En attendant un appel à Rome sous le nouveau pape Eugène IV, Valla enseigna d'abord en privé à Pavie avant d'être nommé professeur de rhétorique à l'Université le 29 nov. 1431. Mais en mars 1433, il dut renoncer à sa chaire et quitter la ville, à la suite des réactions de la faculté de Droit provoquées par son *epistola* (œuvre n. 9) contre Bartolo de Sassoferrato, un des grands juristes du siècle, pourtant très estimé par son père Luca. Il enseigna à Milan jusqu'à la fin de cette année, puis à Gênes jusqu'en octobre 1444. Il se rendit alors à Florence, où s'était réfugié Eugène IV, comptant obtenir un poste à la curie, mais en vain. C'est là qu'il lia une durable amitié avec Giovanni Tortelli et connut Francesco Filelfo ; il y reçut aussi les sincères encouragements d'Aurispa et de Bruni pour le labeur de ses *Elegantiae*.

Dans la première moitié de l'an 1435, Valla inaugure la troisième période de sa vie, au service d'Alphonse V d'Aragon qui s'était emparé du royaume de Naples ; il restera à la cour de Naples jusqu'en 1448. C'est la période la plus féconde pour ses publications d'humaniste : traductions du grec (Ésope, Xénophon, Homère), écrits de philologie, de rhétorique, de philosophie, de critique historique, correction de la Vulgate du Nouveau Testament, polémiques érudites de grammaire et de théologie. Plusieurs de ces œuvres, projetées en Lombardie et rédigées en Campanie, seront sans cesse soumises à révision et enfin complétées ou refaites à Rome : ainsi les *Dialecticae Disputationes* et la *Collatio Novi Testamenti*.

La dernière période de sa vie et de son activité littéraire se situe à Rome, où il est devenu « scriptor litterarum apostolicarum » (1448) et professeur d'éloquence au *Studium Urbis* (1450). A partir de 1455, il jouit des revenus de divers bénéfices, dont le canonicat à Saint-Jean du Latran, à quoi s'ajoute un salaire de professeur égal à celui des maîtres de droit, à l'époque le plus élevé. En plus de la révision de ses œuvres antérieures, il publie trois apologies contre les attaques de l'humaniste Poggio Bracciolini (1452/53), une réfutation de la critique de Benedetto Morandi contre l'opuscule où il corrigeait la généalogie des Tarquins transmise par Tite Live. Il traduit également Thucydide et Hérodote, par ordre de Nicolas V, et prononce trois discours : pour l'inauguration de l'année académique 1455/56, sur l'eucharistie pour le Jeudi-Saint 1456 ou 1457 et un panégyrique de saint Thomas d'Aquin pour le 7 mars 1457. Il mourut le 1er août de la même année, ayant à peine dépassé la cinquantaine.

2. **Œuvres.** – Nous les classons par thème en indiquant les éd. critiques éventuelles ou les éd. plus connues ; éd. d'ensemble : *Laurentii Vallae Opera*, Bâle, 1540 ; reprod. anastatique en 2 vol., Turin, 1962, que nous citons *Opera* I ou II. On notera que la pensée religieuse et spirituelle de Valla est à chercher même dans des écrits qui paraissent uniquement profanes.

1° Grammaire et Rhétorique. – 1) *Elegantiarum Linguae Latinae l. VI* (1439-49) : c'est l'œuvre fondamentale pour la redécouverte du latin classique, les débuts de la philologie moderne et la rhétorique ; nombreuses éd. en Europe, cf. *supra* ; dans *Opera* I. – 2) *In errores Antonii Rhaudensis adnotationes*, ou *Rhaudensianae Notae* (début 1443) ; *Opera* I. – 3) *Antidotum in Facium* (1447), éd. crit. M. Regoliosi, Padoue, 1981. – 4) *De reciprocatione sui et suus libellus* (1450) ; *Opera* I.

2° Philosophie. – 5) *De voluptate* (1431), puis *De vero falsoque bono* (1433), *De vero bono* (1444-49), *De vero falsoque bono*, avec nouvelles retouches ; éd. crit. sous ce dernier titre par M. De Panizza Lorch, Bari, 1970. Traite le problème du « Bien suprême », fin ultime de l'homme, selon la conception chrétienne de la *voluptas caelestis* comme fin et des vertus théologales comme moyen. – 6) *Repastinatio Dialectice et Philosophie*, intitulé ensuite *Dialecticarum Disputationum libri tres* : trois rédactions (1439,1445-48 ; Rome). Valla traite des problèmes de logique et de métaphysique, mais aussi de théologie trinitaire, de questions morales, c'est-à-dire de la vertu, enfin d'autres aspects d'anthropologie théologique ; éd. crit. G. Zippel, Padoue, 1982, 2 vol. (le vol. 2 publie la première rédaction). – 7) *Defensio quaestionum in philosophia* (1444) : thèses préparées pour la défense de Valla devant le tribunal d'Alphonse V, qui s'était réservé l'examen du procès intenté contre lui par l'inquisition napolitaine : 9 thèses concernent le concept de *voluptas*, 10 ses opinions sur la profession religieuse, 2 la liberté de l'homme et l'origine du Credo ; ce procès n'eut pas lieu ; éd. G. Zippel, dans *Italia Medioevale e Umanistica*, t. 13, 1970, p. 82-94.

3° Histoire. Droit. Culture. – 8) *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440). Valla présente sept arguments contre la valeur de ce document par lequel Constantin aurait donné au pape Sylvestre des privilèges considérables (l'un d'entre eux nie l'authenticité du *Constitutum Constantini*) ; éd. crit. avec trad. angl. par Chr.D. Coleman, *The Treatise of L.V. on the Donation of Constantinus*, New Haven, 1922 ; meilleure éd. par W. Setz, MGH, *Quellen zur Geschichte des Mittelalters*, t. 10, Weimar, 1976. – 9) *In Bartoli « De insignis et armis » libellum, ad P. Candidum Decembrem epistola* (février 1433) : Valla accuse les juristes médiévaux d'être incapables de comprendre le droit romain, faute de connaître la langue, l'histoire et la culture romaines ; *Opera* I. – 10) *Oratio ad Alphonsum regem aliud Siculum aliud Neapolitanum esse regnum*, éd. G. Romano, *L'origine della denominazione « Due Sicilie » e un'orazione inedita di L.V.*, dans *Archivio Storico per le Provincie napoletane*, t. 22, 1897, p. 397-403. – 11) *Duo Tarquini Lucius ac Aruns, prisci Tarquini filiine an nepotes fuerint...* (1444) ; *Opera* I. A la critique de Benedetto Morandi sur ce livre, Valla répliqua par la *Confutatio in Benedictinum Morandum* (1455) ; *Opera* I. – 12) *Gesta Ferdinandi Regis Aragonum* (1445-46) : important pour la conception de la Providence ; éd. crit. O. Besomi, Padoue, 1973.

4° Théologie. – 13) *De libero arbitrio* (1439) ; éd. crit. M. Anfossi, Florence, 1934 ; éd. crit. avec trad. franç. par J. Chomarat, Paris (Vrin), 1983. – 14) *De professione religiosorum* ; éd. crit. J. Vahlen, dans *Sitzungsberichte der philos.-histor. Kl. der kaiserl. Akad. der Wissenschaften* (Berlin), t. 62, 1869, p. 99-134 ; nouv. éd. crit. M. Cortesi, Padoue, 1986. – 15) *Collatio Novi Testamenti* (1442) : première rédaction basée sur un petit nombre de mss de la Vulgate et sur le grec ; éd. crit. A. Perosa, Florence, 1970 ; la 2e rédaction retrouvée et publiée par Érasme en 1505 s'intitule *In Novum Testamentum Adnotationes* (1454-57), reproduite en *Opera* I ; la meilleure éd. est celle de Jacques de Rèves (Revius) : *L. V.... De collatione N.T. libri duo*, Amsterdam, 1630. – 16) *Sermo de mysterio Eucharistiae* (1456 ou 1457) : diverses éd. entre 1472 et 1521 ; *Opera* II. – 17) *Encomion S. Thomae*, éd. crit. J. Vahlen, *L.V. über Th. v. A.*,

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT,
ET A. RAYEZ
CONTINUÉ PAR A. DERVILLE, P. LAMARCHE ET A. SOLIGNAC
de la Compagnie de Jésus

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

FASCICULES CII-CIII

Ubald – Vide

BEAUCHESNE
PARIS

1992

LISTE DES COLLABORATEURS DES FASCICULES CII-CIII

MM. PP.

ACEBAL LUJÁN (M.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
ALONSO (C.), O.S.A., Rome.
ANDREU (F.), Théatin, Rome.
ANDRIESSEN (J.), S.J., *Ruusbroecgenootschap,* Antwerpen, Belgique.
ARDURA (B.), Prémontré, Rome.
ASFOUR (A.), Société de Jésus Christ, Chantilly.
AUBERT (J.-M.), Strasbourg.

BAILEY (B.), O.P., *Blackfriars*, Édimbourg, Écosse.
BALMARY (M.), Paris.
BECKER (C.), S.J., Koblenz, Allemagne.
BEDOUELLE (G.-Th.), O.P., Prof., Univ. de Fribourg, Suisse.
BERNDT (R.), S.J., Prof., *Sankt Georgen*, Frankfurt, Allemagne.
BERTRAND (D.), S.J., *Sources chr*
BESUTTI (G.M.), Servite, Rome.
BIANCO (M.-G.), Prof., Univ. de
BOAGA (E.), O.C., *Institutum Ca*
BOLAND (A.), S.J., Chantilly.
BRAGUE (R.), Prof., Univ. de Pa
BRION (Éd.), SS.CC. Picpus, Cha
BUENO (E.), Prof., Univ. de Burg

CAGNI (G.M.), Barnabite, Rome.
CARDONA (D.M.), Chartreux, Mc
CARPANETO DA LANGASCO (C.
Italie.
CASIER (J.), Missionnaire d'Afri
Belgique.
COLPO (M.), S.J., Institut histori

DARRICAU (R.), Prof., Université
DEBOUTTE (A.), C.SS.R., Brugge,
DERVILLE (A.), S.J., Chantilly.
DE TROEYER (B.), O.F.M., Saint-
DEVAUX (A.), Chartreux, Séligna
DHAVAMONY (M.), S.J., Prof., U
DUBOIS (J.-D.), Prof., Institut
Paris.
DUCLOS (P.), S.J., Chantilly.
DULAEY (M.), Prof., Université d'Amiens.
DUPUY (M.), P.S.S., Paris.
DUVAL (A.), O.P., Archiviste, *Le Saulchoir*, Paris.

FERNÁNDEZ (D.A.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
FOIS (M.), S.J., Prof., Univ. Grégor Rome.

GARRIDO (P.M.), O.C., *Institutum etitanum*, Rome.
GIORGINI (Fr.), C.P., Rome.
GOBRY (I.), Prof., Univ. de Reims.
GÓMEZ DOMÍNGUEZ (E.), Mercédaire, Madrid.
GONZÁLEZ NOVALÍN (J.L.), Rome.
GRÉGOIRE (R.), O.S.B., Fabriano, Ita
GUILLET (J.), S.J., Lyon.

HARRISON (C.), Prof., Univ. de D Angleterre.
HOGG (J.), Prof., Univ. de Salzbu riche.
HOLT (G.), S.J., Archiviste, Londr
HUERGA (A.), O.P., Prof., *Angelicu* ne.

IRIARTE (L.), O.F.M. Cap., *Istituto storico,* Rome.
ISIDORO DE VILLAPADIERNA, O.F.M. Cap., *Istituto storico,* Rome.

JÉGOU (M.A.), O.S.U., Beaugency.

KUNZE (K.), Univ. de Freiburg/Breisgau, Allemagne.

LA POTTERIE (I. de), S.J., Prof., *Istituto biblico,* Rome.
LE MAIRE (J.M.), prêtre, Bordeaux.
LONGO (C.), O.P., *Istituto storico,* Rome.
LÓPEZ SANTIDRIÁN (S.), Prof., Faculté de théologie du Nord, Burgos, Espagne.
LUNDÉN (T.), Lund, Suède.

MANZONI (G.), S.C.J., Rome.
MARCHAL (H.), Nancy.

récollet, Rome.
ésar, Leuven, Belgique.
'Achel, Belgique.
de Göttingen, Allemagne.
de Maredsous, Belgique.
ire, Venise, Italie.
ris.
krock, Irlande.
lté de théologie du Nord,
enoble.
Sacré-Cœur, Milan, Italie.
ntemplativi di Gesù, Capriata
Sélignac.
Valencia, Espagne.
Teresianum, Rome.
S.A., Eindhoven, Pays-Bas.
S.J., Prof., *Sankt Georgen*, Frankfurt, Alle-
), S.J., Chantilly.
H.), O.P., Leuven, Belgique.
S.J., Namur, Belgique.
.-Chr.), O.F.M. Cap., Paris.
H.M.), Dr, Utrecht, Pays-Bas.
C., *Institutum Carmelitanum,* Rome.
d'Utrecht, Pays-Bas.
de Nice.
llemagne.
bbaye d'Osera, Espagne.
, Sant Feliu de Guixols,
ieste, Italie.

FORDHAM UNIVERSITY
LIBRARY
NEW YORK N.Y.

U

UBALD D'ALENÇON, capucin (1872-1927). – Léon-Louis Berson naquit à Alençon de Léon Anatole, entrepreneur, et de Léontine Lorphelin. Il passa son enfance à Semallé, village natal de sa mère, où Thérèse Martin, la future sainte carmélite de Lisieux, qui avait le même âge que lui, fut aussi en nourrice. Léon Berson connut Thérèse enfant et sa famille d'accueil. En 1884 il fit sa première communion, ce qui était rare à cette époque, et manifesta sa vocation au sacerdoce.

D'abord élève au lycée d'Alençon, où il reçut une médaille d'argent en récompense, il entra en 1887 au petit séminaire de Séez. Il y aura pour professeur l'abbé A.-F. Maunoury, auteur d'une célèbre grammaire grecque, et l'abbé J. Mallet qui écrivit le premier manuel d'art religieux pour le clergé. Léon perdit son père en 1888, alors que sa mère lui survivra. Entrant en rhétorique, il suivit une retraite prêchée par le capucin Benoît-Joseph de Nantes, et fut dès lors marqué par l'idéal franciscain.

Vif, gai, malicieux parfois, Léon Berson prit l'habit de capucin au Mans le 30 octobre 1891 et reçut le nom d'Ubald. Pour échapper aux trois ans de service militaire, les capucins avaient implanté leur couvent d'études à Kadi-Köi, près de Constantinople. Frère Ubald y partit après sa profession et y approfondit son goût pour les études. C'est alors que se révéla une maladie, sans doute la tuberculose, qui fit déclarer aux médecins de 1894 que le jeune religieux mourrait sous peu. On le rapatria à Versailles, lui fit passer les hivers à Hyères, mais aussi renoncer à son projet de partir en mission aux Indes. Prêtre le 29 juin 1898, le P. Ubald, dans l'impossibilité d'être prédicateur, se consacra aux études. Envoyé à l'École des Chartes, où il fut élève de M. Prou, il conforta les qualités manifestées dans ses premiers écrits. En 1909 il perdit son unique sœur, qui était religieuse. Malgré sa maladie chronique, il fut mobilisé en 1916, attaché à l'hôpital auxiliaire Saint-Jacques, où il contracta la « grippe espagnole ». Ayant repris ses recherches et publications, il se fit des amitiés dans les milieux artistiques et universitaires. Le P. Ubald mourut au couvent de Bry-sur-Marne (Seine) le 5 juillet 1927.

« Pour beaucoup, le P. Ubald incarnait l'histoire franciscaine », écrit Henri Lemaître. De son abondante production nous ne retenons ici que les écrits concernant la spititualité.

Le livre d'or du chemin de la croix, Paris, 1901 ; – *La résurrection d'une antique méthode de spiritualité*, dans *Études franciscaines*, t. 10, 1903 (à propos de *La science du Pater*, du P. Ludovic de Besse, qu'Ubald réédita en 1924) ; – *Les Opuscules de S. François, nouvelle traduction française*, Paris, 1905 ; trad. angl., Londres 1907 (il reprend le corpus de Wadding que Karl Böhmer avait rejeté dans son édition critique) ; – *L'art et l'art chrétien*, dans *Annales Franciscaines*, t. 44, 1905 ; – *Les idées de S. François sur la pauvreté* (conférence à la Sorbonne), Paris, 1909 ; ... *sur la science*, Paris, 1910.

Les Frères Mineurs et les débuts de la réforme à Port-Royal, dans *Études Franciscaines*, t. 24, 1910 ; – *L'aiguillon d'amour (stimulus amoris)... par le fr. Jacques de Milan*, Couvin, 1910, 1912 ; Paris, 1922 ; – *Les vies de Ste Colette Boylet, de Corbie, réformatrice des Frères Mineurs et des Clarisses (1381-1447) écrites par ses contemporains le P. Pierre de Reims dit de Vaux et Sr. Perrine de La Roche...*, Paris, 1911 ; – *Des influences franciscaines sur l'auteur du « Combat spirituel »*, dans *Études Franciscaines*, t. 27, 1911 ; – *Traité de la Paix de l'âme, source du « Combat spirituel », par le P. Jean de Bonilla, traduction française*, Paris, 1912 ; – *L'âme franciscaine*, dans *Revue de Philosophie*, sept.-oct. 1912 ; rééd., augmentée, Paris, 1913, 1926 ; trad. italienne, 1928.

De la méthode traditionnelle de l'oraison au moyen-âge, dans *Études Franciscaines*, t. 29, 1913 ; – *Sacrum commercium, les noces mystiques de S. François d'Assise avec la pauvreté, première traduction française*, Paris, 1913 ; – *Leçons d'histoire franciscaine*, Paris, 1918 (cours donné à l'Institut catholique de Paris, 1915-1916) ; – *L'oraison liturgique et la prière*, dans *Études Franciscaines*, t. 29, 1912 (véritable traité de l'oraison qui aurait mérité une édition séparée) ; – *Le chemin de la croix dans la religion, dans l'histoire et dans l'art*, Paris, 1923 (Ubald y adopte les idées du jésuite H. Thurston publiées en 1903) ; – *Traité de l'oraison et de la méditation de S. Pierre d'Alcantara, traduction française*, Paris, 1923 ; – *S. François d'Assise et la liturgie*, Saint-Étienne, 1926.

Ste Thérèse de l'Enfant Jésus comme je la connais, dans *Estudis Franciscans* (Barcelone), t. 37, n. 220, 1926. Cet article, qui révèle certains faits non retenus par les biographies officielles de la sainte, fit scandale. Pourtant l'auteur y exalte l'héroïcité des vertus de la sainte dans les conditions où elle vécut. Des plaintes amenèrent les supérieurs majeurs des Capucins à infliger une pénitence à l'auteur. C'est cet article qui fut repris par le romancier Maxence van der Meersch dans *La petite sainte Thérèse*, Paris, 1947, biographie fortement combattue par *La petite Ste Thérèse de Maxence van der Meersch devant la critique et devant les textes*, ouvrage collectif paru à Paris en 1950 sous la direction d'A. Combes.

Le P. Ubald donna une série d'articles purement biobibliographiques d'*Histoire de la spiritualité franciscaine*, qui parurent dans les *Études franciscaines* l'année de sa mort et il prépara une réédition du *Chemin de la perfection*, de Paul de Lagny, éditée en 1929.

Plus érudit qu'homme de pensée, le P. Ubald veille à ne pas séparer la valeur spirituelle des faits humains dont il écrit l'histoire. Le seul de ses ouvrages qui contienne une pensée personnelle est *L'âme franciscaine* dont il dit : « Dans l'histoire de la psychologie, ce livre formera un chapitre d'expérience religieuse ». Il définit l'esprit franciscain par les traits suivants : observance primitive de l'Évangile, mais sans littéralisme ; soumission totale à l'Église ; amour personnel de l'humanité du Christ, dans l'eucharistie spécia-

+
D
2
.D67
v.16

lement et par la pratique de la contemplation, de l'ascèse (pauvreté) et de la charité. Par ce schéma classique, le P. Ubald vise deux objectifs : montrer l'existence d'une tradition commune à travers les variétés de formes de sainteté dans la famille franciscaine ; prendre la défense de cette tradition à la fois contre la manière de E. Renan et de P. Sabatier d'envisager la personne de François, et contre une déformation de la vie religieuse venant de l'influence laïcisante du nouveau siècle.

Sur certains points d'histoire de la spiritualité le P. Ubald s'est trompé, par exemple quand il traita de la dépendance de Pierre d'Alcantara par rapport à Louis de Grenade dans sa publication du *Traité de l'oraison et de la méditation*.

Voir la liste (incomplète) des œuvres dans *Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. nationale*, t. 196, Paris, 1967, col. 720-32.

Notices nécrologiques de H. Lemaître (dans *Revue d'Histoire Franciscaine*, t. 4, 1927, p. 652-55) et de Jean de Dieu (dans *Études Franciscaines*, t. 39, 1927, p. 552-66). – *Lexicon Cap.*, Rome, 1951, col. 1757.

Les travaux historiques d'Ubald d'Alençon sont assez souvent cités dans les bibliographies des art. du DS ; très rarement ses prises de position spirituelles.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

UBERTIN DE CASALE, franciscain, 1259 – après 1328. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. **Vie**. – Les principaux renseignements sur la première partie de la vie d'Ubertin da Casale sont tirés du premier prologue de son œuvre principale, l'*Arbor vitae crucifixae Jesu*. Ubertin est né à Casale Monferrato (diocèse de Verceil, province franciscaine de Gênes) en 1259 ; il entra chez les Franciscains autour de 1273. De 1285 à 1289, il est en Toscane pour y poursuivre ses études ; il y entre en contact avec un cercle de laïcs (parmi lesquels le siennois Pier Pettinagno) animés d'une intense dévotion christologique. A Florence, il se lie avec Pierre Jean Olieu (DS, t. 11, col. 751-62), lecteur de 1287 à 1289 au *studium* de l'Ordre à Sainte-Croix. Entre 1289 et 1298, Ubertin étudie à Paris où, comme il le dit lui-même, « totam primam reformationem fedaveram » (*Arbor vitae*, Prol. 1, p. 5a). La connaissance d'Angèle de Foligno (DS, t. 1, col. 570-71) signe la fin de cette période de sa vie : Ubertin se reprend spirituellement en main et en attribue le mérite à la sainte.

Cette chronologie est basée sur les indications de F. Callaey dans son essai de 1911 ; elles sont discutées par les historiens. D'après une autre hypothèse, le séjour parisien aurait eu lieu entre 1274 et 1283 ; après le séjour en Toscane (1285-1289). Ubertin se serait adonné durant une quinzaine d'années à la prédication en Italie centrale. Pour dater la fin de la première période, la référence à Angèle de Foligno semble décisive. Alors que selon l'incunable de l'*Arbor vitae* (Prol. 1, p. 5a) Ubertin aurait appris l'existence d'Angèle « vigesimoquinto autem anno etatis mee » (= 1284), le ms 309 de la Bibliothèque universitaire d'Utrecht écrit : « vigesimo quinto anno religionis meae deformatae » (= 1298). Comme la conversion d'Angèle date de 1285, la seconde hypothèse semble s'imposer. Par conséquent, pour le séjour parisien, la date 1289-1298 s'impose aussi.

Lecteur durant quatre ans (de 1298 à 1302 environ ; plus probablement à Florence qu'à Sienne), Ubertin se donne donc à la prédication dans l'Italie centrale. Dénoncé, convoqué à Rome par le pape Benoît XI, probablement pour avoir pris publiquement le parti des Spirituels, il est relâché sur la demande de l'ambassade de Pérouse ; on lui impose une période de retraite à l'Alverne (1304), durant laquelle il compose l'*Arbor vitae* (1305).

A partir de 1306, il fait partie de la suite du cardinal Napoleone Orsini, légat pontifical en Toscane. En tant que son fiduciaire, il est chargé (1307) d'instruire à Arezzo le procès contre la « secta Spiritus libertatis », accusée d'hérésie. En même temps, il tente sans succès une médiation politique visant à obtenir des Guelfes noirs de Florence le retour, dans la cité, de leurs adversaires exilés. Il est vraisemblable qu'au cours de ces négociations Ubertin ait rencontré Dante Alighieri, dont la présence est signalée à la même époque en Toscane (dans la *Divine Comédie*, *Paradiso* XII, 124, Ubertin est mentionné comme le champion de l'aile franciscaine rigoriste)

Entre le milieu de 1309 et les débuts de 1310, Ubertin se transporte auprès de la cour avignonnaise. A cette époque, précisément, le pape Clément V, afin de résoudre les tensions qui persistent à l'intérieur de l'Ordre franciscain, institue une commission cardinalice, devant laquelle des représentants de la majorité (la « Comunità ») et de la minorité (les « Spirituali ») sont appelés à clarifier et à débattre de leurs positions. Présent parmi les derniers, qui ont été déclarés pour cette occasion par le pape exempts de la juridiction de l'Ordre, Ubertin élabore de nombreux écrits polémiques. Dans les années qui suivent, il travaille activement à la curie papale, à côté d'Angelo Clareno (= Pierre de Fossombrone, DS, t. 12, col. 1582-88), pour obtenir la reconnaissance ecclésiastique de l'autonomie des Spirituels par rapport à l'Ordre.

L'accession de Jean XXII à la papauté met fin à leurs espoirs : le pape intime aux Spirituels l'ordre de se soumettre à l'autorité de l'Ordre ; avec une disposition qui vise, sans aucun doute, à sauvegarder Ubertin, celui-ci est incorporé à l'abbaye bénédictine de Gembloux, au diocèse de Liège (bulle *Verbum attendentes*, 1er octobre 1317, dans *Bullarium franciscanum*, éd. C. Eubel, t. 5, Rome 1898, n. 287, p. 127). Mais il ne semble pas qu'il s'y soit jamais rendu. Demeuré à la curie, sous la protection du cardinal Napoleone Orsini, il est accusé d'hérésie par Bonagrazia de Bergame (1319 ? Le réquisitoire est perdu ; une liste supplémentaire d'accusations nous est parvenue). En 1322, il intervient dans la nouvelle dispute à propos de la pauvreté du Christ et des apôtres, qui se termina par la condamnation, par le pape, des thèses soutenues par la direction des franciscains. A cette occasion, comme ses précédents écrits polémiques, les prises de positions d'Ubertin (*Œuvres*, 7-9) sont dirigées contre la ligne soutenue par l'Ordre et visent à défendre l'*usus pauper*, c'est-à-dire l'usage rigoureusement restreint des biens concédés par la Règle : revendication fondamentale dans les polémiques des Spirituels. A Jean XXII, de tels énoncés peuvent ne pas être désagréables, dans la mesure où ils lui offrent des arguments utiles dans sa dispute avec l'Ordre.

En 1325, une nouvelle procédure d'enquête sur Ubertin est commencée à la curie ; d'après l'ordre d'arrestation qui est donné, on apprend qu'Ubertin, déjà accusé plusieurs fois d'hérésie auprès du pape, « occulte et illicentiatus recesserit et nunc discurrit... vagabundus per mundum » (bulle *Cum Ubertinus*, 16 septembre 1325, dans *Bullarium francis-*

canum, t. 5, n. 587, p. 292). Le 18 avril 1328, il est à Rome où, selon ce que raconte A. Mussato, il prononce un dur réquisitoire contre le pape, en présence de l'empereur Louis de Bavière. La date et les circonstances de sa mort sont obscures : d'après une version qui circule parmi les fraticelles (DS, t. 5, col. 1167-88), il aurait été assassiné.

2. **Œuvres.** – 1° ARBOR VITAE CRUCIFIXAE JESU (éd. Andrea de Bonettis, Venise, 1485 ; reprod. anast. avec introd. et bibliogr. par C.T. Davis, Turin, 1961). C'est l'œuvre la plus célèbre et la plus importante ; elle est divisée en cinq livres et 101 chapitres. Chaque chapitre est signalé par un *versiculus* qui en indique le sujet et qui en est, en fait, le titre ; ces *versiculi* sont 149 au total, parce que l'auteur, pour faire plus bref, rassemble et commente plusieurs *versiculi* en un seul chapitre. L'idée de l'arbre, dont le symbole sert à conférer une unité extérieure aux exposés, comme aussi les titres de nombreux chapitres, sont tirés du *Lignum vitae* de Bonaventure.

Jésus est « actor et materia, finis et forma » (*Arbor vitae*, Prol. 1, p. 3a) de l'œuvre entière. Dans le premier livre (les racines de l'arbre ; p. 3a-80a), précédé de deux prologues – le premier autobiographique, le second donne le schéma général de l'œuvre – Ubertin présente la vie du Verbe, de sa génération éternelle jusqu'à son incarnation. Le deuxième livre (le tronc ; p. 80a-135b) traite de l'enfance de Jésus. Le troisième (les branches ; p. 135b-275a) s'étend de la prédication de Jean Baptiste jusqu'à la fin de la vie publique de Jésus. Le quatrième (le sommet ; p. 275a-406b) commence à l'entrée de Jésus à Jérusalem et va de la passion, mort et résurrection jusqu'à l'ascension au ciel, à l'assomption de Marie et à la rencontre de la Vierge avec son Fils dans la gloire de la hiérarchie céleste. Le cinquième (les fruits ; p. 409a-496b) traite de l'histoire de l'Église, des origines jusqu'au jugement dernier.

Les circonstances dans lesquelles l'œuvre fut composée ne sont pas parfaitement déterminées ; l'hypothèse d'une double rédaction, avancée par B.G. Guyot, basée sur un premier examen de la tradition manuscrite, n'a pas été, jusqu'à maintenant, adéquatement vérifiée. Dans l'état actuel, peut être considéré exact le seul témoignage d'Ubertin, selon lequel le noyau originaire est représenté par le quatrième livre, « qui fuit primo scriptus » (*Arbor vitae*, Prol. 1, p. 7b) ; de nombreux renvois internes attestent une révision complète, faite très probablement par l'auteur lui-même.

L'*Arbor vitae* a vraisemblablement repris des matériaux rassemblés par Ubertin durant son activité antérieure de prédicateur. Ce qui, par ailleurs, caractérise l'œuvre, est la présence massive d'écrits, surtout théologiques et mystiques, d'autres auteurs. L'enquête sur les sources est fondamentale pour l'étude de l'*Arbor vitae* en tant que texte de dévotion christologique et de polémique ecclésiologique et franciscaine : les intentions d'Ubertin sont décelables seulement à travers l'étude des variantes, parfois minimes, qu'il apporte aux sources dont il se sert ; les recherches récentes ont montré combien est illusoire la prétention d'isoler et de fixer une spéculation autonome et originale d'Ubertin.

Du point de vue thématique, on distingue deux sections dans l'œuvre :

1) *Livres I-IV.* – Cette section, qui comprend le récit de la vie de Jésus, se présente comme l'exposé d'une sorte de concordance évangélique, enrichie ici et là par le recours à l'imagination et dilatée grâce à de vastes *excursus* doctrinaux. La matière est ordonnée selon des procédés et des schèmes mnémotechniques.

Dans le cours de l'exposé, Ubertin puise à des écrits de Bonaventure de Bagnoregio (*Breviloquium* I-IV, massivement rapportés dans l'*Arbor vitae*, I, c. 1, 3-4, 8-9 ; *Apologia pauperum*, dont de longs passages sont rapportés dans l'*Arbor vitae*, III, c. 3, 8-9, 13 ; *Lignum vitae* ; *De triplici via*) ; – de Thomas d'Aquin (*Summa theologiae*, 3ª partie ; *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*) ; – de Bernard de Clairvaux (*Sermones super Cantica* ; *Sermones per annum*) ; – de Pierre Jean Olieu (*De oratione dominica* ; cf. *Arbor vitae*, III, c. 13, p. 226b-228a).

De plus il insère trois compositions rythmiques : a) Lamentation de Marie à propos de la croix (*Arbor vitae*, IV, c. 25, p. 336b). b) Hymne de joie de Marie pour l'ascension de Jésus (*Arbor vitae*, IV, c. 33, p. 364b-365a). c) Séquence dans laquelle sont célébrées les joies des anges : les anges inférieurs demandent aux supérieurs qui est celui qui monte au ciel (*Arbor vitae*, IV, c. 33, p. 366ab).

L'incarnation est le mystère de l'abaissement du Verbe divin ; l'humilité et la pauvreté dans lesquelles Jésus choisit de vivre montrent la mesure de son *exinanitio*. Dans sa passion, sa mort et sa résurrection, il vit par anticipation les douleurs et la gloire réservées aux élus ; ceux-ci, à leur tour, sont appelés à les revivre, tout au long d'un parcours tendant à la pleine *conformitas*. La forme dans laquelle Dieu s'est manifesté en Jésus doit marquer le style de vie du fidèle : « Nam non te Christus invitat ad faciendum miracula, sed ad ejus sequenda vestigia et ad ruminanda et amplexanda crucis sue opprobria » (*Arbor vitae*, II, c. 4, p. 97a).

Sommet de la *descensio* accomplie par le Verbe, la croix représente ainsi le pivot et le terme de l'itinéraire de celui qui médite ; il y rencontre non seulement Jésus crucifié, mais aussi la mère de l'Homme-Dieu, qu'Ubertin considère comme pleinement participante à la passion et à la rédemption opérée par le Christ, et élevée avec lui jusqu'à la hauteur du mystère trinitaire, selon une perspective mariologique tendant à lui reconnaître des prérogatives exceptionnelles.

Outre la possibilité d'assimilation à Jésus, offerte par la méditation répétée de sa vie, le fidèle perçoit, indiqué dans l'*Arbor vitae*, un parcours de perfection à travers lequel il peut atteindre à la pleine transformation dans le Christ crucifié. En ce parcours apparaissent, reconnaissables, de nombreux éléments de contact avec l'expérience décrite dans le *Liber* d'Angèle de Foligno. Le point de départ est représenté par l'abandon de la réalité mondaine et par le renoncement total à soi-même. Qui aspire à devenir participant à la croix doit éliminer de soi toute distraction et tout souci qui empêchent ou rendent difficile l'action de l'Esprit. Absorbé et comme transfiguré par la grâce, l'élu est appelé à expérimenter la croix sous son double aspect : « Crux prout a Christo sumitur et filiis dispensatur dicit dolorem et gaudium in proportionata mensura a Spiritus sancti amore procedentia utrumque equaliter dispensante » (*Arbor vitae*, IV, c. 37, p. 381a ; la doctrine de la perfection se trouve tout entière exprimée dans ce chapitre). François d'Assise atteint à une telle condition : le Christ qui lui apparaît sous forme d'un séraphin ailé signifie la profondeur des douleurs et en même temps la hauteur contemplative que François a expérimentées et que

ses *filii legitimi* doivent aussi pleinement expérimenter dans les épreuves qui les attendent (*Arbor vitae*, IV, c. 15, p. 323a). La perfection de la croix exige que l'on atteigne à la quiétude ; Ubertin marque nettement la distance entre cette quiétude et celle pratiquée par la « secta Spiritus libertatis », qu'il condamne comme « incompassio ad proximum in tribulationibus » (*Arbor vitae*, IV, c. 37, p. 389b ; cf. aussi II, c. 5, p. 114b-116b ; IV, c. 7, p. 305a). Ayant abandonné toute anxiété et préoccupation superflues concernant l'avenir, le parfait ne doute pas que Dieu pourvoira au plus grand bien des élus, de sorte que s'accomplisse dans les membres tout ce qui s'est déjà réalisé dans leur chef.

2) *Livre V.* – On y trouve exprimée une vision apocalyptico-franciscaine de l'histoire de l'Église.

La vision générale de l'histoire, la façon de traiter les trois états du monde et les sept âges de l'Église, la doctrine du triple avènement du Christ (le premier dans la chair, pour sauver le monde et fonder l'Église ; le deuxième dans l'Esprit, pour réformer évangéliquement l'Église ; le troisième lors du jugement final, pour la gloire des élus) sont tirés de la *Lectura super Apocalipsim* de Pierre Jean Olieu : Ubertin en recopie de longs passages, sans en citer l'auteur, y apportant certaines simplifications et modifications. Celles-ci montrent l'attention d'Ubertin centrée sur les événements historiquement les plus proches de lui, interprétés en termes fortement polémiques, et déchiffrés dans le schéma dérivé d'Olieu. L'époque en cours, le sixième âge de l'Église, a été inaugurée par saint François, le *renovator vitae Christi,* l'ange du sixième sceau annoncé dans l'Apocalypse (pour cette identification Ubertin se réclame de l'autorité de Jean de Parme et de Bonaventure).

Pour raconter l'histoire et en proposer une image à l'usage des Spirituels, Ubertin recourt à des matériaux disparates : fréquents rappels de la *Legenda maior*, tout en exprimant des réserves pour les omissions et réticences relevées par Bonaventure ; outre la lettre de François *Toti ordini missa,* reproduite intégralement, il cite fidèlement de larges passages du *Sacrum commercium,* du *De finibus paupertatis* d'Hugues de Digne et des écrits de frère Léon appelés *Intentio regulae* et *Verba S.P. Francisci.*

Dans une perspective nettement apologétique, Ubertin veut montrer comment l'*intentio* de François avait déjà été négligée et réfutée dans l'Ordre alors qu'il était encore en vie ; et comment seuls les Spirituels, fidèles à la Règle et au Testament, peuvent en être considérés *filii legitimi.* La décadence de l'Ordre par rapport au but originel conçu par François procède également et de son accroissement numérique et de l'augmentation de la puissance et des richesses détenues par les procureurs. Ubertin polémique avec les déclarations pontificales sur la *Regula,* dans la mesure où elles ont contribué à en atténuer l'observance, et concédé des privilèges.

La critique de l'Ordre est inscrite dans la dénonciation plus générale de l'inquiétante situation à laquelle est parvenue l'Église au cours du sixième âge. Contrairement à Olieu, Ubertin oppose des arguments contre la légitimité de la démission de Célestin V (1294) et de l'élection de Boniface VIII qui a suivi. Ce dernier doit être considéré comme l'ange de l'abîme, accédant à la papauté grâce à sa malice diabolique. Ubertin exalte les attaques contre lui des cardinaux Giacomo et Pietro Colonna, « Dei milites » (*Arbor vitae*, V, c. 8, p. 462), dans la mesure où ils cherchent à lui résister, et de Philippe le Bel, « rex inclytus » et « pugil Christi » (*Arbor vitae*, V, c. 8, p. 466a). Dans l'horizon apocalyptique de l'œuvre, Boniface VIII, « apertus vastator », et son successeur Benoît XI, « callidus et timidus simulator » (*Arbor vitae*, V, c. 8, p. 467a), sont identifiés aux deux bêtes de l'Apocalypse, ch. 13, à l'antichrist mystique. Ayant fait cette identification, Ubertin reformule la doctrine d'Olieu sur l'antichrist, dans la mesure où il prétend préciser et actualiser ce que le maître provençal avait laissé prudemment indéterminé.

Quant à l'avenir, une brève période de paix précédera la persécution de l'antichrist manifesté alors, à laquelle succédera enfin le septième âge de l'Église. A cette époque historique future de paix et de totale pauvreté, se réalisera enfin le triomphe des « pauvres évangéliques », lesquels « usque ad finem erunt principales milites huius status » (*Arbor vitae,* V, c. 11, p. 477b), jusqu'à la persécution de Gog et Magog et l'avènement final du Christ Juge.

3) *Influence.* – La diffusion de l'*Arbor vitae* devait, initialement, être quelque peu limitée et surveillée : on suppose cela à partir du fait que l'ouvrage n'a pas été utilisé comme chef d'accusation contre Ubertin dans les polémiques et les réquisitoires successifs de la part des représentants de l'Ordre. Au 15e et au 16e siècle, l'œuvre jouit d'une notable diffusion en Italie, dans les Pays-Bas, en France et en Espagne, surtout dans les milieux des Observants et des Capucins. Pour Giovanni dalle Celle, Catherine de Sienne et surtout pour Bernardin de Sienne, cette œuvre représente une source à laquelle ils ont largement puisé. Les quatre premiers livres, privés de leurs points polémiques, jouissent de la plus grande popularité comme texte à usage dévotionnel.

En Italie, outre divers manuscrits contenant le seul livre IV, on signale la traduction de ce livre publiée à Foligno en 1564 (Inc. « Incomincia il quarto libro d'Ubertino de la Passione, Resurrectione et Ascensione de Christo, tradotto dal latino in volgare per il padre Fra Lorenzo da Foiano del Ordine de' Predicatori, lettore in San Domenico di Foligno »). Le livre V a circulé à des fins surtout polémiques. Un résumé en a été fait, imprimé comme œuvre indépendante (*De septem statibus ecclesiae,* Venise, 1516 et 1525).

En Espagne, traduction en castillan (Salamanque, Bibl. univ., mss 371-374).

Quant aux Pays-Bas, on y signale de nombreux manuscrits de vulgarisation des quatre premiers livres (*Der Rosengarten Jesu und Maria* ; *Vanden inwindigen lijden ons liefs heeren Jesu Christi na dat het die leeraers Ubertinus ende s. Bernardinus bescreven* ; *Oefening van St. Ubertinus* ; *Hubertynus spreect vander maghet marien*). Des auteurs d'ouvrages de dévotion et de méditation puisent abondamment à l'*Arbor vitae* : entre autres Jean Mombaer (*Rosetum*), Jean Brugman (*Devote Oefeninge*), l'auteur de *Seven suverlike cranskens, geordineeret op des heilighen Ubertinus oeffeninghe* (Anvers, 1509 et 1515), et le carme François Amery (*Een trostelic Hantboucxkin,* Anvers, 1548).

2° Sanctitas vestra (éd. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne,* dans *Archiv für Litteratur- und Kirchen-Geschichte des Mittelalters* = ALKGM, t. 3, 1887, p. 51-89), début 1310. – C'est une réponse personnelle d'Ubertin aux quatre questions posées par Clément v (1309) à propos de : 1) rapports entre les Spirituels et l'hérésie du libre esprit (DS, t. 5, col. 1241-68) ; 2) dénonciation de la décadence de l'Ordre ; 3) injustices perpétrées à l'intérieur de l'Ordre ; 4) orthodoxie de Pierre Jean Olieu. Le traité d'Ubertin est consacré surtout à la seconde question.

Les fondements du franciscanisme une fois énoncés, il s'arrête en particulier sur les caractères de la pauvreté évangélique et franciscaine : elle est *expropriativa,* dans la mesure où elle interdit la possession de quelque bien que ce soit par chaque frère en particulier et par l'Ordre dans son ensemble ; *penuriosa,* dans la mesure où elle implique un usage pauvre des biens de la part des frères ; *mendica,* dans la mesure où elle n'accepte pas l'accumulation de provisions ; *in divinam spem sursum activa,* dans la mesure où elle invite à mettre sa confiance dans la seule promesse divine ; *voluntarie assumpta,* et par conséquent étrangère à tout superflu. A partir d'exemples particuliers, Ubertin dénonce la non-observance de la Règle de la part de l'Ordre en matière de pauvreté et demande au pape une décision qui permette aux rigoristes de l'observer *pure et sine glosa* : « et secure audeo dicere, quod in ordine pax non erit, usquequo vicarius Dei eam sic licteraliter tradat volentibus eam servare » (*Sanctitas vestra,* p. 87).

Une large section de *Sanctitas vestra* est reproduite dans la lettre d'autodéfense d'Angelo Clareno, en 1330, en réponse aux accusations que lui adresse Alvaro Pais (*Ad Alvarum Pelagium Apologia pro vita sua,* éd. V. Doucet, AFH, t. 39, 1946, surtout n. 74-87). L'opuscule représente la source principale utilisée par les représentants des Observants de France pour la rédaction de la supplique (*Quaerimoniae*) qu'ils présentèrent au concile de Constance (1415).

3° Rotulus iste (éd. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne,* dans ALKGM, t. 3, 1887, p. 93-135 où il se trouve intercalé à la première réplique, *Sapientia hedificavit,* opposée par la « Communità » ; de larges fragments du texte se retrouvent aussi dans le corps de la seconde réplique, *Religiosi viri,* éd. A. Chiappini, AFH, t. 7, 1914, p. 659-75, et t. 8, p. 56-80) ; fin 1310-début 1311.

L'écrit a pour but la défense de l'*usus pauper* comme élément constitutif de la pauvreté franciscaine. Il se compose de deux parties. Dans la première (Inc. *Primus articulus : Regula et vita* ; p. 93-130), subdivisée en 25 points, il dénonce autant de violations de la Règle existant dans l'Ordre ; dans la deuxième (Inc. *Decretalis etiam,* p. 130-35), il dénonce, en 10 points, autant de violations de la *Declaratio regule,* c'est-à-dire de la décrétale *Exiit qui seminat* (1279) de Nicolas III.

Le texte devait avoir le plus grand écho parmi ceux que présenta Ubertin à l'occasion de la controverse : la dénonciation est examinée par la commission instituée par le pape au concile de Vienne (1311-1312) ; celle-ci exprime ses propres conseils concernant l'observance de la Règle, tenant un compte ponctuel de la liste des violations dans *Rotulus iste.* A son tour, la constitution *Exivi de paradiso,* émise en conclusion de la troisième et dernière session du concile (6 mai 1312), reprend les principaux points signalés dans *Rotulus iste,* cherchant à résoudre la controverse dans des termes qui, accréditant implicitement les dénonciations d'Ubertin, invitent l'Ordre à une observance renouvelée des dispositions de la Règle en matière de pauvreté.

4° Sanctitati apostolicae (= *Apologia Olivi,* éd. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne,* ALKGM, t. 2, 1886, p. 377-416), écrit composé entre le 1er mars et le 4 juillet 1311 et présenté au concile de Vienne. C'est une réplique à l'acte d'accusation dressé par les représentants de l'Ordre contre les Spirituels et en particulier contre la doctrine d'Olieu. Écrivant aussi au nom des autres, Ubertin répond point par point aux dix articles qui attaquent Olieu dans les domaines théologique, ecclésiologique et philosophique. Comme déjà dans *Sanctitas vestra* et dans la *Declaratio* qui suit (n. 6), il déclare que la raison principale de la polémique de la *Comunità* contre les œuvres d'Olieu est que « in eis efficacissimis rationibus ostenditur modus presentis relaxationis regule et sancto evangelio et nostre perfectionis voto formaliter contrarius et multiplicibus transgressionibus involutus » (*Sanctitati apostolicae,* p. 384) ; en réalité, Olieu était poursuivi pour avoir soutenu que l'*usus pauper* appartenait à la substance du vœu de pauvreté évangélique.

5° Super tribus sceleribus (= *Tractatus Ubertini de usu paupere,* éd. A. Heysse, *Ubertini de Casali Opusculum « Super tribus sceleribus »,* AFH, t. 10, 1917, p. 123-74), juillet-août 1311. C'est une réponse au *Circa materiam de usu paupere,* opuscule émanant de la *Comunità* en 1309/10. En recourant à de nombreuses autorités, Ubertin montre que non seulement la renonciation à la propriété, mais aussi l'*usus pauper* font partie intégrante du vœu de pauvreté. L'éditeur signale que ce texte d'Ubertin puise amplement à la neuvième question du *De perfectione evangelica* et au *Tractatus de usu paupere* d'Olieu.

6° Declaratio fratris Ubertini de Casali (éd. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne,* ALKGM, t. 3, 1887, p. 162-95), août 1311. Dernière réplique aux argumentations des représentants de la *Comunità* concernant les quatre questions initialement posées par Clément V. Elle traite principalement de la décadence de l'Ordre dans la pratique de la pauvreté ; Ubertin se réfère à la Règle et aux paroles de François transcrites par frère Léon (contenues « in libro qui habetur in armario fratrum de Assizio et in rotulis eius, quos apud me habeo, manu eiusdem fratris Leonis conscriptis, in quibus optime beati Francisci intentio quoad paupertatem regule declaratur contra omnes abusiones et transgressiones », *Declaratio,* p. 168).

7° Responsio : cet avis sur la pauvreté donné oralement ou transcrit sur une *cedula* perdue demeure attesté dans des versions imprimées, légèrement différentes entre elles, à l'origine desquelles se trouvait une tradition manuscrite dont on garde quelques témoins.

Le texte est édité dans *Tractatus fr. Andreae Richi de Florentia O.F.M. contra Fraticellos,* éd. L. Oliger, *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia* II, AFH, t. 3, 1910, p. 274-75 ; E. Baluze, *Miscellanea,* éd. J.D. Mansi, t. 2, Lucques, 1761, p. 279-80 ; N. Glassberger, *Chronica,* dans *Analecta franciscana,* t. 2, 1887, p. 150-51 ; L. Wadding, *Annales Minorum,* 3e éd., t. 6, Quaracchi, 1931, p. 409-10 ; *Bullarium Franciscanum,* éd. C. Eubel, t. 5, Rome, 1898, p. 233-34 (en note) ; Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* t. 1, Paris, 1724, p. 298 ; dans *Veritatem sapientis,* dans Baluze-Mansi, *Miscellanea,* t. 3, p. 344-45. Cet avis avait été demandé à Ubertin par le pape et par l'intermédiaire du cardinal Napoleone Orsini, le 6 mars 1322 ; Ubertin l'exprima, très probablement, le 26 mars 1322.

Cette *Responsio* est l'un des nombreux avis prononcés devant le pontife, ou qui lui sont parvenus par écrit en 1322, de la part de cardinaux, évêques et religieux, en réponse à la question : est-il hérétique d'af-

firmer que le Christ et les apôtres ne possédèrent rien, soit en propre, soit en commun ? Pour répondre à cette question, Ubertin introduit deux distinctions. La première, d'origine bonaventurienne, est entre l'état du Christ et des apôtres comme « prélats » de l'Église et leur état comme personnes considérées individuellement. En tant que prélats, ils possédèrent ; en tant que personnes individuelles et en tant que modèles de perfection religieuse, il faut faire une deuxième distinction : il y a le domaine civil (qui implique le recours à la loi pour la défense des biens propres) auquel ils renoncèrent, et la possession selon le droit naturel, dont, par contre, ils jouirent pour l'usage vital nécessaire, renonçant à toute richesse et pompe mondaine.

Ces distinctions donnent à l'opinion d'Ubertin une certaine équivoque : son avis sera utilisé successivement, soit contre le Pape par les milieux fraticelles (et comme tel incorporé dans le traité *Veritatem sapientis,* composé vers le milieu du 14e siècle), soit invoqué contre les fraticelles par Andrea Richi, Giovanni dalle Celle et Giacomo della Marca, soit considéré (sans fondement) comme une tentative pour réconcilier les positions des Franciscains et des Dominicains en matière de pauvreté. Il est possible que Jean XXII ait ordonné à Ubertin d'exprimer ses idées personnelles plus explicitement et en détail et que le traité suivant soit né d'une telle demande.

8° TRACTATUS UBERTINI DE ALTISSIMA PAUPERTATE CHRISTI ET APOSTOLORUM EIUS ET VIRORUM APOSTOLICORUM (Inc. *Ego sum via* ; inédit). On en connaît un seul témoin, le ms Vienne, Staatsbibliothek 809, f. 128r-159v. Composé probablement entre le 26 mars et le 8 décembre 1322, ce traité, dont la partie initiale contient de larges citations de l'*Apologia pauperum* de Bonaventure, est, pour une bonne partie, recopié de la 8e question du *De perfectione evangelica* d'Olieu (avec une disposition différente des parties et des ajouts ou omissions significatifs).

Dans la discussion en cours, l'Ordre franciscain soutenait que le Christ et les apôtres avaient renoncé au *dominium* des biens dont ils disposaient ; on revendiquait ainsi, indirectement, la condition évangélique et apostolique de l'Ordre, caractérisée par la renonciation au *dominium* des biens au nom du *simplex usus facti.* Au terme d'une longue série de consultations – dans l'ambiance desquelles se situe le traité d'Ubertin – le pape s'exprimera en sens opposé. Avec la bulle *Ad conditorem canonum* (8 décembre 1322), Jean XXII décide de remettre à l'Ordre la possession de plein droit des biens dont il jouissait déjà par l'intermédiaire des procureurs, avec le présupposé que la distinction entre usage de fait et possession des biens n'est rien d'autre qu'une fiction juridique. Le pape déclare qu'il est impossible de distinguer absolument la possession de l'usage (ce qui est évident pour les biens à consommer en une seule fois, comme la nourriture, dont l'usage coïncide avec la possession). Il en viendra à condamner comme hérétique la doctrine de la pauvreté absolue du Christ et des apôtres (bulle *Cum inter nonnullos,* 12 novembre 1323), ce qui, du point de vue dogmatique, conclut la controverse dans un sens totalement opposé à la doctrine traditionnellement exprimée par l'Ordre et reprise à l'occasion du chapitre général de Pérouse (1322).

Les déclarations de Jean XXII feront l'objet d'un âpre conflit avec la direction des Franciscains ; dans les années suivantes, le ministre général déposé Michel de Césène et avec lui Bonagrazia de Bergame et Guillaume d'Ockham, sous la protection de l'empereur à Munich, entreprendront de longues polémiques avec le pape.

Considéré dans l'ambiance de la controverse, le traité d'Ubertin révèle une intention polémique précise, face à la direction de l'Ordre dont les positions, en ce temps-là, étaient représentées à la curie par son ancien adversaire Bonagrazia.

Dans *Ego sum via* on retrouve, clarifiées et amplement développées, les distinctions avancées dans la précédente *Responsio.* Pour Ubertin, le Christ, en tant que « summus prelatus et prelationis radix et petra » (*Ego sum via,* ms cité, f. 128v), eut des propriétés en commun : pour le démontrer, il recourt à une série d'arguments (tirés de l'*Apologia pauperum*) concernant la possession de bourses par le Christ et les apôtres. Mais il considère aussi le Christ comme le modèle le plus haut d'abandon et de renoncement ; dans cette perspective se place la longue défense, très argumentée, de l'*altissima paupertas* à laquelle le traité est consacré dans sa plus grande partie. La perfection évangélique exige l'*usus pauper* et non la simple renonciation à la possession (*Ego sum via,* f. 138r).

Dans le traité, revient la distinction entre droit naturel (*ius poli*) et droit civil (*ius fori*), sur laquelle se fondent des théoriciens franciscains comme Bonagrazia de Bergame pour justifier la légitimité, de la part de l'Ordre, de la renonciation à la propriété, considérée comme le fruit d'une invention humaine, et du partage des biens, à l'imitation d'un présupposé état de nature dans lequel il n'y aurait ni « mien » ni « tien », mais où tout serait commun. Dans une polémique implicite avec eux, Ubertin présente l' « état d'innocence » comme une condition caractérisée non par l'*abdicatio dominii,* mais par une possession limitée et pacifique des biens indispensables : « Nam in statu innocentie nulla fuisset appropriatio rerum nec divisio, licet fuisset ibi verum dominium, non litigium » (*Ego sum via,* f. 130v).

9° REDUCENDO IGITUR AD BREVITATEM (éd. C.T. Davis, *Ubertino da Casale and his conception of « altissima paupertas »,* dans *Studi Medievali,* 3e s., t. 22, 1981, p. 41-56), 26 mars-8 décembre 1322. Résumé reprenant les points les plus saillants du traité précédent *Ego sum via.* Parmi les sources utilisées, il y a l'*Apologia pauperum* de Bonaventure, la 9e question du *De perfectione evangelica* et le traité *De usu paupere* d'Olieu.

Ubertin retient que le Christ et les apôtres eurent une forme de *dominium* sur les biens dont ils disposaient en commun (quoique « non habuerint civiliter, id est ad causidicandum », *Reducendo,* p. 48). Le Christ et les apôtres furent les plus hauts modèles de pauvreté, non parce qu'ils renoncèrent à la propriété, mais parce qu'ils usèrent des choses de manière stricte et pauvre. Quiconque s'est engagé par le vœu de pauvreté sur le modèle évangélique est tenu de vivre selon un régime pauvre et d'éviter toute querelle pour maintenir ou revendiquer la possession des biens.

En opposition explicite avec la ligne de la direction franciscaine et en particulier sa prétention de disjoindre le *dominium* du *simplex facti usus,* Ubertin affirme qu'il n'est pas possible d'user des biens de consommation sans en être en même temps propriétaire, dans la mesure où la nature même des choses s'y oppose ; en effet, il est possible de renoncer au *dominium,* tout en gardant l'usage dans le cas des biens immobiliers non consommables immédiatement, comme l'habitation, alors que cela ne peut pas être pour des choses à consommer en un seul acte, comme la nourriture.

Œuvre douteuse. – *Beatus vir* (éd. A. Heysse, *Anonymi spiritualis responsio « Beatus vir » contra « Abbreviaturam communitatis »*, AFH, t. 42, 1949, p. 218-35), de 1311-1312 : Opuscule polémique écrit dans le cercle des « Spirituels » participant à la dispute lors du concile de Vienne. F. Ehrle (*Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, ALKGM, t. 3, 1887, p. 45) pense que l'auteur en est Ubertin. C'est une réfutation ironique de l'*Abbreviatura*, laquelle est tirée, par les représentants de la *Comunità*, du traité *Beatus qui intelligit* de Richard de Conyngton : à la « relaxationis defensio » est opposée, point par point, la « regulae perfectio ».

Œuvres perdues. – 1) *Nova bella elegit Dominus* (citée dans *Super tribus sceleribus*, éd. A. Heysse, AFH, t. 10, 1917, p. 174). Œuvre parallèle, quant à sa genèse et à son contenu, au *Super tribus sceleribus*, mais plus vaste. – 2) *Quoniam constitutionem* (citée dans le *Répertoire des Actes pour l'histoire des Spirituels*, composé en 1318 par le procureur général de l'Ordre Raymond de Fronsac ; cf. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, ALKGM, t. 3, 1887, p. 22, n. XXI). C'est une dénonciation, présentée au concile de Vienne, des violations de la Règle relevées sur la base d'*Exiit qui seminat* de Nicolas III ; cet opuscule devait être du type de *Decretalis etiam* (cf. n. 3). – 3) *Diligenter attende* (cité dans le *Répertoire* de Raymond de Fronsac ; cf. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte...*, p. 22, n. XXIV) : objections présentées au concile de Vienne par les représentants des Spirituels « coram auditoribus per dominum papam in negotio deputatis ». – 4) *Ostendam vos fabricatores mendacii* (cité dans Fronsac ; cf. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte...*, p. 23, n. XXVII) : réplique à l'opuscule *Religiosi viri* de la *Comunità*.

5) *Ad evidentiam* (cité dans Fronsac ; cf. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte...*, p. 23, n. XXVIII) : réplique à de précédentes *Responsiones* de ministres et maîtres de l'Ordre. – 6) *Ultimo ponunt magistri* (cité dans Fronsac ; cf. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte...*, p. 23, n. XXIX) : réplique au traité *Circa materiam de usu paupere* de la *Comunità*. – 7) *Contra quosdam* (écrit mentionné par L. Wadding ; cf. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte...*, t. 2, 1886, p. 356) : réplique, appuyant *Rotulus iste*, aux représentants de la *Comunità*. – 8) *Ne in posterum* (mentionné par Bonagrazia de Bergame dans les *Articuli probationum contra fratrem Ubertinum de Casali inductarum*, dans E. Baluze, *Miscellanea*, éd. J.D. Mansi, t. 2, Lucques, 1761, p. 278) : opuscule pour la défense d'Olieu « post diffinitionem Concilii Viennensis ». – 9) *Sermons et lettres* (cf. Jean Trithème, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, Cologne, 1531, f. XCVIII).

Historiographie : G.L. Potestà, *Un secolo di studi sull' « Arbor vitae ». Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale*, CF, t. 47, 1977, p. 217-67.

Études générales : E. Knoth, *Ubertino von Casale. Ein Beitrag zur Geschichte der Franziskaner an der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts*, Marbourg, 1903. – F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVe siècle. Étude sur U. de C.*, Louvain, 1911. – C.T. Davis, *Introduction* à la réimpression anast. de l'*Arbor vitae crucifixae Jesu*, Turin, 1961, p. III-VIII.

Vie (outre *Arbor vitae*, Prol. I, p. 3a-7b). – C. Cenci, *Silloge di documenti francescani trascritti dal P. Riccardo Pratesi O.F.M.*, dans *Studi Francescani*, t. 62, 1965, p. 378-80. – L. Oliger, *De secta Spiritus libertatis in Umbria saec. XIV. Disquisitio et documenta*, Rome, 1943. – D. Compagni, *Cronica*, III, 18, dans *Rerum Italicarum Scriptores*, éd. I. Del Lungo, t. 9/2, Città di Castello, 1916, p. 205. – R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, t. 3, Berlin, 1912, p. 323, 341-42. – Ange Clareno, *Epistole*, éd. L. von Auw, Rome, 1980, *Lettera 19* (1312) et *Lettera 14* (1317) ; *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, dans F. Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen*, ALKGM, t. 2, 1886, p. 129-34 (6e tribulation), 150-52 (7e tribulation). – A. Mussatus, *Ludovicus Bavarus*, dans *Rerum Italicarum Scriptores*, éd. L. Muratori, t. 10, Milan, 1727, col. 773. – F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 516 (éd. d'extraits du ms Florence, Bibl. Naz., Magliabechiano XXXIV, 76).

Œuvres. – 1° *Arbor vitae.* – B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin, 1964, p. 232-37. – R. Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale (a proposito della « Lectura super Apocalipsim » e dell' « Arbor vitae crucifixae Iesu »)*, dans *Studi Medievali*, s. 3, t. 6, 1965, p. 95-122. – Stanislao da Campagnola, *L'Angelo del sesto sigillo e l' « alter Christus ». Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Rome, 1971, p. 251-64. – E. Pásztor, *L'immagine di Cristo negli Spirituali*, dans *Chi erano gli Spirituali. Atti del III Convegno Intern. della Società Intern. di Studi Francescani*, Assise, 1976, p. 107-24. – B.G. Guyot, *L' « Arbor vitae crucifixae Iesu » d'U. de C. et ses emprunts au « De articulis fidei » de S. Thomas d'Aquin*, dans *Studies honoring Ignatius Charles Brady*, éd. R.S. Almagno et C.L. Harkins, New York, 1976, p. 293-307. – R. Manselli, *L'anticristo mistico : Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, CF, t. 47, 1977, p. 5-25. – G.L. Potestà, *Storia ed escatologia in U. da C.*, Milan, 1980. – E. Pásztor, *Frate Leone testimone di S. Francesco*, CF, t. 50, 1980, p. 35-84. – G.L. Potestà, *Aspetti e implicazioni della mistica cristocentrica di U. da C.*, dans *Abendländische Mystik im Mittelalter : Symposium Kloster Engelberg 1984*, éd. K. Ruh, Stuttgart, 1986, p. 286-99, 315-17. – M. Damiata, *Pietà e storia nell' « Arbor vitae » di U. da C.*, Florence, 1988. – G.L. Potestà, *Ideali di santità secondo U. da C. ed Angelo Clareno*, dans *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno Intern. della Società Intern. di Studi Francescani*, Assise-Pérouse, 1989, p. 105-37.

F. Callaey, *L'influence et la diffusion de l'Arbor vitae de U. de C.*, RHE, t. 17, 1921, p. 533-46. – E. Blondeel, *L'influence d'U. de C. sur les écrits de S. Bernardin de Sienne*, CF, t. 5, 1935, p. 5-44 ; *Encore l'influence d'U. de C. sur les écrits de S. Bernardin de Sienne, ibid.*, t. 6, 1936, p. 57-76. – A. Grion, *Santa Caterina da Siena. Dottrina e fonti*, Brescia, 1953. – R. Rusconi, *La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*, dans *Picenum Seraphicum*, t. 12, 1975, p. 63-137. – K. Ruh, *Hubertinus von Casale*, dans *Verfasserlexicon*, t. 4, Berlin-New York, 1983, p. 211-19. – R. Belladona, *Bernardino Ochino's Fourth Dialogue (Dialogo del Ladrone in croce) and Ubertino da Casale's « Arbor vitae » : Adaptation and ambiguity*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 47, 1985/1, p. 125-45.

2° *Œuvres 2°-6°.* – F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, ALKGM, t. 2, 1886, p. 353-416 ; t. 3, 1887, p. 1-195. – A. Heysse, *U. de C. Opusculum « Super tribus sceleribus »*, AFH, t. 10, 1917, p. 103-74. – Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928 (réimp. anast. avec bibliographie mise à jour par M. d'Alatri et S. Gieben, coll. *Bibliotheca Seraphico-Capuccina* 29, Rome, 1982), p. 432-75. – E. Müller, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster, 1934, p. 236-86. – A. Heysse, *Anonymi spiritualis responsio « Beatus vir » contra « Abbreviaturam communitatis »*, AFH, t. 42, 1949, p. 213-35. – G. Fussenegger, *Relatio commissionis in Concilio Viennensi institutae ad decretalem « Exivi de paradiso » praeparandam*, AFH, t. 50, 1957, p. 145-77. – G.L. Potestà, *Storia ed escatologia*, p. 178-90.

3° *Œuvres 7°-9°.* – C.T. Davis, *Le pape Jean XXII et les Spirituels. Ubertin de Casale*, dans *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324*, coll. *Cahiers de Fanjeaux* 10, Toulouse, 1975, p. 263-83. – G.L. Potestà, *Marsilio e Ubertino da Casale*, dans *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, t. 6, 1980, p. 449-66. – C.T. Davis, *Ubertino da Casale and his conception of « altissima paupertas »*, dans *Studi Medievali*, 3e s., t. 22, 1981, p. 1-56. – M. Damiata, *Ubertino da Casale : ultimo atto*, dans *Studi francescani*, t. 86, 1989, p. 279-303.

DS, t. 1, col. 570, 1266 ; – t. 2, col. 590, 916, 1028, 2087-88 ; – t. 3, col. 742 ; – t. 4, col. 660, 707, 1954, 1956 ; – t. 5, col. 1168, 1185, 1187, 1251, 1251, 1296, 1306 *passim*, 1319-27 *passim*, 1338-39, 1343, 1349, 1352, 1355-56, 1360-61, 1364, 1367-71 *passim*, 1440 ; – t. 6, col. 319, 327,

769 ; – t. 7, col. 211, 351, 877, 1082, 1087, 2216, 2221-22, 2226, 2327 ; – t. 8, col. 22-23, 311-12, 329, 1118-20, 1197, 1286, 1309-10 ; – t. 9, col. 307, 493, 632, 692, 1060 ; – t. 10, col. 273, 337, 455, 771 ; – t. 11, col. 687, 753, 760, 1047 ; – t. 12, col. 330, 332, 879 ; – t. 13, col. 685.

Gian Luca Potestà.

UDALRIC. Voir Ulrich.

UDEMANS (Godfried C.), calviniste, † 1649. Voir DS, t. 12, col. 773.

UGARTE (Michel), augustin récollet, 1850-1898. – Né à Urbiso (Alava, Espagne) le 29 septembre 1850, Miguel Ugarte entra à seize ans au noviciat de Monteagudo (Navarre) chez les Augustins récollets. Il fit profession le 29 juillet 1868. Après trois années d'études théologiques (1868-1871), il devient aussitôt lecteur de théologie dogmatique (1871-1874), puis maître des novices (1876-1879). Ensuite il est aux Philippines, dirigeant diverses paroisses, secrétaire du provincial (1882-1888) et chroniqueur de la province (1885-1888). En 1891, il revient en Espagne et y occupe la chaire de théologie morale au théologat de Marcilla. C'est là et dans cet office que la mort le surprend, le 28 mai 1898.

Ugarte manifesta très jeune ses talents ; il fut infatigable au travail et bien enraciné dans sa vocation. Il semble avoir été le plus jeune professeur de théologie et maître des novices de toute l'histoire de son Ordre. A coté de ses occupations, il a trouvé le temps de collaborer fréquemment à divers organes de presse et de rédiger un gros ouvrage de type spirituel, sans compter ce qui de ses écrits est resté inédit. Cette œuvre n'a guère été étudiée, mais on peut dire avec sécurité qu'Ugarte accorde toute sa confiance aux pratiques ascétiques et dévotionnelles de son temps.

A côté de ses publications fréquentes dans la presse de Manille et de Pampelune, Ugarte a publié d'abord une présentation du travail missionnaire de ses confrères aux Philippines (dans *Revista Agustiniana*, t. 11, El Escorial, 1886 ; reproduit dans *Guía de Filipinas*, Manille, 1886, p. 157-76) ; ensuite ont paru les deux gros volumes (plus de treize cents pages) de son *Retiro santo, muy útil para toda clase de personas, pero acomodado principalmente para religiosos y curas párrocos* (Manille, 1887). Cet ouvrage offre tout ce qui est nécessaire, et au-delà, pour une retraite de dix jours, aussi bien au directeur qu'au retraitant.

Chaque jour est occupé par 5 ou 6 méditations, autant de lectures spirituelles ou de conférences, des indications pour la visite au Saint-Sacrement, un chemin de croix et trois examens de conscience. Dans les premières pages, on trouve exposées les attitudes fondamentales du retraitant : silence extérieur et recueillement intérieur, disponibilité aux motions de la grâce, présence continuelle à Dieu, obéissance au directeur. La journée de retraite commence entre 4 h. 30 et 5 h. pour se terminer entre 21 et 22 h. Quatre modèles d'horaire journalier sont proposés (t. 1, p. 33-37)

Parmi les inédits (aux Archives des Augustins récollets de Marcilla, Navarre) : *Un viaje a Filipinas en 1879* (45 p. in-4°) ; – *El corazón divino de Jesús docente o serie de lecciones utilísimas para excitar el amor de ese corazón deífico, distribuidas en todos los días del año* (2 vol. in-4° de plus de 500 p. chacun) ; – 3 vol. sur la dévotion au Sacré-Cœur ; – un vol. sur des questions canoniques et morales.

F. Sábada, *Catálogo de los agustinos recoletos de Filipinas*, Madrid, 1906, p. 611-12. – I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 251-55. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca... de la orden de S. Augustín*, t. 8, Madrid, 1931, p. 29-30. – J. García, *Bibliografía agustino-recoleta*, t. 3, p. 396-99 (aux Archives générales des Augustins récollets, à Rome).

Angel Martínez Cuesta.

UGOLANI (Joseph Marie), barnabite, 1637-1726. – Né à Crémone en 1637, fils du marquis Giovan Francesco Ugolani et de Francesca Raimondi, Giuseppe Maria reçut sa formation humaniste et philosophique au collège des Jésuites de Parme. En 1656, il entra chez les Barnabites dans sa ville natale. Après son noviciat à Monza, il émit ses vœux le 16 septembre 1657, puis fit sa théologie à Milan et fut ordonné prêtre le 23 septembre 1662.

Destiné à la prédication pour laquelle il montrait du talent, il fut d'abord envoyé à Casalmaggiore (Crémone), puis en 1671 à Bologne où il commença à être connu et publia ses premières œuvres. Au chapitre général de 1674, il fut élu supérieur à Spolète, mais bientôt, à la demande du cardinal Vidoni, il fut transféré à Crémone, d'abord comme vice-supérieur, puis comme supérieur (1677). En 1680 il fut destiné à Monza comme prédicateur et directeur spirituel de divers monastères. Il propagea la dévotion au Christ crucifié et fut habituellement le prédicateur de la procession du vendredi saint.

Vers la fin du siècle, atteint de graves infirmités, Ugolani ne put plus prêcher. Il fut transféré à la maison mère de Saint-Barnabé à Milan et s'occupa des gentilhommes de l'Oratorio della Presentazione tout en continuant de composer ses ouvrages qui utilisaient ses prédications antérieures. Il mourut à Milan le 9 janvier 1726.

Voici ses ouvrages imprimés : *Piscina del Purgatorio*, Bologne, 1672 (1675 ; Plaisance, 1689). – *Piscina della Passione di Cristo*, Bologne, 1672. – *Avvento*, Milan, 1688. – *Prediche annuali per tutte le domeniche e feste*, Milan, 1695. – *Modo di adorare con frutto avanti al Crocifisso le cinque sue sacratissime piaghe*, Milan, 1705 (1711). – *Invito alle anime divote di meditare ed adorare le cinque sacratissime piaghe del nostro Redentore*, Milan, 1711.

La doctrine d'Ugolani ne brille pas d'une synthèse théologique personnelle ni de particulières intuitions spirituelles. Avec le goût baroque caractéristique de son temps, il veut « pousser à l'admiration et à la dévotion ». Sa culture, plus que biblique et théologique, est humaniste et patristique ; il utilise beaucoup la mythologie, l'histoire civile, les conciles ; l'hagiographie médiévale et contemporaine lui fournit une mine de miracles auxquels il attribue l'importance des faits dogmatiques. Sa rhétorique est plus profane que sacrée. Dans ses dernières œuvres son style devient plus simple, proche de la conversation familière, et son intention n'est plus d'émerveiller, mais d'édifier au sens premier de ce mot.

La *Piscina del Purgatorio* est le plus caractéristique de ses premiers ouvrages. L'image évangélique de la piscine de Siloé, avec ses malades attendant leur guérison, figure le purgatoire et ceux qui y attendent leur libération. Les dix discours développent chacun une seule idée : la peine de la damnation, l'amour qui aiguise la souffrance, l'impossibilité de mériter, les suffrages, la peine du sens, le désir de Dieu, etc.

La *Piscina della Passione* reprend l'image de la piscine de Siloé, dont les cinq portiques figurent les cinq plaies du Christ (interprétation provenant de saint Antoine de Padoue). La dévotion aux cinq plaies fut chère à Ugolani et il la propagea durant toute sa vie. L'ouvrage amplifie rhétoriquement tous les passages de la Passion présentant un rapport possible avec la piscine de Siloé, dans le but d'exciter à une vraie dévotion pour le Christ ; mais celle-ci est présentée davantage comme une compassion que comme l'engagement à l'imiter et le suivre.

Une thématique presque semblable est reprise dans le *Modo di adorare,* destiné à aider l'adoration privée de la croix. L'*Invito alle anime divote* s'insère à la suite de l'invitation faite par Clément XI aux peuples chrétiens d'adorer les plaies du Christ en faveur des besoins de l'Église (8 janvier 1711) ; les cinq discours de l'ouvrage sont surtout un florilège d'épisodes tirés de l'hagiographie et des chroniques des Ordres religieux pour montrer que la dévotion au Crucifié produit la persévérance et une plus grande intériorité.

La spiritualité d'Ugolani s'adresse plus au cœur qu'à l'esprit ; elle appelle surtout à l'amour du Christ et de sa Mère. Ses sources préférées sont le *Cantique des Cantiques,* saint Bernard et saint Bonaventure, les grandes saintes et, bien sûr, les interventions surnaturelles qu'il accueille sans critique. Cette spiritualité simple, axée sur la dévotion, explique le succès de ses prédications et de son activité pastorale.

Ignazio Pica, *Il culto di Maria presso i Chierici Regolari di S. Paolo Barnabiti,* Rome, 1909, p. 28-29. – L. Levati et I. Clerici, *Menologio dei Barnabiti,* t. 1, Gênes, 1932, p. 87-92. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti,* t. 4, Florence, 1937, p. 90-91.

Giuseppe M. Cagni.

UGONI (Alexis), bénédictin, 16e siècle. – Né à Brescia, baptisé sous le prénom de Flavio, Ugoni entra dans l'Ordre de saint Benoît et fit sa profession monastique à l'abbaye Sainte-Euphémie de Brescia le 25 ou 26 juillet 1526. Homme érudit et attaché à l'observance du Mont-Cassin, il exerça l'abbatiat en divers monastères ; il décéda étant abbé de Saint-Pierre de Saviliano (Piémont).

Son activité littéraire révèle un moine nourri des sources classiques, profanes et théologiques ; de fréquentes citations bibliques émaillent son discours sans marquer sa pensée du message biblique. Du point de vue de l'histoire de la spiritualité, son œuvre principale est un *De solitudine dialogus* (Venise, 1545), d'une centaine de folios non paginés. Il s'agit d'une conversation se déroulant à Venise, non loin de l'abbaye Saint-Georges, entre Lisippus, Eudoxus et Tales. L'argument de la discussion est le suivant : « Quid sit virtus, et an sapiens qui secundum virtutem vivere studet magis sibi eligere debeat solitudinem quam societatem ». On commence donc par discuter de ce qu'est la vertu, à l'aide d'Épicure, des Stoïciens, de Socrate et de Platon, des Péripatéticiens, etc. Ayant écarté successivement les plaisirs, la vie selon la nature et celle selon la raison, on en revient à distinguer la philosophie et la sagesse (à l'aide de Plotin et de Cicéron). Dès lors, la discussion s'oriente vers la définition du Souverain Bien, à l'image de quoi il convient de vivre. Les Pères du désert et saint Benoît sont un moment évoqués. Mais la discussion s'achève sur le choix d'une triple solitude, celle du repos nocturne, celle du lieu de vie, celle de l'esprit, qui permet surtout, semble-t-il, de vaquer en paix à la culture des lettres : « Otium sine literis mortem esse et vivi hominis sepultura ». Cependant il est clairement souligné que « Solitudo loci studiosis ac sapienti soli pronenda est, ita tamen ut, cum necesse fuerit, de illa exeat... pro patria, ... pro amicis ». On le voit, les dimensions proprement spirituelles de ce dialogue sont assez restreintes.

Autres essais : *De maximis Italiae atque Greciae calamitatibus dialogus,* Venise, 1559. A ce traité est joint *De Christi pace atque civili concordia ad nobiles Brixianae urbis cives,* qui manifeste l'attention d'Ugoni pour les problèmes politiques et sociaux de son époque, en une perspective chrétienne. – Ne semblent pas avoir été diffusés deux travaux dédiés au cardinal Réginald Pole : *De dignitate atque praestantia reipublicae casinensis* et *Ad eumdem cardinalem Polum epistola.* – Durant le concile de Trente, il rédigea une *Ad abbates S. Benedicti in Concilio Tridentino congregatos, ex Italia milites Christi, epistola.* – De caractère occasionnel sont : *Epitaphium in obitu Basilii Leonis Mantuani* et *Consolatoria ad amicum in morte uxoris.*

A. Possevin, *Apparatus sacer,* t. 1, Venise, 1606, p. 46. – M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis,* t. 1, Assise, 1731, p. 5-9. – J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît,* Bouillon, t. 3, 1778, p. 213. – G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia nell'epoca moderna,* Rome, 1968, p. 254, 397.

Réginald Grégoire.

ULEANA (Jean-Grégoire de Jésus-Marie), augustin déchaussé, † 1670. – Giovanni Gregorio di Gesù Maria est un religieux augustin de la congrégation des Déchaussés d'Italie. La majeure partie des charges qu'il eut dans son Ordre apparaissent dans les titres de ses œuvres, écrites entre 1645 et 1665. Les bibliographes les mieux informés disent qu'il était de la famille des Uleana de Calabre et l'appellent « napolitano » à cause du long séjour qu'il fit en cette ville ou parce que c'est là qu'il fit sa profession religieuse. En 1651, il figurait comme *Maestro* du Collège général et visiteur général de sa congrégation, ainsi que comme théologien de la *Propaganda Fide.* En 1661, il est définiteur général de son Ordre sans quitter l'enseignement à la *Propaganda Fide.*

Il devait avoir un véritable talent et une belle renommée de prédicateur, puisqu'une bonne partie de ses œuvres eut pour origine les sermons qu'il prêcha dans l'église San Petronio de Bologne et dans la cathédrale de Milan. Il fut aussi professeur de théologie scolastique et morale et les registres le présentent comme un religieux fidèle qui aimait soulager les malades et les infirmes. Il mourut en 1670 au couvent de sa congrégation à Neri ; il était alors définiteur général.

Uleana publia un commentaire exégético-ascétique des chapitres 18-19 de saint Jean, donc sur la Passion du Seigneur. Les trois premiers épisodes commentés, parus sous le titre général de *Letture sopra la Passio di S. Giovanni* (Bologne, 1645), portaient respectivement le titre de : *Orto di Getsemani* ; *Tribunale di Anna* ; *Tribunale di Caifas.* Ils furent tous prêchés dans San Petronio de Bologne et furent publiés dans cette ville. La quatrième partie de l'œuvre, qui lors de sa première édition portait le titre de *Pretorio di Pilato, tribunale dei gentili,* fut prêchée dans la cathédrale de Milan et fut éditée en deux volumes à

Messine en 1656. Ces deux volumes parurent cinq ans plus tard sous un titre un peu plus long : *Divinità ed innocenza di Giesù Christo, manifestata nel pretorio de Pilato, tribunale dei gentili,* Rome, 1661.

La fin de la Passion du Christ est commentée sous le titre : *Ultima scuola di sottigliezza christiana fatta nel calvario da Giesù nella catedra della croce, divisa in sette letture, con sette parole interpretate nel duomo di Milano,* 2 vol., Naples, 1651. On le voit, les différents volumes de ce commentaire n'apparaissent pas dans un ordre strictement chronologique, comme en avertit l'auteur dans le prologue de l'un d'entre eux.

Les bibliographes augustins signalent aussi une *Prattica di ben morire,* Naples, 1652, qui n'a rien à voir avec l'*Arte di ben morire,* Rome, 1609, du carme déchaux Jean de Jésus-Marie. Le fait que le catalogue manuscrit des imprimés de la Bibliothèque Angélique de Rome ait inscrit cet *Arte* parmi les œuvres de notre augustin a causé quelque confusion chez les bibliographes.

Uleana écrivit aussi *De ultimo instanti hominis, et primo instanti animae a corpore separatae, de hiis quae fiunt in illo instanti et praesertim de iudicio particulari,* Naples, 1669.

Comme les titres des œuvres l'indiquent, Uleana cultiva deux thèmes fondamentaux : la Passion du Christ et la mort du chrétien. Mais il faut avouer que l'auteur brille plus comme professeur et exégète que comme auteur ascétique et spirituel. Ses écrits font grand usage des auteurs grecs et latins, anciens et modernes, faisant ainsi preuve d'une grande érudition. Le professeur qu'il était présenta la plus grande partie de ses œuvres sous forme de leçons ; la *Divinità ed innocenza...* est composée de 49 leçons et *Ultima scuola di sottigliezza...* n'en a pas moins de 77. Dans ce dernier écrit, chaque leçon se termine par un bref soliloque et quelques considérations pieuses.

S'il se montre érudit, Uleana est peu critique. Par exemple, dans le tome 2 de l'*Ultima scuola,* il raconte l'histoire apocryphe de la Samaritaine et son martyre présumé en l'an 60, d'après les commentaires de Vivar dans le *Chronicon* apocryphe du Pseudo Lucius Dexter.

En résumé, la spiritualité de cet auteur était plus dans les thèmes abordés que dans leur exposition, laquelle oscille entre la leçon magistrale du professeur et le sermon du prédicateur. Il destinait ses écrits à tous les chrétiens en général, mais spécialement aux prédicateurs.

N. Toppi, *Biblioteca Napoletana,* Naples, 1678, p. 147. – J.F. Ossinger, *Bibliographia Augustiniana,* Ingolstadt, 1768, p. 465. – Coelestinus Tani ab Annunciatione, *Commentaria episcoporum et scriptorum Ordinis Eremitarum Discalceatorum S. P. Augustini,* Rome, 1881, p. 115-16. – D.A. Perini, *Bibliographia Augustiniana,* t. 4, Florence, 1937, p. 30-31.

Carlos Alonso.

ULENBERG (Gaspard), prêtre, 1548-1617. – Né le 24 décembre 1548 (calendrier julien) de pieux parents luthériens, à Lippstadt (Westphalie), Kaspar Ulenberg étudia d'abord à Lippstadt et à Soest auprès de Bernard Orestes et acquit une très bonne connaissance des langues anciennes. Avec son professeur il gagna Brunswick en 1567, puis alla s'installer à Wittenberg en 1569, où il se consacra à l'étude des textes de Luther. Ses études achevées, il fut professeur à Lunden en 1570-71 et se fit disciple de Mathias Flacius Illyricus (1520-1570).

En 1571 Ulenberg partit pour Cologne où il se convertit au catholicisme romain. *Magister artium* en 1574, il enseigna en 1575, puis fut ordonné prêtre l'année suivante. A partir de 1577 il exerce ses fonctions sacerdotales à Kaiserswerth, en des années troublées par l'apostasie de l'archevêque Gebhard II Truchsess. De 1583 à sa mort, Ulenberg vécut à Cologne, d'abord (jusqu'en 1594) comme prêtre à la paroisse Saint-Cunibert ; selon le vœu du chapitre, il prêcha longtemps sur les Psaumes à la cathédrale. Dans son testament il s'opposera à ce qu'on publie ces sermons. Puis, jusqu'en 1611, il est régent à Saint-Laurent, foyer d'étudiants. En même temps, il est recteur de l'université pour les années 1610-12, et de 1605 à 1617 curé de la grande paroisse Sainte-Colombe. Il y meurt, très regretté, le 15 février 1617. Son premier biographe, Meshov, lui décerne le titre de « pastor vigilantissimus ».

Les divers aspects de l'œuvre publiée d'Ulenberg lui donnent une place respectable parmi les artisans de la vie chrétienne catholique dans la vallée du Rhin, mais aucun de ses ouvrages n'est directement spirituel. Son premier travail important veut s'opposer au psautier français de Calvin (Strasbourg, 1539 ; Genève, 1562) ; Ulenberg traduit, transpose sous forme de cantiques et met en musique (en partie lui-même) le livre des Psaumes : *Die Psalmen Davids in allerlei deutsche gesangsreimen gebracht* ; cette traduction resta populaire jusqu'au 19e siècle, bien qu'elle ne soit pas un chef-d'œuvre. Ses contemporains l'estimèrent, tel Conrad Hagius Rintelius, le musicien de la cour de Juliers. Elle permettait au peuple un accès aisé à la prière des Psaumes.

Les éditions de 1582 et 1585 furent suivies d'une autre en 1603, qui donne des harmonisations à plusieurs voix, œuvres de Rintelius, de Roland de Lassus, de son fils Rodolphe et de Siger Pauli. Les cantiques d'Ulenberg furent en faveur auprès des congrégations mariales jusqu'au 19e siècle. Le *Gotteslob,* recueil catholique de cantiques allemands, conserve dans son édition de 1975 divers cantiques d'Ulenberg : les n. 265 et 566 (d'après les *Ps.* 117 et 24 ; textes et mélodies de notre auteur), le n. 293 (texte seul) et les mélodies des n. 456, 462, 553 et 635.

La première édition comprenait aussi un catéchisme : *Kurtzer bericht der gantzen christlichen catholischen religion...* (imprimé à part en 1626) ; on y trouve le Credo, l'explication des dix commandements, des sept sacrements, du Pater, ainsi que des principaux péchés et des vertus opposées. L'accent apologétique est net, tout comme d'ailleurs l'orientation vers la pratique d'une vie de foi, d'espérance et de charité. Le catéchisme d'Ulenberg n'a pas excercé une influence notable, semble-t-il.

En 1586, il fit imprimer un commentaire des psaumes de la pénitence : *Einfeltige erklerung der sieben buspsalmen, aus der alten heiligen väter und dieser zeit catholischen lehrer schrifften treulich gezogen...* Après la traduction littérale, suit un commentaire destiné à aider à la prière. En 1591, l'ouvrage fut publié, quelque peu modifié, en latin. Ulenberg le destinait à ses paroissiens.

La troisième contribution importante d'Ulenberg est sa traduction allemande de la Bible ; il la commença à la requête de l'archevêque de Cologne Ferdinand de Bavière en 1614 et y usa ses dernières forces. Il utilisa celle du dominicain J. Dietenberger,

faite sur la base de la Vulgate. Elle fut imprimée après sa mort (*Sacra Biblia,* Cologne, 1630) par ses collaborateurs J. Hutter, A. Schulcken et surtout H. Franken-Sierstorpff. On compte une cinquantaine d'éditions. Celle de Mayence, 1662, remanie quelque peu le texte et est à l'origine du nom de Bible de Mayence, qu'on donne habituellement à la traduction d'Ulenberg. Elle fut jusqu'au 18e siècle la traduction la plus utilisée par les catholiques (cf. TRE, t. 6, 1980, p. 274).

Dans le domaine spirituel, Ulenberg, publie la traduction de deux traités latins de Thomas a Kempis, la *Vallis liliorum* et le *De paupertate, humilitate et patientia, sive de tribus tabernaculis* (*Zwey andechtige büchlein des... Th. von Kempen, das eine der lilgenthal, das ander von dreyen hütten...,* Cologne, 1586), pour les Prémontrés de Lilienthal, près de Malines, dont l'abbaye avait été détruite. Pour aider malades et mourants il donne un *Trostbuch für die kranken und sterbenden, oder bericht, wie man die kranken und sterbenden ermanen, auffrichten, stercken...* (Cologne, 1590).

Dans le domaine de l'apologétique et de la controverse signalons seulement les *Graves et iustae causae cur catholicis in communione veteris eiusque veri christianismi... permanendum sit...* (Cologne, 1589 ; etc. En allemand, Cologne, 1589), une *Summaria descriptio* (Cologne, 1590) d'une discussion théologique avec le calviniste J. Badius von Rödinden (les 10-11 avril 1590), et les deux volumes de l'*Historia de vita, moribus, rebus gestis... praedicantium lutheranorum, Doct. M. Lutheri, Ph. Melanchtonis, M. Flacii Illyrici, G. Maioris et A. Osiandri* (2 vol., éd. par A. Meshov, Cologne, 1622 ; trad. allemande, 2 vol., Mayence, 1836-37).

Solzbacher qualifie Ulenberg de pasteur estimable et estimé, de prédicateur à la parole puissante, d'écrivain maîtrisant bien sa langue, de théologien controversiste, enfin de bon éducateur et organisateur.

A. Meshov, *De vita, moribus et obitu... Caspari Ulenburgii,* Cologne, 1638. – ADB, t. 39, 1895, p. 181-83. – Hurter, t. 3, 3e éd., 1907, col. 439-41. – J. Solzbacher, *Kaspar Ulenberg, eine Priestergestalt aus der Zeit der Gegenreformation,* Münster, 1948, 82 p. – J. Overath, *Untersuchungen über die Melodien des Liedpsalters von K.U.,* Cologne, 1959. – J. Overath et J. Solzbacher, *Liedpsalter nach K.U.,* Düsseldorf, 1962. – A. Lohmann, *33 Psalmlieder des K.U.,* Fribourg/Br., 1963, 45 p. – LTK, t. 10, 1965, col. 451.

Constantin Becker.

ULLATHORNE (William Bernard), osb, évêque, 1806-1889. – Bénédictin, évêque (dans une situation catholique changeante en Angleterre), controversiste, mais écrivant aussi sur d'autres sujets, Ullathorne descendait de saint Thomas More.

Il est né dans l'East Riding du Yorkshire, dans une famille de fermiers catholiques vigoureux. Il fut d'abord marin, mais après trois ans il retourna chez lui et décida alors d'entrer chez les Bénédictins, qui ont toujours joui d'un respect certain en Angleterre. Il choisit l'abbaye de Downside où il fut ordonné prêtre le 24 septembre 1831. Il se porta volontaire pour la mission d'Australie et en fut nommé vicaire général.

Il était plein de zèle pour les condamnés qu'à cette époque l'Australie recevait en grand nombre ; beaucoup étaient envoyés pour des raisons politiques. Il commença aussi à écrire. Son premier écrit sur son arrivée à Sydney était plutôt de controverse ; un peu plus tard il écrivit *Use and Abuse of the Sacred Scripture, as exhibited in the discipline and practice of the Protestant and Catholic communions,* 1834. En 1837 il publia *The Catholic Mission in Australasia,* où il attaquait le système qui envoyait en Australie tant de condamnés. Cet écrit suscita beaucoup d'hostilité dans le pays et rien ne changea. Ullathorne écrivit alors *The Horrors of Transportation,* 1838 ; *Reply to Judge Burton,* 1840. En 1840, ce champion de la justice sociale retourna en Angleterre.

Ullathorne fut alors nommé à la mission de Coventry, où il travailla à l'établissement de l'Église avec la Mère Margaret Hallahan, personnalité marquante dans la vie religieuse de l'époque (elle fonda plus tard le couvent dominicain de Stone et la vie religieuse dominicaine féminine en Angleterre). Ullathorne lui resta attaché toute sa vie ; il écrivit la préface de sa biographie. Peu après, il fut appelé dans le gouvernement de l'Église. L'Angleterre n'avait pas alors de hiérarchie ; elle était administrativement divisée en vicariats apostoliques. Ullathorne fut nommé au vicariat de l'Ouest en 1846 ; il avait refusé une nomination aux sièges de Hobart Town, Adelaïde et Perth en Australie. Il fut transféré au District central en 1848.

Deux grands projets ecclésiastiques mobilisèrent l'intérêt et l'activité d'Ullathorne : l'établissement de la hiérarchie en Angleterre, en 1850, et le premier concile du Vatican en 1870.

Il soutint le cardinal Wiseman dans les négociations qui aboutirent à l'établissement de la hiérarchie ; il brava la tempête qui se leva immédiatement en Angleterre et qui provoqua un Acte du Parlement, *The Ecclesiastical Titles Act* (1851), l'une des curiosités de la législation britannique. Cet *Act* interdisait formellement, sous peine d'amende, aux prélats catholiques, de porter des titres à l'intérieur du Royaume-Uni. L'*Act* fut, dès le début, lettre morte et fut abrogé par un *Act* similaire en 1871. Newman, quant à lui, ne voulait pas à cette époque la restauration de la hiérarchie, par manque de candidats convenables à l'épiscopat : « Nous voulons de la théologie, non des évêques ». Plus tard, Ullathorne écrivit un rapport sur cet événement : *History of the Restoration of the Catholic Hierarchy in England,* 1871. Il était alors évêque de Birmingham.

Le concile du Vatican fut l'occasion d'une nombreuse correspondance d'Ullathorne à partir de Rome. Son biographe, Cuthbert Butler, utilisa tellement ces lettres dans la composition de son ouvrage sur le concile qu'elles en furent dites l'épine dorsale. Quoiqu'il fût ultramontain, Ullathorne garda son indépendance.

Ullathorne et Newman étaient liés d'amitié, malgré les différences de leurs tempéraments et autres divergences. Newman écrivit en confidence à l'évêque, durant le concile, expliquant son intérêt pour une possible définition de l'infaillibilité. Il dit clairement qu'il l'accepterait, mais craignait qu'un groupe d'extrémistes ne veuille la pousser trop hâtivement. Malheureusement, Ullathorne montra la lettre à deux autres évêques qui, l'ayant eue pour quelques heures seulement, la copièrent et la donnèrent à la presse. Newman était embarrassé, mais aussi soulagé, car il voulait que son point de vue fût connu. Pie IX en fut mécontent.

Resté profondément attaché à saint Benoît, Ullathorne mourut le jour de sa fête, le 21 mars 1889.

Ullathorne publiait volontiers ses opinions sur des questions controversées d'actualité. En février 1851, il écrivit dans le *Times* une lettre adressée au Premier

Ministre britannique, Lord John Russel, sur l'*Ecclesiastical Titles Bill* (au sujet des titres ecclésiastiques) ; une autre fois, il traita des objections d'un autre Premier Ministre, W. E. Gladstone, *Mr. Gladstone's Expostulation Unravelled,* 1875 ; il écrivit aussi sur des sujets religieux qui pesaient sur l'esprit du public, *Plea for the Rights and Liberties of Religious Women,* 1851, *Address on Catholic Education,* 1869. Dans des lettres pastorales, il traita du concile du Vatican, avant et après cet événement, et il publia un commentaire intitulé : *The Dollingerites, Mr. Gladstone and Apostates from the Faith.*

Ullathorne écrivit aussi de petits ouvrages sur les pèlerinages de La Salette et de Subiaco. Il publia des conférences sur la vie conventuelle et un mémoire d'un évêque australien, Wilson Hobart, de Hobart Town. Il publia aussi une série d'écrits plus courts : *Doctrinal Letters,* 1875, *Ecclesiastical Discourses,* 1876.

D'un genre différent, son ouvrage *The Immaculate Conception of the Mother of God,* que Newman recommanda à E.B. Pusey dans sa fameuse Lettre, défend cette doctrine mariale et la situe dans son contexte théologique ; paru un an après la définition du dogme il fut traduit en français et en allemand.

Ullathorne publia entre sa soixante quatorzième et sa quatre vingtième année trois ouvrages substantiels : *The Endowments of Man,* 1880 ; *The Groundwork of the Christian Virtues,* 1882 ; *Christian Patience,* 1886. Le premier est une sorte d'anthropologie chrétienne appuyée par des citations des Pères (Ullathorne avait une grande dévotion aux Pères, mais il lisait le grec en version latine) ; le deuxième, une étude détaillée sur l'humilité, est réputé le meilleur ouvrage sur le sujet ; le troisième est un essai visant à faire pénétrer la patience dans la vie chrétienne de ses lecteurs.

L'auteur décrit ainsi ses propres ouvrages : « Le premier volume, *The Endowments of Man,* établit les fondations doctrinales de la vertu chrétienne. Le second, *The Groundwork of the Christiant Virtues,* traite surtout de l'humilité chrétienne comme étant le fondement des autres vertus. Le troisième traite de la patience chrétienne comme étant la force positive et le pouvoir disciplinaire de l'âme. La vertu souveraine de charité est expliquée tout au long des trois volumes. Dans la rédaction du dernier volume, l'auteur a trouvé beaucoup moins de secours chez les Pères de l'église et les grands écrivains spirituels que pour les deux premiers. En général, ils ont limité leurs instructions à cet aspect de la vertu exercée par la souffrance, et seulement un petit nombre d'entre eux, comme Zénon, Tertullien, Grégoire le Grand, Bonaventure et Catherine de Sienne, ont traité de l'aspect le plus important de la vertu qui donne force et discipline à toutes les puissances intellectuelles et morales ainsi que la perfection à toutes les autres vertus ». Annonçant le troisième volume comme étant son ouvrage le plus important, il le dédia à Newman, devenu cardinal.

Personnage original, Ullathorne écrivit son *Autobiography* ; une première rédaction en 1868 fut révisée peu de temps avant sa mort. Cette révision fut publiée en 1891, ainsi que ses *Letters.*

M.F. Glancey, *Characteristics from the Writings of Archbishop Ullathorne,* Londres, 1889. – C. Butler, *The Life and Times of Bishop Ullathorne,* 2 vol., 1926 ; *The Vatican Council, The Story told from inside in Bishop Ullathorne's letters,* 2 vol., Londres, 1930. – M. Trevor, *Newman. The Pillar of the Cloud,* Londres, 1962 ; *Newman Light in Winter,* 1963. – S. Dessain, *John Henry Newman,* Londres, 1966. – Vies de Wiseman, Manning et Mère Margaret Hallahan. – T. Cooper, *Ullathorne,* DNB, t. 20 (reprint 1917), p. 19-21. – NCE, t. 14, 1967, p. 377-78.

DS, t. 1, col. 651-52, 657, 1435, 1689 ; t. 2, col. 1114 ; t. 3, col. 653, 1610 ; t. 5, col. 7 ; t. 7, col. 1181 ; t. 11, col. 175 ; t. 12, col. 470.

Michael O'Carroll.

1. ULRICH DE CLUNY/ZELL, bénédictin, † 1093. – Né à Ratisbonne vers 1018, d'origine noble, Ulrich est introduit très jeune à la cour de l'empereur Henri le Noir. Il séjourna ensuite auprès de son oncle l'évêque de Freising qui l'ordonna diacre et l'établit comme prévôt de son église. Après un voyage avec l'empereur en Italie, puis un pèlerinage en Terre Sainte, suivi d'un séjour à Rome, il revêt l'habit monastique à Cluny en 1052. L'abbé Hugues (DS, t. 7, col. 874-75) le fait ordonner prêtre et le nomme confesseur de la communauté. Comme il était allemand d'origine, il est bientôt envoyé dans les régions germaniques pour diverses fondations monastiques. De retour à Cluny en 1080, il est à nouveau chargé d'une fondation à Grüningen en Brisgau. Le lieu ne se prêtant guère à un monastère, il s'établit en 1087 à Zell dans la Forêt-Noire. Il se trouvait ainsi à une centaine de kilomètres seulement d'Hirsau dont l'abbé Guillaume (DS, t. 6, col. 1210-12) était son ami.

C'est à la demande de celui-ci qu'il rédigera les *Antiquiores consuetudines monasterii cluniacensis.* Utilisant des coutumiers antérieurs, Ulrich a divisé son coutumier refondu en trois livres. Le premier sur l'Office divin fournit d'intéressantes indications sur la psalmodie, la nature et l'ordre des prières liturgiques, les cérémonies et rites à observer dans la célébration des saints mystères. Le second livre, destiné aux novices, traite tout particulièrement du silence monastique et de l'utilisation de signes pour se faire comprendre. Un dernier livre concerne les officiers du monastère. Au sacristain il est demandé d'entourer du plus grand respect la préparation du sacrifice de la messe. Mieux articulé que les précédents, le coutumier d'Ulrich allait s'imposer comme le coutumier officiel pour les monastères clunisiens. Guillaume d'Hirsau s'en servira tout en l'adaptant à certains usages allemands. Par son travail de compilation Ulrich se trouvera à l'origine d'un important mouvement de réforme monastique.

D'après son biographe, le prieur de Zell entretint une large correspondance dont rien ne nous est conservé. Il y blâmait les moines lâches et les négligents, mais était plein d'encouragements pour les fidèles et les zélés qui se conformaient aux observances monastiques.

Auprès de Zell, Ulrich fonda un monastère de moniales à Bollschweiz. En 1091, il devint complètement aveugle et dut renoncer à toutes ses fonctions pour s'appliquer plus intensément à l'oraison et à la psalmodie. Il mourut à Zell le 14 juillet 1093. Il jouit d'un certain culte dans quelques lieux de Suisse et d'Allemagne, et est mentionné au martyrologe le 10 juillet. Le monastère de Zell prit dans la suite le nom de Saint-Ulrich.

Antiquiores consuetudines monasterii cluniacensis, PL 149, 635-778.

Vita Ulrici (BHL 8369-70) : AS, *Juillet,* t. 3, Anvers, 1723, p. 159-70 ; MGH *Scriptores,* t. 12, 1856, p. 249-67. – *Histoire littéraire de la France,* t. 8, Paris, 1868, p. 385-96. – E. Hauviller, *Ulrich von Cluny,* Münster, 1896. – U. Chevalier, *Bio-Bibliogr.,* col. 4590. – G. de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au xve siècle,* 2 vol., Ligugé, 1935. – LTK,

t. 10, 1965, col. 459 (bibl.). – NCE, t. 14, 1967, p. 380. – BS, t. 12, 1969, col. 801-02.

DS, t. 1, col. 56, 317, 1418, 1656 ; t. 5, col. 393, 1195 ; t. 6, col. 1210 ; t. 10, col. 1564.

Guibert MICHIELS.

2. ULRICH DE GABLINGEN, capucin, 1722-1800. – Né à Gablingen, près d'Augsbourg, le 7 avril 1722, Benedikt Reitmair prit l'habit des Capucins dans la province du Tyrol le 17 septembre 1742 ; il reçut le nom d'Ulrich de Gablingen. Après les études philosophiques et théologiques et son ordination sacerdotale, il fut lecteur de philosophie à Bolzano (1754-56), puis de théologie (1757-58) à Salzbourg. A partir de 1759 il fut prédicateur dans divers couvents de sa province. En 1768, à la demande du roi de Sardaigne Charles-Emmanuel III, il fut nommé avec trois autres Capucins aumônier des troupes allemandes au service du roi ; dans cette charge il séjourna à Turin, Pignerol, Alexandrie, Cagliari et Suse. En 1782 il obtint la permission de se rendre en pèlerinage avec son compagnon Riccardo da Tortona à Lorette, aux sanctuaires franciscains et à Rome. En 1796, il regagna la nouvelle province capucine de Souabe-Palatinat. Il mourut à Augsbourg le 30 septembre 1800.

Durant ses longues années d'aumônerie militaire, Ulrich eut le temps et les occasions de composer et de publier ses ouvrages de philosophie et de théologie et d'autres qui sont plutôt de type spirituel, dévotionnel et hagiographique. Mais tous intéressent l'histoire de la spiritualité.

Ses premières œuvres, de caractère philosophico-théologique, traitent en particulier de l'essence de la foi et de l'illumination de l'intelligence : *Miracula fidei divinae, quae Deus in quolibet christiano, qui ex fide vivit, quotidie operatur* (Verceil, 1771 ; rééd. *Mirabilia fidei divinae...*, Turin, 1773) : le fidèle peut acquérir et augmenter en lui la foi et ses opérations merveilleuses. – *Imago Dei sive anima rationalis ad expressionem rationis aeternae facta...* (Verceil, 1772 ; rééd. *Imago Dei immortalis anima rationalis...*, Cagliari, 1777) ; Ulrich y utilise largement la théorie de la connaissance élaborée par le capucin Valeriano Magni † 1661 et reprise par Juvénal de Nonsberg (DS, t. 8, col. 1649-51) ; il montre que l'âme est l'image naturelle et vivante de Dieu « Lux mentium », « Sol intelligentiae », qu'elle est donc spirituelle et immortelle (cf. CF, t. 3, 1933, p. 557-70).

Appartiennent à la seconde série des ouvrages : *Wissenschaft des Heils, durch Erkenntniss der Glaubens-Wahrheit, von jedem Menschen nothwendig zu erlernen, in kurzen Fragen und gründlichen Antworten...* (Turin-Constance-Augsbourg, 1773 ; Günzburg, 1780) ; – *Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, von dem Lehrmeister aller Heiligkeit Christo Jesu dem Samaritanischen Weib...* (Günzburg, 1774, 1780) ; – *Vita aeterna in morte ad omnium mortalium immortale et in vita et in morte solatium demonstratur* (Verceil, 1779 ; trad. ital., Naples, 1869) : il s'agit de considérations et de réflexions sur la mort mystique et l'anéantissement de soi, et de la vie mystérieuse qui se développe dans l'âme ainsi morte à soi-même ; – *Der starke Geist des vollkommensten Wesens lehret und vertheidiget seine göttliche Religion ...* (Günzburg, 1794) ; – *Der mächtige Geist des Schöpfers und Erlösers lehret und zeiget augenscheinlich dar das edleste Wesen und Wirken des vernünftigen Menschen und überzeugt die ganze Welt* (Günzburg, 1795).

De contenu spécifiquement pastoral et dévotionnel : *Ostensio spiritus et virtutis in privato sermone et publica praedicatione Verbi divini* (Verceil, 1780) ; – *Melior morientes juvandi modus in subsidium eorum qui moribundis assistunt* (3e éd., Verceil, 1784) ; – *Psallens inter coelites capuccinus, aut quivis alius ecclesiasticus, quem auctor eucharisticus delineavit* (Günzburg, 1789).

Signalons ses biographies de quelques confrères, dont certaines sont adaptées de l'italien : vie de Séraphin de Monte Granaro (Günzburg, 1768), de saint Laurent de Brindes (*ibid.*, 1783), de Richard de Dertona († 1783 ; Verceil, 1784), de François d'Assise (Günzburg, 1786) et de Bernard d'Offida (Augsbourg, 1796).

C. Neuner, *Literarische Tätigkeit in der Nordtiroler Kapuzinerprovinz*, Innsbruck, 1929, p. 140-41. – DTC, t. 13/2, 1950, col. 2133-35 (art. Reithmayr). – *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1759. – Octavianus a Rieden, *De officio quodam ac litaniis in honore S. Laurentii Brundusini lingua germanica (1783)*, CF, t. 29, 1959, p. 437-47. – LTK, t. 10, 1965, col. 456. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 356-57.

DS, t. 1, col. 343 ; t. 5, col. 1399.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

3. ULRICH DE LILIENFELD, cistercien, 14e siècle. – Ulrich, probablement né à Vienne en 1308, fils de Henri « Nürnberger », devint moine de Lilienfeld et plus tard, de 1345 à 1351 abbé de ce monastère. Après sa retraite il composa une espèce de « Bible des Pauvres », sous le titre *Concordantiae Caritatis.* Suivant les évangiles de l'année et des fêtes des saints, il montre, à l'aide d'images peintes et de textes empruntés à diverses sources, la concordance ou l'harmonie entre les deux Testaments, l'histoire du salut et la rédemption, en un mot comment dans les vérités de la foi s'est révélée la charité de Dieu. Les images sont inspirées par le Nouveau Testament ; les textes sont surtout tirés de l'Ancien Testament, mais aussi des Pères, et spécialement des sciences naturelles, du *Physiologus.* A la fin de son traité, Ulrich traite de la même façon des dix commandements, des sept vices capitaux et des vertus opposées, du *credo,* etc. Le but de l'auteur est de faire connaître les nombreux sens typologiques de la Bible. Probablement l'ouvrage fut-il conçu de manière à aider les moines pour la *lectio divina* et à pénétrer ainsi plus profondément dans le sens des mots scripturaires.

L'original se trouve toujours à l'abbaye de Lilienfeld, ms 151, en partie exécuté par l'auteur lui-même. Les nombreux mss actuellement connus montrent l'influence de l'ouvrage : Munich Clm 8832 ; Liechtenstein, Fürstliche Bibliothek (cote inconnue) ; Paris, ms lat., nouv. acq. 2129 ; Eichstätt, Bibl. ms 212 ; ces mss sont richement illustrés. D'autres mss, illustrés ou avec le texte seul : Munich, Clm 3249,3436,7006,12691,15560,18042,23689 ; Bâle A VIII,1,3 ; Berlin 504,2 ; Donaueschingen 338 ; Innsbruck 569 ; St. Florian XI 100 ; Seitenstetten 174 ; Vienne, Bibl. nat. 4641 ; Vienne, Schottenkloster 244, 561 ; Upsala 393. Une édition fac-similée de Lilienfeld ms 151 a été préparée, mais n'a jamais été publiée.

Ulrich est également l'auteur d'un petit commentaire sur les titres des psaumes et sur les oraisons psalmodiques : ms Lilienfeld 192, fol. 185-194 ; texte inédit.

Xenia Bernardina, t. 2 : Handschriftenverzeichnisse der Cistercienser Stifte I, Vienne, 1891, p. 533 et 540 ; t. 3 :

Beiträge zur Geschichte der Cistercienser Stifte, Vienne, 1891, p. 264. – H. Tietze, *Die Handschriften der « Concordantiae Caritatis » des Abtes Ulrich von Lilienfeld*, dans *Jahrbuch der K. K. Kommission*, t. 3/2, 1905, p. 29-64. – J.E. Weis-Liebersdorf, *Das Kirchenjahr in 156 gotischen Federzeichnungen, Ulrich von Lilienfeld und die Eichstätter Evangelienpostille*, Strasbourg, 1913 (coll. Studien zur Deutschen Kunstgeschichte 160). – Fr. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. 5, Madrid, 1954, n. 8276-77. – LTK, t. 10, 1965, col. 456-57. – *Niederösterreichische Jubiläumsausstellung – 1000 Jahre Babenberger in Österreich*, Vienne, 1976, n. 466 : *Concordantiae Caritatis*, p. 347-48. – *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, Rochefort, 1975-1979, col. 703-04. – DS, t. 13, col. 781-82.

Edmundus Mikkers.

4. ULRICH DE POTTENSTEIN, prêtre, † vers 1416. – Né vers 1360, Ulrich fut d'abord grand chapelain du duc d'Autriche Albert IV et de sa mère, la « vieille duchesse » Béatrix de Nuremberg. De 1390 environ jusqu'à 1408, il fut curé de Pottenstein, puis de Lorch et doyen de la vallée de l'Enns. Il mourut vers 1416.

Ulrich appartenait au cercle de lettrés qui s'était formé à l'université de Vienne, dont la faculté de théologie organisée par le duc Albert III (1373) était alors placée sous la direction de Henri de Langenstein (DS, t. 7, col. 215) ; celui-ci, avec quelques autres maîtres, venait de l'université de Paris où il avait enseigné mais qu'il avait dû quitter au début du Grand Schisme (1378), en raison de son engagement en faveur d'Urbain VI contre le pape avignonnais Clément VII.

Durant son séjour à Pottenstein, Ulrich écrivit en langue allemande une série de traités catéchétiques qui forment un ensemble ordonné, bien qu'ils soient dispersés en divers mss (ils n'ont jamais été publiés) ; il existait en effet une table des matières développée, aujourd'hui perdue, qui les distribuait en une seule suite de chapitres : 1) le *Pater* (ch. 1-14) ; 2) l'*Ave Maria* (ch. 15-21) ; 3) le *Credo* (ch. 22-42) ; 4) le *Magnificat* et les dix commandements (ch. 43-70). Les exposés, bien argumentés, témoignent d'une solide formation universitaire. Ulrich s'appuie sur Thomas d'Aquin (appelé « der maister »), mais aussi sur Albert le Grand, Alexandre de Halès, Joachim de Flore, Jacques de Voragine (*Legenda aurea*), Hugues de Saint-Victor, Jean de Salisbury, etc. L'Écriture est interprétée à l'aide des *Postillae* de Nicolas de Lyre. Les Pères de l'Église sont peu cités. Ulrich s'intéresse avant tout aux aspects dogmatiques, moraux et juridiques ; son enseignement n'a rien d'original au plan de la spiritualité.

On lui attribue aussi la traduction en langue allemande des « Fables » moralisantes du Pseudo-Cyrille (*Quadripartitus apologeticus*, ou *Speculum sapientiae beati Cyrilli*), ouvrage latin dont l'auteur est inconnu mais qui n'est pas antérieur au 14e siècle ; cette trad. connut une assez large diffusion et fut plusieurs fois imprimée (éd. *princeps*, Wurtzbourg, 1490, sous le titre *Das Buch der natürlichen Weisheit*).

Verfasser-Lexikon, t. 3, 1943, col. 918-23 (art. *Pottenstein* ; F. Ranke) ; t. 4, 1953, col. 570-71 (art. *Ulrich, Dekan in Lorch* ; L. Denecke) ; t. 5, 1955, col. 1100-01 (C. Minis). – G. Baptist-Hlawatsch, *Das katechetisches Werk Ulrichs von Pottenstein ; sprachliche und rezeptionsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, 1980 (publie l'Avant-propos, où Ulrich expose son programme et sa méthode, le ch. 22 sur le premier article du *Credo* et tente de reconstruire la « table des matières » ; l'auteur cependant s'intéresse plus à la langue d'Ulrich qu'à sa doctrine). – DS, t. 12, col. 394,1229.

Aimé Solignac.

5. ULRICH DE STRASBOURG, frère prêcheur, † 1277. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Ulrich Engelbert (Ulricus Engelberti) appartenait à la noble famille des Zorn. Né à Strasbourg vers 1225, il entra dans l'Ordre des Prêcheurs vers 1245 et fut élève d'Albert le Grand à Paris, puis au *Studium generale* de Cologne, dirigé par Albert, de 1248 à 1254 ou plus tard. Ses études finies, il fut assigné au couvent de Strasbourg, où il devint bientôt lecteur en théologie. Ce couvent, dont le prieur était Hugues Ripelin (DS, t. 7, col. 894-96), comptait alors de nombreux étudiants de l'Ordre. L'un d'eux, Jean de Fribourg (DS, t. 8, col. 529-31), assure dans le prologue de sa *Summa confessorum* qu'Ulrich se fit remarquer par son savoir en théologie et philosophie (cf. M. Grabmann, *Studien...*, p. 160).

En 1272 le chapitre de la province de Teutonie (qui couvrait les régions de langue allemande) l'élut provincial en raison de sa valeur : « morum honestas, litterarum scientia ac vite sanctitas » (cf. lettres des définiteurs au maître général Jean de Verceil, éd. H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts*, Paderborn, 1891, *Ep.* 43-44, p. 78-79). Le nouvel élu éleva des protestations en raison de sa mauvaise santé, mais deux lettres de Jean de Verceil (*Ep.* 45-46) le pressèrent d'accepter. Ulrich exerça ses fonctions avec zèle, visita de nombreux couvents de sa province et fit de nouvelles fondations (cf. *infra*). En 1277 le chapitre général de Bordeaux le releva de sa charge pour l'envoyer à Paris où il devait enseigner comme bachelier et se préparer ainsi à la maîtrise en théologie. Mais Ulrich mourut avant d'entrer en charge, donc en été ou au début de l'automne, et ne fut jamais *magister*.

2. Œuvres. – 1° Des catalogues anciens (cf. G. Meersseman, *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica... Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O.P.*, coll. Monumenta O.F.P. historica 18, Rome, 1958, p. 26, 61, 72) attribuent à Ulrich des Commentaires sur les *Meteorologica* et le *De anima* d'Aristote, de même qu'un autre sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Ces ouvrages n'ont pas été retrouvés et on peut douter de leur existence.

Jean Nider † 1438 (DS, t. 11, col. 322-24) cite pourtant un passage du Comm. des *Sentences* (cf. Grabmann, *Studien*, p. 170) ; en tout cas, le fragment d'un commentaire, attribué à Ulrich dans le ms de Bâle A X 130, n'est pas authentique (cf. R. Imbach, dans *U. von Str., De summo bono*, t. 1, p. XXIX-XXXI). Par contre, un court sermon sur *Jean* 20,29, prêché à Cologne dans le dialecte de la région, est conservé dans un ms de Hambourg (Stadtbibl. theol. 2205.12, f. 77r-83r ; cf. Grabmann, *Studien*, p. 173-74) ; il a été édité et traduit par J. Daguillon, VSS, t. 17, 1928, p. 84-98.

2° *Lettres.* – Un ms de Berlin (Stadtbibl. Misc. Theol. oct. 109, fin 13e s.), édité par H. Finke (cf. *supra*), contient les minutes d'une série de lettres dont les pièces 43-81 concernent le provincialat d'Ulrich ; 27 émanent de lui, dont trois à Albert le Grand. Ces

lettres révèlent sa personnalité spirituelle et son zèle dans l'administration de la province de Teutonie.

Il compte sur les prières d'Albert pour mieux s'acquitter de sa charge (47) ; il lui dit sa reconnaissance pour l'avoir réconforté dans une grave maladie : « Quid autem minus debet patri filius, magistro discipulus, domino famulus, curatori parvulus, quam se totum » ; il lui demande aussi d'intervenir pour que les frères du couvent aient la liberté d'exercer leur ministère malgré les restrictions imposées par l'évêque (50) ; il l'engage encore à favoriser la fondation du couvent de Neuss (53), qui devait cependant échouer.

Aux prieurs des couvents, Ulrich recommande la « vie commune » en matière de pauvreté (52 ; ce problème existait encore vers 1320 ; cf. art. *Tauler*, DS, t. 15, col. 59), le bon choix des novices, qui doivent être aptes à étudier la théologie (58). Aux moniales dominicaines il recommande l'amour de la solitude et la sincérité dans leur vie consacrée (61). Ulrich félicite Rodolphe de Habsbourg pour son élection comme roi des Romains (59, en 1273) ; à son adversaire Ottokar de Bohème, il recommande fortement la paix (76). D'autres lettres concernent la fondation des couvents de Prenzlau et Nuremberg ; on sait par ailleurs que ceux de Colmar, Eichstätt, Soldin, peut-être Landshut et Pforzheim, furent établis à cette époque. Dans la dernière lettre (81), Ulrich supplie avec insistance Jean de Verceil de le décharger du provincialat, car il n'a plus la force d'exercer cette fonction.

3° Le *Liber de summo bono* (titre de nombreux mss), appelé plus souvent *Summa de bono*, est l'œuvre principale d'Ulrich. Elle fut écrite quand il était lecteur en théologie, donc avant 1272. Le plan d'ensemble est indiqué dans le ch. 1 du premier livre, qui sert de *prooemium*. L'ouvrage devait comporter huit livres : I. De la science du Bien suprême, qu'on appelle théologie ; II. De l'essence du Bien suprême et de ce qui en découle ; III. De ce qui est commun aux Trois Personnes, et de ce qui leur est approprié ; IV. Du Père créateur et des créatures ; V. Du Fils, de son incarnation et de ses mystères ; VI. De l'Esprit Saint et de ses effets : grâces, dons et vertus ; VII. Des sacrements ; VIII. De la béatitude.

Chaque livre est divisé en traités, et ceux-ci en chapitres. Aucun ms ne transmet les livres VII-VIII, et le l. VI est inachevé. L'existence des l. VII-VIII reste problématique. Seuls trois mss transmettent les l. I-VI : Dole, Bibl. munic. 79 ; Francfort/Main, Stadtbibl. 1225 ; Rome, Vatican lat. 1311. Il faut ajouter les mss d'une même bibliothèque qui contiennent l'œuvre en 2 parties (I-IV et V-VI) : Paris B.N. lat. 15900 et 15901 ; Erlangen, Universitätbibl. 619 et 819 ; Vienne, Dominikanerbibl. 170, conservait l'œuvre connue en 3 vol., mais le deuxième est perdu. Les autres mss ne contiennent qu'un ou deux livres, ou seulement des extraits. Au total, 25 mss sont répertoriés ; aucun n'est antérieur au 15e siècle.

Une édition critique est en cours, sous la direction de K. Flasch et L. Sturlese, dans la coll. Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi = CPTMA ; cf. description du projet en 8 vol. dans A. de Libera, *Introd. à la mystique rhénane*, p. 146, n. 6, qui signale aussi les éd. partielles parues ailleurs. Trois vol. ont paru dans la coll. CPTMA : I (1989) ; II, tr. 1-4 (1987) ; IV, tr. 1-2, c. 1-7 (1987).

L'éd. plus ancienne de J. Daguillon, *U. de Str. O.P. La « Summa de Bono » livre I* (coll. Bibliothèque thomiste 12, Paris, 1930), mérite toujours d'être consultée ; la longue introd. est seule à donner jusqu'à présent la table des matières détaillée d'après le ms de Vienne (p. 14*-29*), à décrire les 20 mss alors connus (p. 32*-102*) et à s'interroger sur l'absence des l. VII-VIII (p. 103*-108* ; Jean de Torquemada † 1468 renvoie à un texte du l. VIII) et sur la date tardive des mss (p. 108* ; Dietrich de Fribourg est en réalité Dietrich ou Thierry de Freiberg, dont les œuvres, fortement inspirées de Proclus, sont aussi publiées dans la coll. CPTMA ; sur sa doctrine, cf. de Libera, *Introd. à la mystique rhénane*, p. 163-229). J. Daguillon a édité aussi (d'après le ms 15091 de Paris) les ch. 7-11 du l. VI, tr. 4, qui portent sur les diverses formes de la prière, y compris la prière contemplative (VSS, t. 13, 1926, p. 19-37 ; t. 14, 1926, p. 88-102 ; t. 15, 1927, p. 56-67 : pagination entre crochets).

3. Doctrine. – Ulrich n'est pas un novateur. A. de Libera (*U. de Str. lecteur*) a montré qu'il tient de son maître Albert le Grand la plupart de ses nombreuses citations des philosophes et des Pères. Il s'inspire surtout d'Augustin et du Pseudo-Denys. Nous nous limiterons à quelques passages qui laissent filtrer une conception spirituelle de la théologie (sauf avis contraire, nous renvoyons à l'éd. du CPTMA).

1° *La théologie.* – Le *prooemium* de l'ouvrage (I,1,1) s'ouvre par la citation de *Qoh.* 4,12 : « Funiculus triplex difficile rumpitur ». Les trois composantes de ce *funiculus* sont : l'amour de Dieu, qui fait voir dans la fonction « de dicter et d'écrire » confiée par les supérieurs une occasion de louer et de glorifier Dieu ; l'*affectus caritatis*, qui nous fait chercher « la vie éternelle », c'est-à-dire la connaissance de Dieu pour la communiquer « à un grand nombre d'hommes » (cf. *Dan.* 12,3) ; enfin le lien de l'amour fraternel, dans l'esprit de saint Paul (2 *Cor.* 6,11 et 5,14 : « caritas Christi urget nos »). La matière du livre est Dieu lui-même, notre « gloire » étant de le connaître (cf. *Jér.* 9,24). La cause efficiente en est « l'Esprit du Père qui parle en nous » (*Mt.* 10,20), car notre capacité à penser Dieu vient de lui seul (cf. 2 *Cor.* 3,5). La cause finale est « l'illumination de la foi orthodoxe pour la gloire de Dieu », qui « fait revenir les fleuves à leur source » (cf. *Qoh.* 1,7 ; comme dans la *Somme* de saint Thomas, le *reditus* répond ainsi à l'*exitus*). La cause formelle enfin est l'imitation des Pères : Ulrich, s'inspirant ici du Pseudo-Denys, distingue les auteurs et les exégètes de l'Écriture ; il faut croire les premiers et suivre les seconds seulement « quantum fides vel ratio expostulat » (I, p. 3-4).

Le tr. 2 parle « de his quae pertinent ad proprietatem divinae scientiae, quae theologia vocatur ». On trouve ici le lien étroit entre « théologie » comme savoir sur Dieu et « théologie comme Parole de Dieu », c'est-à-dire l'Écriture sainte (cf. art. *Théologie*, DS, t. 15, col. 478-81) :

« La science qui est plus que toute autre nécessaire à l'homme, et qui est la fin de toutes les autres sciences, est celle qui rend Dieu connaissable à tous et nous fait savoir toutes choses autant que l'intellect peut le saisir en l'état de voyageur, et cela par un moyen tout à fait certain (*per medium certissimum*). Or ce moyen est l'Écriture sacrée seule, du fait qu'elle est divinement inspirée... (cf. 1 *Cor.* 2,11 cité ici). La lumière de l'Esprit Saint est donc la seule qui nous fait connaître les réalités divines, et sans erreur... C'est de là que les patriarches, les prophètes et les apôtres ont reçu la révélation elle-même par soi, et nous qui leur sommes inférieurs nous devons la recevoir par l'enseignement » (I,2,1, p. 29).

Ulrich précise : « la connaissance de Dieu comme Bien suprême, fin ultime de l'homme, ne peut être acquise par la spéculation seule sans l'amour (*affectione*), parce que personne ne peut parfaitement connaître l'amour qui n'est pas aimé, car personne ne peut savoir combien est bon ce dont il ne jouit pas. La lumière du verbe (notre « verbe intérieur ») va de pair

aussi avec la chaleur de l'affection, car le Verbe divin dont il est l'image est ' une connaissance avec amour ' (cf. Augustin, *De Trinitate* IX,10,15) ; la foi parfaite est une connaissance affective, car sans amour la foi est sans forme (*deformis*) » (I,2,4, p. 37). Une telle « science » est immédiatement « sagesse », selon les divers sens de ce mot (I,2,5). Et le dixième et dernier « mode » de la théologie (= la dernière « manière de parler » de l'Écriture) est le mode sapientiel, qui comporte un savoir affectif parce qu'il « est reçu de la lumière divine qui est toujours aussi chaleur vivifiante » (I,2,9, p. 54).

2° *L'Être et le Bien.* – Dans le l. II, après un premier traité sur la pluralité des noms divins, le tr. 2 concerne l'appellation « Qui est » d'*Ex.* 3,14. « Qui est » désigne Dieu comme « unique », comme Cause efficiente première, dont dépend l'*esse* de toutes les créatures. Ulrich s'inspire ici de l'*Ipsum Esse* d'Augustin, mais aussi du Pseudo-Denys et de Jean Damascène (cf. A. de Libera, *La théologie rhénane...*).

Le tr. 3 porte sur l'appellation de Dieu comme Bien. Ulrich définit le Bien en citant le Pseudo-Denys (*Noms divins* 4,4 ; PG 3, 700ab) : « Le Bien, d'après l'Écriture, est ce en quoi toutes choses subsistent et existent comme découlant de leur Cause parfaite ; ce en quoi toutes choses prennent consistance (*consistunt*) et vers quoi chaque chose tend comme vers son bien propre, et ce que toutes choses désirent » (II,3,1 ; éd. A. de Libera, CPTMA I,2/1, p. 42).

Tout être créé diffuse sa bonté par son agir (*operatione*). Mais Dieu est le Bien suprême, en qui l'agir est identique à l'être. Sa Bonté consiste donc à être « diffusivum sui et esse » (cf. Pseudo-Denys, *Hiér. cél.* 4,1 et *Noms divins* 4,1 ; PG 3, 178c et 693b). Il communique quelque chose de sa Bonté à toute créature, qui devient ainsi « bonne par participation » (II,3,2, p. 44). Le *bonum* est convertible avec l'*ens,* auquel il ajoute pourtant « une perfection qui le complète et le détermine » (II,3,2, p. 46). Lorsque le bien est considéré au niveau de la vie contemplative, il s'identifie à la béatitude, qui est incomplète en cette vie, mais sera parfaite dans la patrie céleste ; alors elle sera « la jouissance » (*fruitio*) de Dieu (p. 48).

Ces quelques extraits suffisent à montrer que la *Summa* d'Ulrich, malgré sa forme scolastique, enseigne une théologie ordonnée à la vie spirituelle. Il y aurait lieu de comparer cette *Summa* avec le *Compendium theologicae veritatis* rédigé par Hugues Ripelin dans le même couvent et à la même époque (DS, t. 7, col. 894-96 ; ouvrage accessible dans *Bonaventurae Opera,* éd. A.-C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 61-246). Comme Ulrich, Hugues entend donner un enseignement sur l'ensemble des matières théologiques ; mais, visant un public plus large, il évite les discussions d'école. Ulrich, par contre, s'adresse visiblement aux jeunes dominicains et veut les former à une théologie plus scientifique, d'un niveau égal à celui des universités alors en formation.

La visée spirituelle de la *Summa* est confirmée par les textes du l. VI publiés par J. Daguillon en VSS. Bien qu'Ulrich parle assez rarement de la vie contemplative, c'est bien à cette hauteur que doit conduire la quête de la connaissance de Dieu. Le ch. 7 du tr. 4 mentionne le *jubilus,* la louange de Dieu au-delà des paroles, qui sera une des caractéristiques de la vie spirituelle des moniales des 13e et 14e siècles (cf. DS, art. *Jubilation,* t. 8, col. 1473-76). Retenons pour finir un passage significatif du sermon de Cologne, qui semble traduire l'expérience spirituelle d'Ulrich :

« Que tu entendes ou que tu lises beaucoup de belles choses au sujet de Dieu, si tu ne goûtes pas Dieu avec tout ton cœur, d'une façon qui dépasse l'intelligence humaine, tu ne goûteras jamais la jouissance de Dieu lui-même ; car aussi longtemps que te meuvent des tendances corporelles d'orgueil, de haine ou d'envie (je ne dis pas : te viennent, mais : te meuvent), la lumière de Dieu ne peut se lever en toi ; car, de même qu'un nuage sombre recouvre le soleil, ainsi les mouvements pervers voilent ton âme, si bien que la lumière de Dieu ne peut exercer sa force en toi » (VSS, t. 17, 1927, p. 97 ; trad. légèrement modifiée).

Quétif-Échard, t. I, p. 556-58. – H. Finke, cité *supra.* – G. Théry, *Originalité du plan de la « Summa de Bono » d'U. de Str.,* dans *Revue thomiste,* t. 27, 1922, p. 376-97. – M. Grabmann, *Studien über U. von Str.,* dans son *Mittelalterliches Geistesleben* I, Munich, 1926, p. 147-221 (vie et personnalité, œuvres et influence). – Fr. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi,* t. 1, Wurtzbourg, 1947, p. 423-24, n. 919.

B. Faës de Mottoni, *La distinzione tra Causa agente e Causa motrice nella Summa de Bono...,* dans *Studi Medievali,* t. 20, 1979, p. 313-55. – A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane,* Paris, 1984, p. 99-162 ; *U. de Str. lecteur d'Albert le Grand,* dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* t. 32, 1985, p. 105-36 ; *L'Être et le Bien dans la théologie rhénane,* dans « *Celui qui est* ». *Interprétations juives et chrétiennes d'Ex. 3,14,* Paris, 1986, p. 127-62 (p. 138-51 sur Ulrich).

DTC, t. 15/2, 1950, col. 2058-61 (P. Glorieux). – DS, t. 1, col. 320 ; – t. 2, col. 1966, 1983 ; – t. 3, col. 351, 355 (influence du Ps.-Denys), 886 (connaissance mystique de Dieu ; mais il n'est pas sûr qu'Ulrich « suive » Thomas Gallus), 901 ; – t. 4, col. 94, 111 (Eckhart) ; – t. 5, col. 1494 ; – t. 8, col. 529-30 (Jean de Fribourg) ; – t. 13, col. 515 (Mystique rhénane).

Aimé Solignac.

ULSTIUS (Antoine), osa, 15e siècle. – On sait peu de choses sur la vie d'Ulstius, sur le lieu et la date de sa naissance et de sa mort. Perini se limite à dire qu'il était un ermite augustin, sans autre indication. On sait seulement qu'il a vécu vers le milieu du 15e siècle.

Ulstius a écrit un seul ouvrage connu, en latin : *De stadio cursoris christiani,* Anvers, éd. Johannis Bellerus, 1556, in-16°. Ouvrage traduit en italien sous le titre : *Stadio del cursor christiano, il quale sotto el lievo peso di Christo s'indirizza alla meta ; cioè al segno et termino della vita eterna..., tradotto dal latino in volgare da m. Lodovico Dolce,* Venise, éd. Gabriel Giólito de' Ferrari, 1575. C'est à cette traduction que nous nous référons dans cet article. Perini a emprunté sa notice à C. Ciaconius, *Bibliotheca...,* Venise, 1731, col. 299.

L'édition italienne, de 58 pages, très élégante du point de vue typographique, joint à cet ouvrage deux autres opuscules : *Avvertimenti monacali...* et *Alcuni avvertimenti nella vita monacale...* de Gonzague de Reggio. Chacun des opuscules présente sa propre pagination, mais seul le second porte la date de 1575. La bibliothèque des Jésuites à Chantilly possède une édition du *Stadio,* de Venise, 1568, 105 p., éditée aussi par Giólito, et jointe à deux autres opuscules : 1) *Trattato pio, et Christiano, detto Specchio di Croce* du dominicain Fr. Dominico Cavalca da Vico Pisano, 302 p. ; 2) *Discorso del R. Padre Fra Nicolo Aurifico Senese,* carme, Venise, 1567, 107 p.

Ulstius composa son *Stadio* en cinq chapitres, à l'intention des nouveaux prêtres augustins. Le stade est le christianisme ; notre adversaire, c'est le monde et le diable ; sur ce stade, nous devons courir durant toute notre vie, guidés par l'Esprit Saint. Le chrétien doit diriger ses pas vers Dieu seul et porter son regard uniquement sur lui, pour le contempler. La vie à parcourir sur ce stade est l'imitation concrète du Christ, mortifiant la chair sur la croix. Le Christ doit devenir familier et modèle de toute vertu.

L'auteur insiste sur la prière, alternée avec la *lectio spiritualis* et associée à l'examen de conscience du soir. Il faut éviter une manière de vivre laxiste, bien que certains réconforts pour le corps soient permis. Ulstius évoque le danger du repos nocturne dans un lit, vieux *topos* de l'ascétique stoïcienne et patristique ; d'où la nécessité qu'au-dessus du lit de chaque ascète on place le Christ sur son lit de douleur de la croix. Pour mériter la grâce, il faut s'exercer à l'amour de Dieu, qui présente toutes les caractéristiques d'un combat. Le devoir de la sainteté impose de courir dans la voie de la perfection à cause de la brièveté de la vie, de l'amertume du monde, de tant d'ennemis qui nous harcèlent et nous éprouvent dans les tribulations, mais qui sont occasions de vie éternelle.

Le coureur (*cursor*) rencontre des obstacles : le soin exagéré de la chair, la tiédeur et surtout la vaine gloire intérieure et extérieure. La tiédeur est désastreuse pour les religieux ; en effet, certains parmi eux désirent être fidèles à Dieu et dévots, mais sans fatigue, pratiquer la vertu sans s'y exercer, être chaste sans mortification et saints sans sainteté.

La vraie religion ne consiste pas dans le vêtement, mais dans l'âme, non dans la bouche, mais dans le cœur, non dans la parole, mais dans les actes. Ulstius qui suit la *doctrina communis* avec peu d'originalité, se sert beaucoup de l'Écriture et, parmi les auteurs spirituels, il utilise surtout Bernard, suivi par Augustin, Grégoire le Grand, Basile, etc., avec quelques citations d'auteurs païens.

D.A. Perini, *Bibliographia augustiniana cum notis biographicis. Scriptores itali*, t. 4, Florence, 1938, p. 31.

Antonio Niero.

UNAMUNO (Miguel de), philosophe, 1864-1936. – 1. *Vie et œuvre.* – 2. *Pensée.*

1. Vie et œuvre. – Unamuno est né en 1864, à Bilbao. Il fit ses études universitaires à Madrid. A partir de 1891 il enseigna le grec à l'université de Salamanque et par la suite il en fut le recteur. En 1924 il fut assigné à résidence à Fuerteventura à cause de ses attaques contre le roi et contre le dictateur Primo de Rivera, puis exilé en France jusqu'à l'avènement de la république en 1931. Il mourut en 1936. Il subit l'influence de Kant, Kierkegaard, Hegel, Pascal, Spinoza, des théologiens libéraux et modernistes.

Unamuno cultiva tous les genres littéraires : autobiographie (« Journal intime » publié après sa mort ; trad. franç. des années 1897-1899, Paris, 1983), essais philosophiques (*Vida de Don Quijote y Sancho* ; *Del sentimiento trágico de la vida*, trad. franç. Jean Babelon, Paris, 1959) et théologiques (*La agonia del cristianismo*, trad. du texte espagnol inédit par Jean Cassou, coll. Christianisme 11, 1952), poésie (*El Cristo de Velázquez*), nouvelles (*Niebla, San Manuel Bueno Mártir*), théâtre (*La esfinge*), et un grand nombre d'articles littéraires et journalistiques. Ses œuvres complètes ont été publiées en 16 volumes aux éd. Aguado à partir de 1951.

Son expérience personnelle et sa pensée philosophique sont intimement liées dans le cadre des perspectives, de la problématique et de la terminologie chrétiennes, quoique toujours réinterprétées à partir de ses présupposés théoriques et personnels.

« Catholique pratiquant et fervent » par son éducation, il abandonna ses racines religieuses pour « el empeño de racionalizar mi fe » (la tâche de rationaliser ma foi), car « el dogma se deshizo en mi conciencia » (le dogme s'est désintégré dans ma conscience). La raison scientifique et positive demeura toujours comme l'infrastructure épistémologique de toute sa vie.

Une lente évolution se manifestera dans la crise de 1897 (« mi conversión religiosa », qui l'insère définitivement dans le christianisme). Le détonateur en sera une expérience qui marquera sa vie et son évolution postérieure : « la emoción de la muerte » suscitera en lui une « terror loco à la nada » (folle terreur du néant). A partir de là, sa préoccupation centrale sera la recherche de l'immortalité : « Je ne veux pas mourir, non, je ne le veux pas et ne veux pas le vouloir ; je veux vivre toujours, toujours, toujours, et vivre moi, ce pauvre moi que je suis et que je me sens être ici et maintenant, et pour cela le problème de la permanence de mon âme, de ma propre âme, me torture ».

Cette fuite de la mort ne trouvera jamais de repos ou de refuge, à cause de ses présupposés épistémologiques et ontologiques. Ceci forgera la figure d'un Unamuno « agónico », combattif et polémiste qui réclame pour lui-même « la sainte liberté de me contredire ».

2. Pensée. – La conscience de l'homme concret, présupposé de l'expérience et source universelle du sentiment, se heurte à la présence du néant : d'une part à cause de la souffrance que suscite en lui sa propre limitation, et de l'autre à cause de l'insubstantialité de tout le réel et plus concrètement de lui-même ; la conscience n'a pas en elle-même la justification de sa propre substantialité, et elle n'arrive pas à prouver la densité ontologique du réel. Le phénoménisme, le scepticisme, le nihilisme sont des menaces permanentes qui rendent plus angoissant le problème de la mort.

Mais c'est, précisément, au plus profond de cette rencontre avec le néant et de cette souffrance due à la limitation de la conscience propre, que l'être-conscience s'affirme comme refus de l'anéantissement total : l'être se pose face à la menace du néant et la conscience se re-rencontre face à la limitation qui provoque sa souffrance. C'est pourquoi, dès son origine, l'être-conscience est imbriqué dans le néant : le néant l'oblige à se dresser comme intention, effort, aspiration, désir, comme vouloir-être-le-tout et vouloir-être-éternel. L'ontologie d'Unamuno, structurée dialectiquement, se résume ainsi : « ou tout ou rien », « tout contre rien ».

Cette dialectique sans synthèse possible se déploie en une triple antinomie : a) l'aspiration ne trouvera de repos que lorsqu'elle s'identifiera avec le tout (panthéisme) ; ce qui est impossible : en pareil cas, l'être s'annihilerait en perdant l'aiguillon du rien qui alimente son effort et la conscience demeurerait également diluée en perdant la limite que pro-

voque en elle la douleur de la limitation qui la constitue. – b) La conscience, n'ayant pas en elle-même sa propre justification, devrait la recevoir d'un être extérieur à elle ; mais cela n'est pas possible parce que cet hypothétique être extérieur devrait prendre son sens de la conscience elle-même. – c) Étant donné que c'est la raison positiviste qui a provoqué l'expérience du néant, Unamuno essaie et revendique la voie du sentiment ; cependant, cette voie, à son tour, vit et s'alimente de la raison qui la pénètre tout entière.

L'être-conscience demeure ainsi constitué comme « eterno acercarse sin llegar nunca » (chercher toujours sans atteindre jamais) et l'homme concret est toujours dans l'attente impossible d'une certitude qui lui garantisse sa substantialité et sa permanence au-delà de la mort. Cette impossibilité d'une synthèse est ce qui explique le génie spirituel très particulier d'Unamuno : il existe un « Unamuno contemplativo » qui désire la paix du tout ; cependant, ceci étant de fait impossible, il reste tout l'espace pour l'« Unamuno agónico » agressif, combattif, qui assume comme un compromis de la vie la déchirure intérieure et l'exploitation de toutes les manifestations de ces antinomies radicales, espérant toujours désespérément une certitude inatteignable.

1° *Le Dieu immortalisant.* – Dieu est envisagé et recherché comme la possibilité de surmonter les dites antinomies : comme l'unique qui puisse donner un sens à la conscience et la plénitude au désir de l'être, comme celui qui garantit l'immortalité concrète et rachetée du néant. Cependant cela n'est possible que pour le Dieu vivant, cordial, chaleureux, « suprarationnel », non pour le Dieu froid de la théologie.

Foi-espérance-charité sont les voies d'accès à ce Dieu vivant qui donne à l'homme substantialité et certitude. Elles sont, par conséquent, le fruit, non de la raison, mais du sentiment et de la volonté : la foi est, de fait, volonté créatrice (« la volonté même », et c'est pourquoi la foi crée son objet) ; l'espérance est lutte permanente contre le désespoir ; l'amour est compassion-fusion avec toute la réalité qui éprouve la même souffrance de la limitation. Nous pouvons pour cela parler de fonctionnalisation des vertus chrétiennes, c'est-à-dire d'une compréhension à partir de présupposés théoriques et personnels de l'auteur.

Cependant, Dieu lui-même ne peut être mieux rencontré qu'à l'intérieur des mêmes antinomies. Les antinomies insurmontées fructifient en une compréhension originale de Dieu. C'est ce qu'exprime l'insistance d'Unamuno sur la souffrance de Dieu : il existe une souffrance universelle parce que tout, dans le cosmos, prétend être ce qu'il n'est pas, sans pouvoir l'atteindre ; et Dieu y participe, « il souffre en tous et en chacun de nous ». Dieu est la conscience de l'univers en tant qu'il « s'agit de se libérer et de nous libérer ». La souffrance de Dieu (« l'angoisse éternelle et infinie ») est le lieu de la rencontre et de la révélation de Dieu. C'est de là que s'alimentent les deux aspects centraux de la christologie d'Unamuno : la passion et la mort du Christ d'un côté, et l'agonie et la lutte (non la paix) comme contenu de son ministère. C'est pourquoi les dévotions les plus populaires et qui l'impressionnent le plus sont le Christ sanglant, celui des souffrances de la passion, et Notre Dame de la Solitude et des Douleurs.

2° *Présence et valorisation des mystiques.* – Les auteurs mystiques et spirituels espagnols (surtout castillans) ont une place importante dans l'œuvre d'Unamuno et sont interprétés à partir de ces présupposés. Représentants authentiques de la philosophie espagnole, de l'esprit du peuple et du christianisme hispanique, parce qu'ils sont animés par la soif d'infini, ils ont préludé à une profonde réforme de l'Espagne en communiquant les inquiétudes éternelles à un peuple endormi, mais cette réforme a été rendue impossible par l'Inquisition et les casuistes. Ce sont des témoins privilégiés de la profonde tragédie de l'Espagne, qui est la lutte entre le fond de sa nature et son histoire.

Les auteurs les plus cités sont Thérèse d'Avila (Unamuno met en relief sa soif d'amour infini et substantiel : ce qu'elle cherchait était de survivre en Dieu) et Jean de la Croix (sa faim de divin). La doctrine du néant de Molinos est considérée comme un moyen de « diviniser nos désirs ». Juan de los Angeles enseigne à « conquérir Dieu afin de se conquérir soi-même ». Alphonse Rodriguez vivait de la « faim de divin ». Le basque Ignace de Loyola incarne l'âme castillane par sa « terrible volonté de conquête collective ». Luis de León représente mieux une fusion de l'humanisme et de la mystique.

3° *Le christianisme d'Unamuno.* – Les opinions, à ce sujet, ont été nombreuses et discordantes, selon la perspective adoptée : « hereje máximo y maestro de herejes », « el último gran católico español », catholique de cœur avec une tête luthérienne, « catholique à la Ritschl », moderniste, fidéiste, agnostique, athée... A la lumière de ses déclarations, Unamuno apparaît comme un chrétien qui ne communiait pas à la religion officielle. Il assumait les problèmes ultimes de l'existence humaine et un profond sentiment métaphysique de la réalité, qui lui faisait voir ce qu'il y avait de non-substantiel dans les choses et dans l'homme en dehors de l'appui de Dieu. Cette conviction, il la vivait et la proclamait dans le milieu formé par le christianisme espagnol et par la raison critique moderne. C'est pourquoi, sur ce point aussi, le paradoxe vivant que fut Unamuno échappe à toute définition.

J. Marías, *Miguel de Unamuno,* Madrid, 1942. – C. Calvetti, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno,* Milan, 1955. – A. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno,* Madrid, 1960. – F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno,* Madrid, 1962. – D.F. Brown, art. *Unamuno,* NCE, t. 14, 1967, p. 382-83. – C. Paris, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual,* Barcelone, 1968. – E. Salcedo, *Vida de don Miguel de Unamuno,* Salamanque, 1970. – P.H. Fernández, *Bibliografía crítica de Unamuno (1888-1975),* Madrid, 1976. – E. Malvido, *Unamuno a la busca de la inmortalidad,* Salamanque, 1977. – E. Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios,* Madrid, 1985. – G.M. Verd, *El corazón y el costado de Cristo en la poesía de Unamuno,* dans *Manresa,* t. 60, 1988, p. 279-92. – A. Savignano, *Il Cristo di Unamuno, con un antologia di testi,* Brescia, 1990, 138 p. (cf. *Giornale di teologia,* n. 194).

Eloy Bueno.

UNDERBERGER (Barnabé), franciscain, † 1727. – Barnabas Underberger appartint à la province franciscaine de Bavière (de saint Antoine de Padoue). Il est dit lecteur en théologie et, en ce domaine, il publia un ouvrage de théologie sur les raisons de l'incarnation du Verbe, où il défend les positions scotistes (Ingolstadt, 1696, in-8°). Il fut élu provincial et le resta trois ans (16 mai 1708-17 août 1711). Il est dit « actuellement » définiteur de sa province quand il publie en 1720 son second livre : *Perfectio vitae christiano-religiosae, ejusque obtinendae obligatio, theo-*

logice considerata et ascetice explicata... (Ingolstadt, 342 p. in-16°). C'est cet ouvrage qui mérite à Underberger une petite place dans l'histoire de la spiritualité franciscaine. Il mourut à Ingolstadt le 17 mars 1727.

La *Perfectio vitae* comporte quatre parties. La première (p. 1-53) présente neuf interrogations au sujet de la perfection et autant de réponses ; on est ici plutôt sur les plans du droit canon ou de la théologie morale. La deuxième partie (p. 53-75) reste sur ces plans pour résoudre diverses questions tournant autour des distinctions à introduire entre la perfection du religieux et celle du laïc. La troisième (p. 75-97) explique ce qu'il faut entendre par « tendre à la perfection ».

La dernière partie, beaucoup plus développée (p. 98-342), descend des hauteurs de la théologie vers les conseils concrets de la vie ascétique ; après avoir exposé brièvement dix aspects de la perfection religieuse, l'auteur propose 80 « stimuli perfectionis » (p. 108-292), qui vont de la méditation de la passion du Seigneur jusqu'à la rigueur de l'abstinence en passant par l'amour de la pauvreté matérielle et spirituelle (p. 143-46). Si Underberger se montre ici franciscain, c'est surtout par les sources qu'il utilise. Son franciscanisme semble n'être qu'une caractéristique secondaire de son enseignement, qui est plus nettement marqué par la réforme catholique tridentine. Il est impossible de trouver un plan quelconque dans la succession de ces 80 « stimuli ».

L'auteur termine en répondant à cette question : pourquoi tant de religieux n'atteignent-ils pas la perfection qu'ils recherchent ? C'est qu'ils ne cherchent pas Dieu purement. Il existe une voie directe vers la perfection de l'amour et l'union avec Dieu ; Underberger s'appuie ici sur G. Druzbicki (sj † 1662 ; DS, t. 3, col. 1723-36) : « La voie très droite et très commode pour aller à Dieu est celle qui conduit à Dieu par Dieu lui-même. Il n'en est pas de plus brève... » (p. 300-02). Aller à Dieu par Dieu, c'est-à-dire par la volonté de Dieu droitement recherchée, purement obéie et aimée. Malheureusement les explications que donnent Underberger et les perspectives qu'il ouvre retombent rapidement dans les explications de la morale générale.

V. Greiderer, *Germania Franciscana*, t. 2, Vienne, 1781, p. 262,424-25. – DS, t. 5, col. 1400.

André Derville.

UNDERHILL (Evelyn), laïque, 1875-1941. – Anglicane, écrivain spirituel, directeur de conscience, prédicateur, Evelyn Underhill est née le 6 décembre 1875 à Wolverhampton, et décédée le 15 juin 1941 à Hampstead, Londres. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Evelyn Underhill était d'une famille aisée, tolérante et peu religieuse. Elle étudia à Londres, à King's College, et, selon les usages de sa classe sociale, elle compléta son éducation en voyageant. En 1907, durant une retraite dans un couvent catholique, elle eut une expérience spirituelle singulière. Elle se sentit poussée à entrer dans l'Église catholique ; mais la condamnation des Modernistes, pour lesquels elle avait de la sympathie, l'effraya et l'en empêcha. En 1911 elle rencontra le baron Fr. von Hügel ; elle avait lu son livre *The Mystical Element in Religion*, mais après le temps où elle préparait son propre ouvrage *Mysticism* ; elle profita ensuite de ses avis pour une nouvelle édition. Il lui conseilla de suivre les observances religieuses dans l'Église d'Angleterre. En 1921, il devint son directeur spirituel. Elle épousa un ami d'enfance, Stuart Moore.

Evelyn eut toujours de la sympathie pour les choses du catholicisme ; cela est visible dans deux ouvrages qu'elle publia sous le pseudonyme de « John Cordelier », *The Path of Eternal Wisdom*, une présentation symbolique du Chemin de la Croix, et *The Spiral Way*, 1912, réflexions similaires sur le Rosaire. Cette sympathie est très marquée dans ses essais sur Thérèse de Lisieux, publiés en 1920 alors que la future sainte n'était même pas encore béatifiée, sur Ch. Péguy et sur Lucie Christine (cf. leurs notices). Elle voyait en eux trois types de mystiques français modernes. Son intérêt pour la piété catholique se remarque surtout dans *The Miracles of Our Lady St. Mary* et dans son ouvrage sur *Jacopone da Todi, Poet and Mystic : A Spiritual Biography*, 1919 (la moitié du livre contient des poèmes en latins tirés des *Laude*, dans la traduction de madame Théodore Beck, p. 240-501).

En même temps que sa réputation d'écrivain spirituel grandissait, Evelyn exerçait un apostolat très inhabituel pour une anglicane de son temps : elle prêchait des retraites et parfois faisait de la direction spirituelle. De même, elle recevait des honneurs publics inhabituels : elle fut la première femme invitée à donner des conférences théologiques à Oxford (1921), au moment où le mouvement des Suffragettes faisait entrer des femmes au Parlement. En 1927, elle fut élue *Fellow* (agrégée) de King's College et en 1938 reçut le titre de docteur *honoris causa* en théologie, de l'université d'Aberdeen.

2. Écrits. – Evelyn Underhill édita d'importants ouvrages spirituels comme *The Cloud of Unknowing*, 1912, et le *Scale of Perfection* de Walter Hilton, 1923. Une collection d'essais spirituels comprend des études sur *The Mirror of Simple Souls*, traduction anglaise du *Miroir des âmes simples* de Marguerite Porete, sur Angèle de Foligno et Julienne de Norwich. Ces livres, fruits de ses lectures, sont d'un style clair et direct qui établit sa réputation. Son ouvrage le plus connu est *Mysticism*, 1911 (New York, 1990) ; il avait été terminé l'année précédente, la préface étant datée de la fête de Jean de la Croix, lorsque l'auteur avait 35 ans. En 1913 elle publia *The Mystic Way ; A Psychological Study in Christian Origins*, dans lequel elle étudia la mystique et la christologie. *Practical Mysticism*, 1914, s'adressait à un public plus large. En 1920, *The Essentials of Mysticism* rassemblait certains des grands articles écrits pour des périodiques. Evelyn Underhill avait été, pendant quelque temps, rédacteur religieux pour *The Spectator*, revue d'opinion de tendance conservatrice. Son sens des réalités contemporaines se manifeste dans *The Life of the Spirit and the Life of Today*, 1922. En 1927 elle publie *Man and the Supernatural*, et en 1938 *The Mystery of Sacrifice.*

Elle écrivit de la poésie religieuse : *Bar-Lamb's Ballad Book*, 1902, *Immanence*, 1913, *Theophanies*, 1914. Deux livres manifestèrent un intérêt plus vaste que celui de la seule mystique et une vue très large de la religion : en 1936, Evelyn exprima dans *Worship* une appréciation objective des différentes formes de prière liturgique et, quelque temps après, dans *Eucharistic Prayers from the Ancient Liturgies*, elle donna la preuve d'un goût distingué et d'un sens de la tradition.

3. Doctrine. – *Mysticism* eut plusieurs éditions durant la vie de son auteur ; il demeure l'un des rares ouvrages substantiels, écrits en anglais, sur le sujet. L'auteur excelle dans la connaissance des grands maîtres et docteurs, et dans l'approche compréhensive du sujet ; elle tient compte de la métaphysique, de la psychologie, de la théologie, des expériences vécues.

L'ouvrage comprend deux parties. D'après l'auteur, « la première partie est une introduction générale au mysticisme. En l'exposant selon les points de vue métaphysique, psychologique ou symbolique, elle essaie de rassembler en un seul volume des informations dispersées actuellement dans plusieurs monographies, recueils de textes écrits en diverses langues, et de donner à l'étudiant, sous forme compacte, aux moins les faits élémentaires concernant chacun des sujets qui se rattachent étroitement à l'étude des mystiques ». Elle savait que les ouvrages des mystiques « étaient pour la plupart laissés sans être lus par ceux qui parlent le plus de mystique » (p. viii ; p. vii dans les éd. de 1912 et 1919).

La deuxième partie du livre est « un essai pour exposer et justifier la théorie de la nature de la conscience mystique de l'homme : les étapes nécessaires de la croissance organique à travers laquelle passe le mystique type, l'état d'équilibre vers lequel il tend. Chacune de ces étapes – ainsi que la très caractéristique et pourtant très mystérieuse expérience mystique des visions et des voix, de la contemplation et de l'extase, – même si elle est considérée du point de vue de la psychologie, est illustrée par la vie des mystiques, et lorsque c'est possible par leurs propres paroles » (p. iv). L'auteur admet sa dette envers H. Delacroix et ses *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme*.

Evelyn Underhill définit la mystique telle qu'elle la comprenait. « Pour parler en général, je la comprends comme étant l'expression de la tendance innée de l'esprit humain vers une complète harmonie avec l'ordre transcendant, quelle que soit la formule théologique sous laquelle cet ordre est compris. Cette tendance, chez les grands mystiques, envahit graduellement tout le champ de la conscience ; elle domine leur vie et, dans l'expérience appelée ' union mystique ', elle atteint son but » (p. x). Ailleurs elle parle d'une « conscience écrasante de Dieu et de l'âme » comme étant centrale dans la vie mystique.

Evelyn s'intéressa aussi à des formes de la mystique non chrétienne. Mais elle savait la supériorité de la mystique chrétienne : « La mystique chrétienne possède des caractéristiques tellement différentes ; elle représente, dans la mesure où la nature psychique de l'homme est concernée, une espèce originale à part, l'une des variantes les plus étonnantes et les plus profondes que la race humaine ait jamais connues » (*The Mystic Way*). Le vrai mystique était-il aliéné des réalités de la vie ? Evelyn elle-même était, vers la fin de sa vie, une ardente pacifiste. Comme H. Bergson, elle trouvait que le vrai mystique était celui qui pouvait résoudre les vrais problèmes de la vie. Elle insistait sur l'immense contribution des mystiques à la vie de l'Église, qui « a gagné mille fois par son acquiescement à la vocation spéciale des mystiques, car ils n'ont jamais gardé pour eux-mêmes les trésors qu'ils ont acquis, mais les ont fait rejaillir sur elle » (*The Essentials*, p. 36). Parmi eux elle voyait des « missionnaires, prédicateurs, prophètes, réformateurs sociaux, poètes, fondateurs d'instituts, serviteurs des pauvres et des malades, guides patients et instructeurs des âmes ». Mais elle ne connaissait pas de mystiques encourageant des conduites excentriques, injustifiées ; « ils sont contre toute licence » (*ibid.*, p. 57).

The Letters of Evelyn Underhill, éd. par C. Williams, Londres, 1943 ; Westminster, MN, 1989. – *Collected Papers of E.U.*, éd. par L. Menzies, Londres, 1946. – *An Anthology of the Love of God*, éd. par L. Barkway et L. Menzies, Londres, 1953, 1976.

M. Cropper, *E.U. Life*, Londres, 1958. – T.S. Kepler, *The E.U. Reader*, Nashville, 1962. – C.J.R. Armstrong, *E.U. An Introduction to her Life and Writings*, Oxford, 1975. – J. Barres, *Mysticism, the Heart of Practical Religion...*, dans *Spiritual Life*, t. 34/3, 1988, p. 139-43. – D. Greene, *Bibliography of Works about and by E.U.*, dans *Bulletin of Bibliography*, t. 45/2, 1988, p. 92-107. – J. Milos, *The Role of the Spiritual Guide in the Life and Writings of E.U.* (thèse, Catholic Univ. of America, Washington, 1988). – D. Greene, *E.U., Artist of the Infinite Life*, Londres, 1991.

NCE, t. 14, 1967, p. 389. – DNB *1941-1950*, p. 897-98. – *Encyclopaedia of Religion*, éd. M. Eliade, t. 15, 1987, p. 125-26. – DS, t. 1, col. 665 ; t. 2, col. 324, 1676, 1704, 1707, 1713, 1715 ; t. 7, col. 529, 853, 856-57 ; t. 8, col. 25, 1611 ; t. 9, col. 913 ; t. 10, col. 1790 ; t. 11, col. 497.

Michael O'Carroll.

UNIO APOSTOLICA. Voir art. *Associations de prêtres*, DS, t. 1, col. 1040-42 ; cf. art. *Communautaire (vie) dans le clergé diocésain*, t. 2, col. 1165-67 ; art. *Lebeurier* (Victor-Emmanuel), 1832-1918, t. 9, col. 451. – *Apostolica vivendi forma. Statuta Unionis apostolicae cleri*, Rome, s d (1977).

UNION A DIEU. – I. *Quelques thèmes bibliques.* – II. *Du néoplatonisme aux Pères grecs.* – III. *Le paradoxe.* – IV. *La possibilité de l'union.* – V. *Le mode de l'union.* – VI. *Progression dans l'union.*

La relation à Dieu peut être approchée sous différents angles. En tant qu'elle est personnellement accueillie et assumée, elle est, pour reprendre la trilogie traditionnelle, foi en Dieu, espérance de Dieu, amour de Dieu. Des articles ont déjà été consacrés à la foi, à l'espérance et à la charité. Il ne s'agit pas ici de déployer à nouveau l'éventail des formes qu'elles peuvent prendre ; c'est seulement leur caractère théologal qui retient notre attention. Quelle union à Dieu réalisent-elles ? Peut-on même parler d'« union à Dieu » ? Et si oui, disent-elles tout ce qu'est l'union à Dieu ?

Nous ne pouvons étudier ce qu'est cette union en Dieu lui-même. Il reste à examiner ce qu'elle est en l'homme.

Souvent on réserve l'expression d'union à Dieu à des états peu communs qui constituent un sommet de l'itinéraire spirituel et ressortissent à la « vie unitive ». Mais on l'emploie aussi de manière plus large, comme lorsque Thérèse d'Avila distingue diverses sortes d'union (*Vida*, c. 17, 5). Les cinq premières sections du présent article, pour tenir compte du vocabulaire scripturaire et patristique, prendront le mot union dans un sens large : non pas seulement l'union consommée, mais aussi les étapes qui y acheminent.

I. QUELQUES THÈMES BIBLIQUES

1. **Ancien Testament.** – La relation à Dieu est évoquée par divers symboles. Le principal est celui de l'amour conjugal. Les termes qui l'expriment sont nombreux ; plus nombreux encore sont ceux qui s'y relient, sans que la note conjugale soit aussi explicite. De plus, l'utilisation fréquente des mêmes expressions dans un sens religieux peut estomper l'image primitive. Ainsi « adhérer » (dbq) peut signifier le contact physique des amants, mais l'image s'affaiblit tellement que dans la Première aux Corinthiens (6,17) elle n'évoque plus que l'union des esprits. Par un processus semblable bien des auteurs ne citeront le *Cantique* qu'en lui donnant une signification spirituelle. L'amour conjugal suppose normalement la différence des sexes qui demeure irréductible, si étroite que devienne l'intimité. De lui-même le symbole conjugal ne conduit pas à vivre l'union à Dieu comme fusion ou divinisation. Impliquant la disparité des rôles, il rappelle la transcendance divine : Dieu prend l'initiative que l'homme peut accueillir. Le symbole conjugal accuse ainsi la différence entre la pensée juive, plus soucieuse de la transcendance divine, et la pensée grecque, plus attentive à l'immanence.

D'autres symboles importants sont empruntés aux relations humaines. Ainsi Israël est fils et Dieu est Père. Dans l'Ancien Testament ce terme marque plus l'autorité que l'intimité. Il est cependant un titre à bénéficier de la tendresse de Dieu en *Is.* 63, 15.

Si le symbole conjugal et l'appellation de père évoquent la relation à Dieu d'un peuple envisagé collectivement, « ami » dit un lien personnel (*Is.* 41,8, etc.) entre Dieu et un homme, Abraham notamment.

Qu'il s'agisse de l'alliance avec Dieu, de la paternité divine ou de l'amitié de Dieu dans l'Ancien Testament, ces notions à première vue relèvent du registre de la théologie plus que de celui de l'expérience spirituelle : elles disent qui est Dieu en se référant au passé bien plus qu'elles ne décrivent la relation présente à Dieu, laquelle contredit le plus souvent ce qui est affirmé de Dieu ; ainsi Ézéchiel rappelle l'alliance avec Dieu pour faire ressortir l'infidélité d'Israël ; celui-ci est appelé fils par les prophètes précisément pour protester contre l'oubli où il tient son Père. Cependant n'opposons pas l'affirmation théologique à l'expérience ; car l'expérience de la relation à Dieu implique celle de la misère spirituelle et du péché. En ces textes prophétiques la conscience de la distance de Dieu est en réalité encore une approche de la transcendance : c'est comme Rédempteur que Dieu est cherché.

Il reste que la relation à Dieu est évoquée plus simplement comme expérience spirituelle dans des expressions comme « voir » ou « entendre » Dieu, ou « habiter » auprès de Dieu. La « vision » signifie une rencontre sans intermédiaire. Moïse, Élie, Isaïe, Ézéchiel ont « vu » le Seigneur. La possibilité de cette « vision » de Dieu, affirmée par quelques textes, est contestée par d'autres. L'audition de Dieu peut signifier une expérience aussi exceptionnelle ; mais elle peut aussi avoir un objet plus limité, une « parole » de Dieu. « Connaître » (yd') indique une relation habituelle à Dieu dont la dimension personnelle peut être fortement marquée (*Is.* 11,2). « Paraître » devant Dieu ou « habiter » auprès de Dieu sont des expressions symboliques qui peuvent signifier beaucoup plus que venir ou demeurer dans le Temple de Jérusalem. Le Temple n'évoque-t-il pas la gloire de Dieu dont Moïse s'approcha ?

De plus il faut tenir compte de ce que le respect de la transcendance divine conduit à nommer, plutôt que Dieu lui-même, ce qui est seulement médiation : ainsi le psalmiste du *Ps.* 119 dit son amour de la Loi ; des interventions divines mettent en présence de « l'ange de Dieu » ; ce qu'on perçoit est « parole de Dieu ». Un tel langage ne doit pas donner le change : il peut exprimer l'union à Dieu même.

Enfin, surtout à basse époque, l'union peut être évoquée encore comme participation à la Sagesse ou à l'Esprit de Dieu, expression dont la signification s'enrichit au fur et à mesure que la théologie de l'Esprit se précise.

2. **Nouveau Testament.** – La fidélité religieuse a de plus en plus clairement pour fin l'union à Dieu. C'est elle que dans les synoptiques les symboles du Royaume et de la vie désignent d'une façon encore voilée, mais de moins en moins floue : l'entrée dans le Royaume est l'accès au banquet de Dieu. Et Paul fait consister ce Royaume non en nourriture et boisson, mais dans « la paix et la joie dans l'Esprit Saint » (*Rom.* 14,17). Les béatitudes selon Matthieu proposent même la vision de Dieu : « Heureux les cœurs purs, ils verront Dieu » (5,8). La 2e épître de Pierre parle de « communion à la nature divine » (1,4).

Dans les synoptiques, cette union à Dieu est présentée surtout comme future et eschatologique. Mais elle est aussi présente. Son actualité, que Paul et Jean soulignent particulièrement, doit dans cet article retenir davantage notre attention. Il faut envisager l'union de Jésus à Dieu et l'union des croyants à Dieu.

1° Jésus. – L'union de Jésus à Dieu est affirmée par des expressions très fortes. Le 4e évangile va jusqu'à faire dire à Jésus : « Le Père et moi sommes un » (10,30). On ne peut concevoir d'union plus étroite. Mais en même temps, en faisant du Christ un cas unique, la révélation oblige à des distinctions : ce qui est dit de Jésus n'est pas nécessairement exemplaire pour l'expérience subjective de ceux qui cherchent Dieu. Il en résulte que l'union à Dieu tend dans le cas de Jésus à être traitée de manière objective et théologique : les évangélistes ne se posent guère de questions sur la psychologie de Jésus et les théologiens modernes qui l'étudient davantage ne disposent dans l'Évangile que d'indications ténues.

2° Les croyants. – Le présent article n'a pas à traiter pour elle-même de l'union de Jésus au Père. Il doit seulement rappeler quelques notations concernant ce qui est vécu par les croyants. Beaucoup ont déjà été relevées dans les articles *Foi* (DS, t. 5, col. 546 svv), *Espérance* (t. 4, col. 1211 svv) et *Charité* (t. 2, col. 510 svv). On n'indique ici que ce qui prolonge les remarques qu'on vient de faire sur l'Ancien Testament : nous retrouvons les mêmes thèmes, mais avec des accentuations nouvelles.

Ainsi le thème nuptial est transformé du fait que le Christ est l'Époux divin. Ordinairement l'épouse reste collectivement le peuple des fidèles. Cependant en 1 *Cor.* 6,17 Paul ouvre la voie à une interprétation individuelle : le fidèle « adhère » au Seigneur. Une telle exploitation du thème est devenue possible parce que les clichés, comme on l'a noté, pâlissent à l'usage : « adhérer » qui suppose primitivement l'extériorité en vient à évoquer bien plus la fusion, tendance qui ne fera que s'accentuer chez nombre de spirituels utilisant 1 *Cor.* 6,17. Ceux-ci en sont venus à donner aussi une interprétation individuelle à 2 *Cor.* 11, 2, voyant dans l'épouse du Christ, non plus l'Église, mais l'âme consacrée.

Le titre de « fils » exprime chez Paul d'abord la possibilité de s'adresser librement à Dieu, non plus en esclave, mais en enfant bien aimé, et de lui dire : « Abba, Père », sous la motion de l'Esprit (*Rom.* 8,15). « Fils » dit aussi l'union personnelle au Christ (cf. 8,17). En réservant le nom d'enfants de Dieu aux croyants, le 4e évangile accentue encore la résonance individuelle : ce n'est plus seulement la communauté comme telle, c'est chacun qui se sait adopté (*Jean* 1,12).

Tandis que l'Apocalypse (4) rapporte une vision qui s'apparente à celle d'Ézéchiel, le 4e évangile conteste toute vision de Dieu dans la Première Alliance (1,18) et propose de « voir le Père » (14,9) en croyant au Christ. Même lorsqu'Étienne voit les cieux ouverts (*Actes* 7,55) et lorsque Paul est élevé au troisième ciel (2 *Cor.* 12,2), il n'est pas dit qu'ils « voient » le Seigneur de la manière dont Isaïe le vit. Les évangiles situent les expériences exceptionnelles plutôt dans le registre de l'audition : c'est une voix qu'entendent les témoins de la Transfiguration. De même Paul entend des paroles ineffables.

En fait ces textes visent à souligner le rôle de Jésus et à montrer que c'est dans le Christ qu'on s'approche de Dieu. Aussi sont-ils plus théologiques que descriptifs : voir le Christ, c'est voir le Père ; accueillir les paroles du Christ, c'est accueillir la parole de Dieu (*Jean* 8,47). Dès lors l'union à Dieu est vécue comme union au Christ et c'est aux textes sur l'union au Christ et à l'animation par son Esprit qu'il faut demander ce qu'est l'union à Dieu.

Que Paul parle du Christ en lui ou qu'il se dise à l'inverse « dans le Christ », il évoque la même union au Christ pour lequel il est en ambassade (2 *Cor.* 5,20). Cette union est communion aux souffrances, à la mort et à la résurrection du Christ, mort à soi et résurrection au Christ, si bien que la « communion » devient effacement de soi : « je vis, non plus moi ; le Christ vit en moi » (*Gal.* 2,20).

De même, dire que Paul agit dans l'Esprit ou dire que l'Esprit agit en lui reviennent au même. Cette seconde formule conduit à considérer le chrétien comme le Temple où réside l'Esprit, Temple que les fidèles constituent ensemble, ou bien Temple qui est chacun (1 *Cor.* 3,16 ; 6,19). Un tel langage signifie dans une perspective théologique que le Temple de Jérusalem n'a plus le monopole du culte ; il fait en même temps allusion aux charismes dont la communauté de Corinthe est le théâtre. Ceux que Paul énumère en 1 *Cor.* 12 sont donnés par l'Esprit pour le service de la communauté. Mais Paul marque aussi très fortement que l'Esprit unit à Dieu : il « habite » le fidèle, se joint à son esprit, le vivifie, lui infuse l'amour de Dieu (*Rom.* 5,5), et donne la liberté et l'audace de s'adresser à Dieu en fils (*Rom.* 8,15).

N'opposons pas l'action de l'Esprit qui meut Paul dans l'apostolat (*Actes* 16,6) et l'action de l'Esprit qui unit à Dieu, comme s'il ne pouvait y avoir d'union à Dieu dans et par l'apostolat : c'est Dieu qui agit dans les Philippiens quand ils veulent ou font quelque chose pour son dessein de grâce (*Phil.* 2,13). Les synoptiques aussi signalent un témoignage rendu possible par l'Esprit (*Marc* 10, 20 ; *Mt.* 13,11 ; *Luc* 12,12).

L'auteur du 4e évangile est discret sur son propre compte, si bien qu'il est plus difficile d'y distinguer ce qui fait écho à son expérience personnelle et ce qui relève plutôt de la conclusion théologique. Ainsi l'allégorie de la vigne dit l'union au Christ sans en détailler la psychologie. La référence à l'expérience est plus nette lorsque Jean écrit : « A ceci nous connaissons que nous demeurons en lui (Dieu) et lui en nous : il nous a donné de son Esprit » (1 *Jean* 4,13). Dès lors on devine que l'Évangile parle aussi d'expérience lorsqu'il distingue comme deux stades dans la vie spirituelle, un premier d'observation des commandements et un second où l'union à Dieu mérite le nom d'inhabitation : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, mon Père l'aimera, nous viendrons à lui et ferons chez lui notre demeure » (*Jean* 14,23). Comme chez Paul, deux formules inverses approchent la même réalité : que nous demeurions en Dieu ou que Dieu demeure en nous reviennent au même.

En distinguant l'expérience spirituelle et les conclusions théologiques, gardons-nous de mépriser la connaissance ou gnose. Car il y a une connaissance qui est déjà union à Dieu et vie éternelle (*Jean* 17,3). Une telle connaissance n'est pas seulement notionnelle. Mais quels qu'en soient le caractère pratique et les harmoniques, elle n'en reste pas moins connaissance, c'est-à-dire relation par l'intelligence.

II. DU NÉOPLATONISME AUX PÈRES GRECS

1. Quelques termes des philosophes. – La quête du divin (*theion*) ou de Dieu (*Theos*) dans le néoplatonisme a, notamment au niveau de vocabulaire, des liens de parenté trop étroits avec la théologie chrétienne pour qu'on la passe sous silence.

La relation à Dieu peut être évoquée comme une « amitié » envers le divin (Dion Chrysostome, *Orat.* 49,7) ou une « similitude » (Platon, *Théètète* 176b) qui rend « déiforme » (*theoeidès* ; Plotin, *Ennéades* I, VI, 9 ; Proclus, *Comment. sur le Timée,* éd. Teubner, t. 2, p. 288, 5).

D'autres expressions soulignent davantage que la relation est étroite : « suivre » Dieu (Jamblique, *Vie de Pythagore* 28) et surtout « habiter près de » Dieu. « Contact » (*synaphè*) et « conjonction » (*synapheia*) signifient une relation « immédiate » (Proclus, *Sur le Timée,* éd. Teubner, t. 2, p. 166) qui est aussi « communion » (*koinônia* ; Proclus, *Sur le Timée,* éd. Teubner, t. 1, p. 217) avec Dieu.

Plus fort encore est le terme d' « union » (*henôsis*). Quelques textes, notamment des textes magiques faisant peut-être écho au mot de Plotin : « Ils ne sont plus deux, mais un » (*Ennéades* VI, VII, 34), visent l'identification avec Dieu par une nouvelle « naissance » du myste (*Poimandrès* XIII, 10) et l'inhabitation divine : « Hermès, ma vie, tu es moi ; je suis toi ; ton nom est le mien, mon nom est le tien » (*Papyri graecae magicae,* n. 8).

Plotin (*Ennéades* VI, VII, 34), suivi par Proclus (*In Plat. theol.* IV, 9), montre comment l'amour (*erôs*) unit au Bien. Les gnostiques insistent davantage sur la contemplation qui conduit à l'illumination (*ellampsis*). Pour Plutarque l'élan (*ephesis*) vers la vérité au sujet du divin est désir de la divinité (*Sur Isis et Osiris* 2).

Jamblique voit dans les rites (*theourgia*) l'action divine qui opère ce que l'homme par son seul effort n'obtiendrait pas. « L'union active » (*drastikè henôsis* ; *De mysteriis* II, 11) de l'initié qui contemple n'est pas encore l'union « théurgique » (*theourgikè henôsis*) où la divinité élève l'âme vers

elle, c'est-à-dire la « plénitude » de « l'union divine » (*De myst.* X, 5).

Tendant vers l'unité avec Dieu, l'initié est non seulement divinisé, c'est-à-dire rendu divin (*theioumenos*), mais déifié, rendu Dieu (*theoumenos ; Poimandrès* 1, 26). Car l'âme a un pouvoir « déifiant » (*theopoios*).

Les convergences entre le platonisme et le christianisme ont été remarquées dès l'antiquité par les apologistes et les ont étonnés. Une explication trop simple a allégué que la philosophie grecque était redevable à la sagesse des Égyptiens, laquelle avait bénéficié, en même temps que les Hébreux, de l'enseignement de Moïse. Il ne faudrait pas, en écartant cette explication désuète, exclure toute influence du judaïsme, puis du christianisme, sur le néoplatonisme des premiers siècles, sans doute d'abord par le canal de Philon d'Alexandrie. Le *Poimandrès* et le texte magique qu'on a cités sont indéniablement marqués par la Bible.

Une différence profonde demeure, ou du moins une incertitude : le mot Dieu, s'il est employé, ou le mot « divin » ont-ils la même signification pour Plotin et pour Philon, pour Jamblique et pour Évagre, pour Proclus et pour le pseudo-Denys ? L'union à Dieu n'est-elle pas présentée comme d'autant plus intime qu'il s'agit du divin plutôt que de Dieu et qu'on se rapproche du panthéisme ? Ici nous n'avons pas à répondre à cette question en précisant la pensée des néoplatoniciens. Nous avons seulement à prendre note du vocabulaire qu'ils ont répandu. Quelques termes qu'ils emploient volontiers sont également scripturaires, ainsi « ressemblance » (*homoiôsis*), « communion » (*koinônia*) ; mais beaucoup, notamment « conjonction », « union », « illumination » (non pas *phôtismos* comme dans le Nouveau Testament, mais *ellampsis*), déification (*theôsis*) ne le sont pas et vont néanmoins rendre service aux théologiens.

2. **Perspectives chrétiennes.** – 1° Union. – Déjà Athénagore (*Legatio pro christianis* 10,3 ; PG 6,909b) recourt au terme d'union (*henôsis*) pour exprimer la relation du Père et du Verbe ; Irénée emploie ce même terme pour exprimer l'union du Verbe de Dieu à la chair qu'il a prise. Le terme devient vite usuel pour signifier l'union dans le Christ de la divinité à ce qui est humain (Grégoire de Nysse, *Or. cat.* 10 ; PG 45,41d) ou inversement l'union du corps humain au Verbe de Dieu. Cette union est affirmée dans la foi, sans qu'on cherche comment elle est possible, ni quel est son retentissement sur la psychologie de Jésus.

Le même terme est aussi employé pour évoquer ce qui est proposé aux fidèles. En ce cas, comme dans le néoplatonisme, il signifie d'abord l'unité intérieure, celle vers laquelle on tend en rejetant ce qui vient du dehors et en écartant ce qui est subi et en partie involontaire, comme les élans passionnels, c'est-à-dire en se recueillant. Athanase voit dans cette unification une imitation de l'union des Personnes divines. Le pseudo-Macaire met aussi l'accent sur l'unité intérieure. Cyrille d'Alexandrie mentionne également l'union à Dieu : « La loi n'était pas capable d'unir à Dieu parfaitement et en toute pureté. C'est par son Fils que nous nous en approchons, par ses oracles, je veux dire son Évangile qui est porteur de l'union et de la conjonction dans l'Esprit » (*In Os.* 28,3 ; PG 72,52d). Il s'agit donc ici de Dieu tel que le Christ le révèle ; la perspective n'est plus seulement celle de l'unification de la vie intérieure. Il en est de même chez le pseudo-Denys : si en maint passage l'union proposée paraît seulement l'unification de la vie intérieure à laquelle Proclus invitait, en quelques autres il apparaît qu'elle est en même temps « l'union des esprits déifiés à la lumière divine » (*Nom divins* 7,1 ; PG 3, 593b).

Très souvent il arrive, de même qu'on parle de la relation du Christ au Père en termes objectifs, que l'union des fidèles à Dieu soit aussi envisagée de manière objective, abstraite et générale, sans qu'on prête attention à la façon dont elle se réalise dans la vie intérieure. C'est notamment le cas lorsque l'union à Dieu est annoncée comme réalité eschatologique et fin de l'œuvre salvatrice du Christ.

2° Conjonction. – Comme le mot union, « conjonction » (*synapheia*) se dit de la relation de chair du Christ à Dieu : celle-ci est « conjointe » à la divinité (Basile, *In Is.* II, 66 ; PG 30, 233b, etc.). Ce terme de conjonction indique plus clairement que celui d'union la relation à un autre. Aussi le complète-t-il souvent pour éviter qu'on pense seulement à l'unification de la vie intérieure et suggérer l'union à Dieu.

En bien des cas, tout comme « union », « conjonction » est pris dans un sens abstrait où la référence à l'expérience ne paraît plus. On énonce une vérité de foi plutôt qu'on ne décrit ce qui est vécu.

3° Communion. – Avec la communion (*koinônia* ; DS, t. 8, col. 1745-54) nous retrouvons un terme scripturaire. S'il est employé pour désigner l'union du Père et du Fils ou l'union dans le Christ de la divinité avec la chair humaine, il est plus courant pour désigner, comme dans l'Écriture, la communion des fidèles avec Dieu, avec le Christ, entre eux. Le pseudo-Macaire y recourt souvent.

La communion avec Dieu est comparée à un mélange. Plotin employait cette image pour la relation de l'âme au corps. Mais le pseudo-Macaire dit l'âme « mêlée à l'esprit céleste » (*Hom.* 20,2 ; cf. Origène, *In Joan.* 19,1 ; Grégoire de Nysse, *In Cant.* I, PG 44, 772a).

4° Divinisation, déification, etc. – L'expression de la 2e épître de Pierre (1,4) « communiant à la nature divine » est orchestrée par le vocabulaire néoplatonicien. Comme les termes précédents, elle est employée d'abord de l'humanité du Verbe. Mais elle est appliquée aussi aux fidèles que l'enseignement « déifie » (Clément d'Alexandrie, *Prot.* 9, PG 8,197c). Le Verbe, explique Athanase, est devenu homme pour que nous soyons déifiés (*De Incarn.* 54).

Basile (*De Spiritu Sancto*, PG 32,110) et Grégoire de Nazianze (*Or.* 31 = *Theol.* 5,4) ne se contentent pas de dire le fidèle « déifié », ils le disent même fait dieu. Plus communément on souligne qu'il est à la ressemblance de Dieu (*theoeidès*) (Grég. de Naz., *Or.* 21,3, etc.). En quoi consiste cette ressemblance ? Très souvent il s'agit de l'incorruptibilité (*aphtharsia*) et de l'immortalité. C'est donc surtout dans l'au-delà que cette transformation sera manifestée. Mais l'insistance sur la déification par la connaissance se réfère manifestement à une illumination qu'opère dès ici-bas l'enseignement.

Voir DS, art. *Divinisation*, t. 3, col. 1370-98 ; *Illumination*, t. 7, col. 1330-38 ; *Image et ressemblance*, t. 7, col. 1406-25 ; *Immortalité*, t. 7, col. 1601-14.

III. LE PARADOXE

1. Que peut signifier « union » quand il s'agit de Dieu et de l'homme ? Certes, le mot français « union » est plus large que le mot « unité ». Il n'empêche que la difficulté demeure, accablante en raison de la disproportion. S'il ne peut y avoir, dit Paul (2 *Cor.* 6,14), d'association entre la justice et l'impiété, ni d'union entre la lumière et les ténèbres, à plus forte raison il ne saurait y en avoir entre le Créateur et la créature. Et formuler ainsi la difficulté est encore la minimiser, en faisant comme s'il était possible de donner un sens à cette préposition « entre » et de dire « entre le Créateur et la créature ». L'union est relation entre deux termes dont elle atténue la dualité à certains égards. Or en rigueur il n'y a aucune possibilité de considérer Dieu et un homme comme faisant deux... Car il faudrait pouvoir faire entrer Dieu et un homme dans une catégorie commune fondant le dénombrement, deux êtres, deux objets. Or entre le Créateur et une créature, rien n'est commun, si bien que Dieu ne peut être dit « être » au même sens qu'une créature, Dieu ne peut être traité en objet faisant nombre avec un autre.

Voilà pourquoi, au moins depuis Maxime le Confesseur, de nombreux spirituels ont appelé Dieu « le Tout », c'est-à-dire celui à qui rien ne saurait être ajouté. Si rien ne saurait lui être ajouté, comment quoi que ce soit pourrait-il lui être dit uni ? Devant Dieu, tout n'est-il pas néant ? Eckhart le suggérait en parlant d'un anéantissement de la créature et Catherine de Gênes lui faisait écho en invitant à « se perdre en Dieu ». De telles formules ont étonné et inquiété : si Dieu crée, ce n'est pas pour supprimer ce qu'il crée ; ce qu'il crée est bon et ne doit pas être anéanti. Cependant elles sont plus que des métaphores poétiques. Elles sont logiquement cohérentes avec l'affirmation que Dieu est tout. Karl Barth a repris cette dernière expression « Dieu est Tout » en la complétant : « Dieu est le tout Autre » ; langage qui a connu un grand succès, bien qu'en rigueur il soit contradictoire : « autre » implique la comparaison que précisément on s'efforce d'exclure. Pour être uni au tout Autre, il faudrait devenir autre, changer totalement de manière à devenir tout autre et cesser totalement d'être ce que l'on est, ce qui reviendrait encore à « se perdre en Dieu ».

Présenter l'union à Dieu comme union entre deux termes est donc inacceptable pour quiconque reconnaît la transcendance divine. Le titre même du présent article risque donc d'induire en erreur. Gabriel Marcel n'avait pas tort de faire le procès d'un discours objectif sur Dieu : il est bien vrai que, « lorsqu'on parle de Dieu, ce n'est plus de Dieu que l'on parle », mais seulement de la représentation que s'en font ceux qui en discourent, représentation qui est à leur mesure. Cela est tout particulièrement vrai de la réflexion sur l'union à Dieu ; elle risque fort de supposer indûment entre Dieu et l'homme comme un dénominateur commun. Cet article néanmoins peut se justifier comme une mise en garde précisément contre de telles représentations et une invitation à s'engager dans une autre approche.

Pour sortir de l'impasse et entrevoir la possibilité d'une union à Dieu, il est clair qu'il faut d'abord renoncer à la symétrie de la relation, symétrie qui ferait de Dieu et de l'homme deux termes et établirait une comparaison entre eux. Le terme cher aux Pères grecs d'*hénôsis* ne correspond à « union » qu'au sens de « union à » (*pros*) ; il ne supporte pas la construction « union entre » ou « union avec ». De même, les Pères ne disent pas « conjonction entre Dieu et l'homme », mais « conjonction à (*pros*) Dieu ». Autrement dit, l'union n'est pas envisagée en Dieu même, mais plus prudemment seulement en l'homme qui est en relation à Dieu. Il est vrai que cette union est appelée « communion » (*koinônia*), mot qui étymologiquement signifie quelque chose de commun entre des personnes. Le pseudo-Macaire a tiré grand parti de ce terme. Mais il est beaucoup moins fort que « union ». Et surtout ni Paul, ni Jean ne l'emploient de Dieu ; ils l'emploient des fidèles, disant non pas que Dieu a communion avec eux, mais que eux ont communion avec Dieu. C'est donc seulement sous cet angle, c'est-à-dire en tant qu'elle transforme l'homme que nous pouvons parler d'union à Dieu.

2. En parlant de l'union à Dieu en tant qu'elle affecte le fidèle, nous nous rapprochons de la problématique des philosophes grecs déjà mentionnés. L'union qu'ils envisagent est essentiellement l'unification intérieure du sujet. Les auteurs chrétiens sont nombreux à se situer dans cette perspective : pour eux, l'union à Dieu se traduit par l'unification intérieure, même si elle ne s'y réduit pas.

Et la divinisation est participation à des attributs divins, celui qu'ils mentionnent en premier, sinon le seul qu'ils mentionnent, étant l'éternité. Être uni à Dieu serait principalement avoir part à la vie éternelle

Mais cette approche subjective soulève aussi d'énormes difficultés. Si on ne veut pas tomber de Charybde en Scylla, de l'objectivité dans la subjectivité, il faut qu'il s'agisse d'une participation qui ne soit pas seulement quelques qualités humaines un peu vite baptisées divines, mais qui soient relation réelle à Dieu comme autre. Il faut qu'il s'agisse de qualités impliquant le désir de Dieu, le besoin d'infini, un amour sans limite, une soif de connaître qui ne soit pas curiosité, mais soif de la vérité entière.

Et encore demandons-nous si nous ne nous payons pas de mots et si nous ne nous laissons pas éblouir par les termes d'infini et d'absolu en oubliant la charge de négation qu'ils portent et en les employant univoquement de Dieu et de l'objet du désir. Quelle ressemblance saurait-il y avoir entre ce qui est fini et Celui qui ne l'est pas, entre l'amour humain et l'amour divin ? En langage mathématique, on dirait qu'aucun déplacement vers l'infini n'en rapproche, puisqu'il demeure infiniment éloigné. Le terme d'union paraît alors excessif pour désigner ce qui n'est qu'un élan vers Dieu. Le gamin qui saute le plus haut qu'il peut est-il pour autant uni au ciel vers lequel il s'élève ?

Laissons ces images mathématiques et physiques pour revenir à celles de l'Écriture sainte : elle invite à connaître, entendre et voir Dieu. La simple possession de quelques qualités pouvant être reconnues à l'homme et à Dieu selon l'analogie, fût-ce la vie éternelle, est loin de réaliser ce que propose la Bible. Celle-ci invite à se référer à Dieu, non pas comme à un ensemble de qualités à imiter, mais comme à quelqu'un qu'il est donné d'entendre et de voir, ce qui est beaucoup plus que lui ressembler. Faire consister la divinisation en l'acquisition d'attributs nouveaux, l'immortalité, la pureté, etc., serait supposer que ces

attributs définissent Dieu, ou du moins disent ce qu'il est. Mais tout ce que nous pouvons dire de Dieu n'empêche pas que Dieu demeure incompréhensible et unique.

Le paradoxe initialement relevé demeure. La visée subjective s'avère aussi défaillante que la visée objective.

IV. LA POSSIBILITÉ DE L'UNION

Le paradoxe qu'on vient d'exposer n'engage pas dans une contradiction sans issue. Dans la foi nous affirmons que l'homme Jésus est uni à Dieu, donc que cette union est possible.

1. **Le Christ et le Père.** – Certes, dans le cas de Jésus, le paradoxe demeure. L'approche objective est-elle maintenant possible ? Nous ne pouvons pas concevoir l'union de l'homme à Dieu comme l'union de deux, faute de terme qui convienne à Dieu et à l'homme et permette de compter deux. Existerait-il un terme qui permette de dire que Dieu et Jésus sont en un sens deux ? Il a fallu une longue recherche pour le trouver. La théologie de langue latine a finalement retenu le terme de « personne ». On peut dire que le Père et le fils sont deux Personnes et affirmer l'unité divine dans la Trinité des Personnes. Sans doute « Personne » est un mot dangereux auquel il ne convient pas de donner d'emblée un sens moderne. La Personne est ce qui est uni, sans confusion, néanmoins réellement uni. Nous pouvons affirmer l'union et, mieux, l'unité des Personnes divines. Le paradoxe est surmonté. Plus précisément dans le cas du Christ, il est appelé mystère : c'est le mystère trinitaire.

L'approche subjective conduisait aussi à des impasses : comment reconnaître en l'homme quelque participation à ce qui peut être dit de Dieu, alors que les analogies ne vont pas sans différences et même sans négations ? La même difficulté se présente. Comment dire sans contradiction le Christ créé (en sa nature humaine) et incréé (comme Dieu) ? De plus, la similitude à Dieu ne suffit pas pour qu'on parle d'union à Dieu. Aussi bien nous disons que le Christ est Dieu, non pas seulement parce que sa volonté se conforme à celle du Père et qu'il en est l'image, mais aussi et d'abord parce qu'il subsiste dans le Verbe, ce qui demeure inconcevable. En cela aussi dans le cas de Jésus le paradoxe est mystère, mystère de l'Incarnation.

Mais l'union est possible comme donnée par Dieu : « Rien n'est impossible à Dieu » (*Luc* 1,37).

2. **Les fidèles et le Christ.** – En confessant la Trinité et l'Incarnation, la foi admet la possibilité de l'union à Dieu, si paradoxale soit-elle. Et elle en découvre la voie : celui qui est uni au Christ est du fait même uni à Dieu. Ainsi la question rebondit et devient : Comment être uni au Christ ?

L'union à Jésus pose les questions que suscitent les relations interhumaines. Si intimes que soient une amitié ou un amour, la personne (au sens moderne du mot) demeure incommunicable et la fusion connaît donc une limite. Il n'empêche que la communication et l'union sont réelles : il est possible d'être « unanimes », d'échanger et de partager une pensée.

Cependant l'expérience des relations humaines ne suffit pas à faire comprendre ce qu'est l'union à Jésus comme homme. Sa résurrection et le don de l'Esprit, comme on le verra, rendent possible une relation personnelle qui, autrement, serait menacée par l'imprécision et la rareté des données évangéliques, et même inconcevable en raison de l'écart dans le temps : quel rapport entretenir avec quelqu'un d'un autre siècle sur lequel nous avons peu de détails ?

Si la nourriture de Jésus est de faire la volonté de son Père, il est vain de penser lui être uni sans adhérer aussi à la volonté de son Père. Être uni à Jésus, c'est avoir part à sa relation à Dieu, connaître Dieu avec lui et, à sa suite, l'appeler Père. C'est en cela que consiste l'union à Dieu.

Or Jésus glorifie le Père par sa mort et sa résurrection. Il avertit ses disciples de prendre leur croix pour marcher derrière lui. Il faut le suivre dans son humiliation, sa mort et sa résurrection. La disproportion qui faisait déjà paraître paradoxale l'union à Dieu n'est plus le seul obstacle à franchir. « On ne peut voir Dieu sans mourir » ne signifie pas seulement que l'excès de lumière éblouirait et ferait perdre la vue et la vie. Désormais « on ne peut voir Dieu sans mourir » signifie aussi qu'on ne peut connaître Dieu sans passer par la croix.

Et si l'union à Jésus est la voie, le paradoxe signalé n'en demeure pas moins redoutable. Examinons la forme qu'ainsi il revêt.

Si on tente une approche objective, il faut maintenir que l'union à Dieu ne peut être conçue comme l'union de deux termes. On peut bien dire que le Père et le Fils sont deux Personnes, car l'égalité entre le Fils et le Père autorise ce langage. Mais elle ne l'autorise que pour le Fils (et l'Esprit) : si uni à Jésus que soit le fidèle, il n'est pas le Verbe.

Eckhart était vivement conscient que seul le mystère trinitaire permet de dépasser le paradoxe. On lui a reproché d'avoir identifié le fidèle au Verbe et dit que « l'homme bon est le Fils unique de Dieu » (Denzinger, n. 970 ; cf. *Deutsche Werke*, t. 5, p. 44, lignes 19 et 26). C'est qu'il ne conçoit l'union à Dieu qu'à la lumière de la filiation éternelle du Verbe : seule elle réalise l'union à Dieu. Mais il maintient néanmoins le moment négatif, la « différence » entre le Verbe et le fidèle, tout en aspirant à un état où cette différence s'estomperait.

Si on tente une approche subjective, il faut maintenir que la ressemblance n'est pas encore l'union : deux personnes peuvent se ressembler sans se connaître. La participation aux attributs divins n'est pas en soi union à Dieu. Il en est de même de la similitude avec Jésus. Jésus est Dieu, non pas seulement parce qu'il est l'image du Père, mais fondamentalement parce qu'il subsiste dans le Fils. De même il ne suffit pas au fidèle d'être semblable à Jésus pour n'être qu'un avec lui. Les fidèles sont nés de Dieu, enfants de Dieu, sont même parfois appelés fils de Dieu, mais aucun n'est le Fils, si profondément pourtant qu'ils désirent lui être unis.

Paul a eu la hardiesse d'écrire : « Je vis, non plus moi ; mais le Christ vit en moi » (*Gal.* 2,20) et de se dire crucifié avec le Christ (*Gal.* 2,19). De même des spirituels ont envisagé l'union au Christ comme un anéantissement de soi pour laisser vivre en soi le Christ (ainsi F. Verwoort) ou même comme une « subsistence » dans le Christ. Cette dernière expression va au cœur du problème. Le Christ est uni à Dieu en subsistant dans le Verbe. Pour être uni pareillement au Christ, il faudrait subsister en lui.

Mais ce vocabulaire n'a pas été reçu, précisément parce qu'il y a seulement analogie entre la relation du fidèle au Christ et la relation du Christ au Père. Les fidèles sont « un

corps de Christ » (1 *Cor.* 12,27), expression qu'on a souvent forcée en dépit des rappels de Pie XII dans *Mystici corporis* comme si ce corps de Christ n'était autre que le corps physique de Jésus né de la Vierge Marie et ressuscité... On doit certes admettre une similitude, on doit néanmoins maintenir le moment négatif : ce corps dont les fidèles sont les membres n'est pas le corps physique du Christ et ne subsiste pas dans le Verbe.

3. **Les fidèles et l'Esprit.** – On vient de noter les limites de l'humanité de Jésus jusqu'à sa mort : peu d'hommes ont pu l'approcher ; et ceux qui l'ont approché ne l'ont pas pour autant compris et ne l'ont pas vraiment connu. Par sa mort il a livré l'Esprit (*Jean* 19,30). L'Esprit unit à Jésus des hommes qui ne l'ont pas connu avant sa mort, qu'ils l'aient croisé en Palestine ou qu'ils vivent en d'autres régions, et à d'autres époques. L'Esprit leur donne de le connaître en vérité.

Ainsi l'union à Jésus n'est possible que par le don de l'Esprit. Il y a plus. C'est l'Esprit qui en fait la profondeur en manifestant la relation de Jésus au Père. On ne connaît Jésus qu'en découvrant qu'il vit pour le Père. De la sorte l'union à Jésus n'est la voie de l'union à Dieu que parce qu'elle n'est pas de même ordre que les autres amitiés humaines. On ne peut être uni à Dieu qu'en passant par Jésus, mais on ne peut être uni à Jésus qu'en désirant être uni à Dieu. Augustin le dit sans ambages : « Touche le Christ celui qui croit au Christ. Veux-tu toucher le Christ ? Saisis (*intellige*) le Christ là où il est, coéternel au Père » (*Serm.* 243,2 ; PL 38, 1144).

La médiation du Christ ne supprime donc pas le paradoxe déjà souligné de l'union à Dieu. Au contraire, elle le suppose et l'assume : l'union à Jésus homme n'est possible que si on vise l'impensable union à Dieu.

De là vient qu'on a parfois présenté l'union à l'Esprit, l'union au Fils, l'union au Père comme trois stades (ainsi Herp, *Eden seu Paradisus contemplativorum*, Serm. 28-30). Il ne s'agit sans doute pas de stades à proprement parler, mais d'une analyse plus attentive et d'une prise de conscience progressive de ce qu'implique l'amour de Dieu. L'expérience de l'Esprit s'avère être la connaissance de Jésus et de Jésus crucifié, qui poussé par l'Esprit éternel s'est offert à Dieu (*Héb.* 9,14). Et la connaissance de Jésus n'est possible que parce qu'elle implique une certaine union à Dieu. C'est le désir d'union à Dieu qui finalise déjà l'amour de Jésus.

Autrement dit, on découvre que, si Jésus est médiateur, il n'est pas intermédiaire : en lui le croyant voit le Père, si bien que l'union à Dieu est déjà vécue dans la foi en Jésus.

La même observation doit être faite au sujet de l'Esprit. Il est frappant de voir comment l'Église a été conduite à affirmer la divinité de l'Esprit : il s'est avéré impossible de parler de l'Esprit comme d'un don créé. L'expérience de l'Esprit ne peut mener à l'union à Dieu que parce qu'elle est déjà union à Dieu. L'Esprit est Dieu qui se donne.

Il s'agit donc d'une prise de conscience progressive et non de stades successifs dont chacun devrait être quitté pour qu'on accède au suivant. L'humanité de Jésus et sa croix ne sont pas l'objet d'un enseignement seulement préliminaire. Henri Suso et Thérèse d'Avila ont à juste titre mis en garde contre la tentation de dépasser le regard sur l'humanité du Christ et notamment sur sa passion.

Cela ne signifie pas, bien sûr, qu'il ne puisse y avoir dans ce regard une évolution et une simplification. Elles sont manifestes en ce qui concerne le détails de la vie du Christ. Ceux-ci peuvent certes retenir l'attention : pour qui aime, aucun détail de l'être aimé n'est insignifiant. Cependant les détails de la vie mortelle de Jésus n'ont aucune place chez Paul qui ne veut savoir que Jésus et Jésus crucifié ; ils ne retiennent pas davantage l'attention de ceux qui s'attachent essentiellement à la relation de Jésus à son Père, relation qui en Jésus lui-même relativisait et faisait passer à l'arrière-plan bien des préoccupations humaines. A la limite, le regard sur Jésus se confond avec la contemplation du dessein divin de tout réconcilier par la mort et la résurrection de Jésus. Alors la considération de l'humanité de Jésus n'est pas dépassée, mais impliquée, même si elle est peu explicitée. C'est toujours par Jésus et en Jésus qu'on peut tendre à l'union à Dieu, c'est-à-dire en recevoir la grâce.

V. LE MODE DE L'UNION

L'union à Dieu, possible dans le Christ, est présentée avec des accentuations différentes dont il faut maintenant entrouvrir l'éventail.

1. **Union de connaissance.** – Entre deux personnes, se connaître constitue une relation qui unit inchoativement. Dans quelle mesure et de quelle manière la connaissance de Dieu unit-elle à Dieu ? La comparaison est certes périlleuse, car elle risque de suggérer la symétrie des termes et de faire croire que Dieu et l'homme font deux univoquement. Mais elle demeure valable en ce sens que la connaissance de Dieu transforme le croyant. Comment cette transformation peut-elle être considérée comme ressortissant à l'union ? La tradition spirituelle est à ce sujet très riche.

La connaissance de Dieu est objet de l'espérance de Paul ; il en possède les arrhes, car elle est dès ici-bas rendue possible dans la mesure où les œuvres de Dieu le manifestent. Plus encore que les œuvres créées, le dessein sauveur de Dieu, « la volonté » de Dieu est le mystère dont Paul s'émerveille et l'objet de sa gnose plus précisément que Dieu lui-même. Certes, ce dessein sauveur est en même temps révélation du Fils et de l'Esprit, donc révélation de Dieu. Cependant, quand il s'agit non plus de « la volonté », mais du Christ lui-même, Paul, au lieu de s'émerveiller de ce qu'il connaît, confesse qu'il ne connaît pas encore et, renversant la proposition, pense à la connaissance que Dieu a de lui : « Alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 *Cor.* 13,12 ; *Phil.* 3,12). Ce renversement montre déjà comment s'unissent connaissance et sentiment de nescience, au point que ce dernier paraît chez plus d'un l'emporter.

Augustin, tout en rappelant les dépassements nécessaires, sait insister sur l'attachement à la vérité (*inhaerere ueritati*) comme chemin de l'attachement à Dieu (*inhaerere Deo*).

Grégoire de Nysse, invitant à la connaissance de Dieu (*theognôsia*) met l'accent davantage sur la nescience et donne en exemple Moïse entré dans la ténèbre où Dieu se trouve (*In Cant.* 6). Il explique que la nuit signifie la contemplation de l'Invisible. Car la ténèbre, dit le psaume (18,11), est le lieu où Dieu se cache..

Mais c'est le pseudo-Denys qui énonce le principe fondamental : la connaissance « unit ceux qui

connaissent et ceux qui sont connus » (*Noms divins* 7,4 ; PG 3, 872c). Maxime le Confesseur renchérit et précise : « La connaissance unit vraiment ceux qui connaissent et ceux qui sont connus. Aussi le Seigneur dit-il : ' Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent ' (*Jean* 10,15). Comme la connaissance connaissant ce qu'elle veut connaître est unie à ce qu'elle connaît..., par la connaissance les croyants sont unis au Christ qu'ils connaissent, lui Dieu Verbe » (*Scholia in... Divinis Nominibus*, PG 4, 353c).

Alors que le pseudo-Denys ne s'enfermait pas dans la théologie négative, mais maintenait largement ouverte la voie de la théologie symbolique, Eckhart insiste de façon très personnelle sur l'union à Dieu par la connaissance, toute négative qu'elle soit quand il s'agit de Dieu. Les négations, loin de restreindre ce qui est connu, le mettent à nu. « L'âme qui aime Dieu le saisit sous le voile de la bonté. La raison retire ce voile de bonté et Le saisit seul, dévêtu de bonté, d'être et de tous noms » (*D.W.*, t.1, p. 152). Autrement dit, les négations ne sont pas tant des purifications de l'entendement que le dévoilement de Dieu lui-même. Elles ne sont pas préalables à la contemplation, elles en sont le mode, comme chez Grégoire de Nysse. C'est en niant tout ce qu'on croyait pouvoir dire de Dieu qu'on lui est vraiment uni, dans la foi. L'affirmation est paradoxale ; elle est cependant logique. A l'inverse, nous croire unis à Dieu en pensant à ce que nous avons déjà appris sur lui serait encourir le reproche fait par Jésus : « Parce que vous dites : ' nous voyons ', votre péché demeure (*Jean* 9,41) ». Nous n'avons le droit de dire : « Nous voyons », qu'en désirant voir davantage.

Eckhart soulève ainsi une question vertigineuse que malgré leur profondeur et leur subtilité les querelles sur l'amour pur n'ont pas épuisée. Il est certain que mettre l'accent sur l'amour de Dieu pour les hommes a souvent conduit à inconsciemment proportionner Dieu aux hommes et à se représenter son amour par similitude avec l'expérience de la bonté humaine. On prémunit ainsi contre la terreur que le sentiment de la disproportion pourrait causer ; on rassure quant au jugement divin. Il est compréhensible qu'Eckhart conteste et veuille dépasser des représentations de Dieu en réalité étriquées. Mais la pensée de Dieu est-elle encore supportable, si on fait abstraction de sa bonté ? Est-on encore chrétien, si on « dévêt » Dieu de sa bonté ? Le culte de la vérité, si pure qu'elle soit, a conduit le jansénisme à des positions intenables... Et cependant l'union à Dieu peut être vécue comme l'acceptation radicale de la vérité. Eckhart, en dépit de ses outrances et de ses paradoxes, a eu le mérite de rappeler que, sans attendre la vision béatifique, dès ici-bas, le fidèle est uni à Dieu par la connaissance, si ténébreuse qu'elle soit.

De la voie de la ténèbre un tout autre langage doit sans doute être rapproché, bien qu'il soit plus imagé. Des maîtres spirituels – Augustin ou bien Jean de la Croix, parmi d'autres commentateurs du *Cantique* – ont comparé l'union à Dieu à une « rencontre » furtive de ce qui est caché. Dieu « passe » et se dérobe, sans qu'il soit possible de faire des constats ou de se voir le rencontrer. On croit pouvoir penser quelque chose de Dieu et aussitôt on s'aperçoit que cette pensée ne tient pas, est encore indigne de Dieu et donc illusoire. Et cependant elle n'en a pas moins servi à penser à lui ; elle a été le support d'un acte de foi qui a uni à lui, ou comme dit Augustin, « en une rapide pensée, on a effleuré la sagesse divine » (*Conf.* 9,25).

D'autres encore insistent bien plus sur la connaissance reçue que sur la nescience. Tout en faisant la part de celle-ci, Marie de l'Incarnation, l'ursuline, note plutôt ce qu'elle doit à son illumination : « En un moment, mon entendement fut illustré de la vue de la très sainte Trinité, laquelle me renouvela la connaissance de ses grandeurs... » (*Relation de 1633*, n. 67 ; éd. Jamet, t. 1, p. 299).

2. **Union par désir et par fruition.** – Un autre principe dionysien trouvera encore bien plus d'échos : si l'auteur des *Noms divins* fait de la connaissance un moyen d'unité, il voit aussi « dans le désir amoureux une puissance d'unification et de connexion » (*Noms divins* 4,15 ; PG 3,713ab).

Et nombreux sont les spirituels qui évoquent le dépassement des représentations au sujet de Dieu, non pas en invitant d'emblée à les rejeter, mais en soulignant que le désir et l'amour de Dieu sont au-delà. C'est ce qu'exprime la formule vigoureuse d'Hugues de Saint-Victor : « Plus diligitur quam intelligitur, et intrat et appropinquat dilectio ubi scientia foris est... sitiens intrare in ipsum et esse in ipso et tam prope et, si fieri potest, hoc idem ipsum sit quod ipse » : « L'amour va plus loin et est plus grand que l'intelligence. On aime plus qu'on ne comprend... Là où la science reste dehors, l'amour entre et approche... ayant soif d'entrer en cela même, d'être en cela même, d'en être si proche et si possible d'être cela même qu'est (le Seigneur) » (*Exp. in Hier. coel.*, PL 175, 1038-1039).

Hugues de Balma s'exprime de manière plus abrupte et mentionne « des élans enflammés, sans aucune pensée préalable ou concomitante » (*Mystica theol., prol.*). Mais un élan d'amour qu'aucune connaissance ne précéderait ni n'accompagnerait serait une pulsion fort ambigüe. Pourrait-on encore lui reconnaître un sens et y voir de l'amour de Dieu ? En réalité, Balma ne peut complètement dissocier connaissance et amour. Les élans enflammés qu'il signale sont situés après la vie illuminative et interprétés comme son prolongement. Même si devant ces élans « toute raison et toute intelligence défaillent », ils constituent une « science » infusée par celui qui est le « Docteur souverain et éternel ».

Thomas d'Aquin estime que l'amour de Dieu est meilleur que la connaissance de Dieu (*Summa theol.* Ia, q. 82, art. 3). Car l'acte de connaître situe ce qui est connu dans l'intelligence qui le connaît (et est donc limité par elle), tandis que l'acte de volonté trouve sa perfection en ce que la volonté est inclinée, pour autant qu'il lui est possible, vers la chose elle-même (Ia IIae, q. 28, art. 1). On remarque que la pensée d'Eckhart est sur ce point diamétralement opposée.

Duns Scot affirme que même au Ciel la vision de Dieu fait le bonheur des élus non comme connaissance, mais comme fruition.

On ne compte pas les maîtres spirituels qui ont invité à dépasser le stade de la simple connaissance. Pour certains ce dépassement reste dans le registre de l'intelligence. La connaisance qu'ils invitent à dépasser est essentiellement la connaissance discursive. Il s'agit de passer du raisonnement à l'intuition, de la méditation à la contemplation, des considérations à la connaissance savoureuse que permet le don de sagesse.

Thérèse d'Avila emploie une comparaison heureuse pour suggérer un dépassement qui dans l'oraison d'union élève l'âme, tout en restant de l'ordre de l'in-

telligence (*mente*) : « Parfois l'âme sort d'elle-même comme un feu ardent qui est transformé en flammes et qui parfois grandit avec impétuosité ; alors cette flamme s'élance très haut au-dessus du feu, mais elle n'est pas pour cela d'une autre nature ; c'est toujours la flamme du feu » (*Vida*, c. 18, n. 2).

Pour d'autres le dépassement est davantage passage à un registre différent qui est celui de l'amour. « Seul l'amour unit à Dieu », dit Jean de la Croix (*Noche* II, 18, n. 5). Car « la chose aimée devient une avec celui qui l'aime » (*Carta* 11). Et le Carme n'est pas loin de Balma : « Par voie naturelle il est impossible d'aimer, si on ne connaît d'abord ce qu'on aime. Mais par voie surnaturelle, Dieu peut bien verser l'amour et l'augmenter, sans communiquer ni augmenter aucune intelligence distincte » (*Cantico* A, 17, n. 8).

Si c'est l'amour qui unit à Dieu, dans l'oraison les considérations ne doivent servir qu'à produire des « affections ». Fr. Arias invite à les multiplier, en mettant d'ailleurs sous ce mot des actes intérieurs variés.

3. **Union de volonté.** – « Père, que ta volonté soit faite ». Telle est l'expression de l'amour de Dieu par delà les sentiments. Telle est la prière de Jésus.

L'acceptation de « la volonté » divine au sens paulinien, global, de dessein du salut ressortit à une prière contemplative. Mais présenter l'union à Dieu comme union à la volonté divine permet de la proposer non seulement pour le temps de la prière et de la contemplation, mais aussi pour celui de l'activité. Alors le fidèle consacre à Dieu non seulement sa pensée, mais toutes ses forces. Alors l'obéissance à des supérieurs ou simplement l'acceptation du prochain et des événements même douloureux deviennent accueil de la volonté divine et donc occasions d'union à Dieu.

Thérèse d'Avila note : « La véritable union peut très bien être obtenue – par la faveur de Notre Seigneur – si nous y tendons en n'ayant plus de volonté qu'attachée à ce que Dieu voudra » (*Moradas* V, 3, n. 3). Et Marie de l'Incarnation, l'ursuline, remarque : « Notre union n'est jamais plus éminente que dans les travaux soufferts à l'imitation et pour l'amour de Jésus-Christ qui était dans le temps de ses souffrances et surtout au point de sa mort dans le plus haut degré d'union et d'amour pour les hommes » (*Lettre* 128).

En fait il faut néanmoins distinguer des niveaux dans la connaissance de la volonté de Dieu. Identifier absolument la volonté des supérieurs à la volonté divine serait de l'idolâtrie et s'adonner à sa tâche comme si elle était parfaitement déterminée par Dieu conduirait au fanatisme. La vie active accueille la volonté divine seulement en tant qu'elle lui est signifiée par des situations et ce qui est signifié ainsi demeure particulier et ne manifeste que partiellement la volonté absolue de Dieu. La relation entre de telles volontés divines particulières et la volonté divine absolue échappe toujours en partie. Il y a plus : l'emploi du même mot « volonté » dans l'un et l'autre cas ne doit pas faire illusion ; il est seulement analogique. Nous ne pouvons pas nous représenter la volonté absolue de Dieu à la manière des vouloirs humains. En répétant que la volonté de Dieu est Dieu même, Benoît de Canfield n'entre pas dans ces distinctions. Néanmoins elles ne portent pas atteinte à sa thèse. C'est à juste titre qu'il souligne que l'acceptation de la volonté de Dieu, si imparfaitement connue qu'elle soit, unit à Dieu lui-même.

4. **Union physique ?** – Le fidèle est-il uni seulement par des actes, en connaissant, en désirant Dieu, en jouissant de lui ? Le Christ annonce que le Père et lui « demeureront » dans le fidèle. Pour rendre compte de cette permanence, la théologie thomiste et le concile de Trente recourent à la notion d'*habitus* : la grâce divine transforme l'intelligence et la volonté non seulement au niveau des actes, mais aussi au niveau de leurs dispositions permanentes en infusant la foi, l'espérance et la charité qui permettront de poser ces actes.

Cette théologie n'a pas suffi à quelques auteurs de la fin du 19e siècle : en se réclamant d'expressions de Jean de la Croix (que nous reprendrons plus loin sur ce point), ils ont soutenu que « l'union de l'âme à Dieu est une union de substance à substance » ; « l'union de la grâce n'est pas purement morale, mais elle contient un élément physique » (Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 1923, p. 79, citant divers auteurs). De tels concepts ne vont pas sans ambiguïtés. Car il est possible de parler d'union à Dieu par analogie avec le registre des facultés intellectuelles : par la connaissance et l'amour, des sujets spirituels peuvent tendre à l'unité et à la perfection de l'unité, tout en restant distincts. Par contre, lorsqu'il s'agit d'êtres seulement matériels, réunir des substances n'en fait qu'un agrégat. Les rapprocher encore physiquement serait les fondre en une seule substance et les amener à l'identité sans distinction. D'autre part, il serait abusif d'appeler union ce qui ne serait que conformation, ressemblance, si étroite soit-elle. On ne voit pas comment ces données élémentaires de l'expérience se prêteraient encore à une analogie pour la relation à Dieu.

Pour Spinoza la pensée et l'étendue ne sont que deux « modes » qui n'excluent pas qu'il y en ait d'autres. Nous dirons que le mode de la pensée offre une analogie pour l'union à Dieu, car la connaissance et l'amour unissent sans confusion. Mais le mode de l'étendue n'en offre pas, la proximité grandissante des éléments n'aboutissant qu'à la confusion. Envisager une union à Dieu qui ne serait plus de l'ordre de la pensée, c'est supposer comme Spinoza un troisième mode, autre que la pensée et l'étendue. Il est possible que quelques théologiens y aient songé dès le 17e siècle, envisageant une éventuelle « subsistence » dans le Christ. Des modernes ont appelé ce mode « ontologique ». Nous laisserons de côté de pareilles spéculations qui, faute d'un appui possible dans l'expérience, risquent d'être purement verbales.

Cependant l'homme n'est pas que connaissance et amour. Il est aussi corps. De ce que les sept dons de l'Esprit ne concernent que les facultés intellectuelles, il ne faut pas conclure qu'ils ne transforment que ces facultés. Paul reconnaît à l'Esprit une action vivifiante sur la totalité de l'être qu'il appelle corps (*Rom.* 8,11). L'union à Dieu a été communément, sinon exclusivement, présentée comme concernant « l'âme » qui y est présente à Dieu. Ce terme d'âme, pour reçu qu'il soit, n'est pas parfaitement approprié. Il a l'avantage de situer l'union à Dieu au niveau des facultés intellectuelles mais l'inconvénient de faire abstraction du corps. Le fidèle n'est pas seulement une âme et sa vie n'est pas que contemplation. L'union à Dieu est vécue aussi de manière privilégiée dans le culte et la vie sacramentaire. Si les sacrements de l'initiation se situent normalement au début de la vie spirituelle, l'Eucharistie ne cesse pas de convenir. Elle a une place notable dans la vie et dans l'ensei-

gnement d'un Tauler ou d'un Jean de la Croix. Elle exprime et réalise l'union à Dieu.

L'efficacité « ex opere operato » ne signifie pas que le sacrement agirait de manière « ontologique », autrement qu'en faisant grandir la foi, l'espérance et la charité. Il les requiert et les accroît. Le Christ est dans l'Eucharistie invisible, et Jean de la Croix en tire argument pour montrer qu'elle fait passer par l'épreuve de la nuit des sens et de la nuit de l'esprit et en procure les fruits. Ainsi la communion signifie l'union au Christ et la resserre en même temps qu'elle manifeste que cette union est don de Dieu.

Il n'y a donc pas lieu de distinguer une autre manière d'être uni à Dieu que par la foi, l'espérance et la charité.

5. **Participation, imitation, union.** – Nous pouvons maintenant revenir sur la participation au divin. Elle peut s'entendre de deux façons.

D'abord en un sens qu'on pourrait dire matériel : le sujet possède une part de ce à quoi il participe, part matérielle ou part de traits spirituels, c'est-à-dire quelque similitude. C'est sur cette similitude que le terme grec de *theiosis,* divinisation, met l'accent : elle fait que le fidèle devient immortel à la ressemblance de Dieu qui est éternel. Mais l'union qui en résulte demeure du même ordre que l'union des choses, une similitude.

Participation peut aussi s'entendre en un sens proprement spirituel : le sujet participe par la connaissance et l'amour ; d'où suit une ressemblance. « L'âme s'unit à Notre Seigneur en trois manières : par connaissance, par amour et par imitation ». Tel est le 6e principe de la *Doctrine spirituelle* de Louis Lallemant (éd. Fr. Courel, Paris, 1959, p. 269). L'union qui en résulte est incomparablement plus étroite : elle est relation de personne à personne. C'est cette union que les pères grecs appellent *theôsis,* déification. Jean de la Croix insiste (néanmoins avec un autre vocabulaire) sur la différence : l'union qui transforme n'est pas l'union « substantielle ou essentielle », c'est-à-dire la relation de créature à Créateur qui fait participer à l'être et à la vie, mais l'union d'amour (*Subida* II, 5, n. 3).

Certes, cette union peut aussi se traduire par une ressemblance, car la ressemblance peut exprimer l'amour ; elle s'appelle alors imitation : celui qui aime montre son amour en se conformant à celui qui est aimé ; et la ressemblance est aussi le fruit de l'amour. Mais alors ce n'est pas la ressemblance, c'est la connaissance et l'amour qui fondamentalement unissent.

On voit ainsi en quoi les pages de Jean Ruusbroec ou de Gerlac Peters sur l'union à Dieu dans la ressemblance sont chrétiennes.

> « L'âme, devenue par participation ce que Dieu est, surabonde d'allégresse... Car, comme le fer incandescent devient feu, ainsi l'âme unie à l'amour devient tout amour, sans perdre pour cela son être propre qui restera éternellement distinct de Dieu... Elle est semblable au Père éternel qui est sans principe et ne procède de personne, par la mémoire qui, d'une certaine façon, contient et retient en soi toutes choses et de laquelle procèdent toutes choses. Par la mémoire l'âme est donc conforme au Père, si elle est exempte et libre de toute image étrangère... Elle est semblable au Fils qui est la vérité même et l'éternelle sagesse, par la raison, si en toutes choses elle marche en présence de la vérité... Elle est semblable enfin à l'Esprit Saint par la volonté, lorsque la mémoire ne recevant rien d'étranger ou d'inutile, la raison ou l'intelligence n'acceptant rien que de bon, de vrai et de juste, l'âme s'y porte de tout l'amour de sa volonté... Que Marie adhère à l'unique nécessaire, qu'elle ne s'occupe que du Verbe éternel ! » (Peters, *Le soliloque enflammé,* ch. 18 ; trad. E. Assemaine, Saint-Maximin, 1920).

Il ne s'agit pas seulement d'être comme Dieu. Il s'agit de connaître et d'aimer Dieu, comme le précise Ruusbroec : « Dans la clarté nous sommes semblables au Verbe, mais en le recevant, nous sommes un avec lui ; dans l'instinct intérieur nous sommes semblables à l'Esprit Saint, mais en le recevant, nous devenons un esprit et un amour avec Dieu » (*Spieghel*, éd. des œuvres par L. Reypens, t. 3, p. 168).

VI. PROGRESSION DANS L'UNION

Jusqu'à présent nous avons envisagé l'union à Dieu de manière générale, cherchant seulement à répondre à la question : comment l'homme peut-il être uni à son Créateur et Sauveur ? Il reste maintenant à indiquer les formes que peut prendre cette union et la progression qu'elles constituent.

1. **Formes inchoatives.** – Si l'union à Dieu consiste en la connaissance et en l'amour de Dieu, on peut parler d'une certaine union à Dieu dès que la foi, l'espérance et la charité mettent en relation avec Dieu. Certes, le mot d'union paraît excessif pour qualifier une relation bien peu manifeste et parfois apparemment assez vague. Maint traité de théologie spirituelle le réserve à une expérience autrement prenante. N'oublions pas cependant que, quelle que soit la sainteté de la créature, la disproportion avec Dieu demeure infinie et le terme d'union à Dieu paradoxal.

Ainsi tout acte posé dans le respect de la loi divine ou l'obéissance à une inspiration de l'Esprit réalise une certaine union de volonté à Dieu ; et le progrès des vertus est progrès de l'union à Dieu. Il n'y a pas lieu d'en esquisser ici les étapes : qu'on se réfère à l'article *Progrès* (DS, t. 12, col. 2383 svv). Nous indiquerons seulement deux cas où l'union à Dieu est parfois alléguée d'une manière qui appelle quelques remarques.

Le premier est celui du travail d'aménagement du monde. Souvent on s'est plu à montrer l'homme associé par le Créateur à son œuvre, voire « créant » à son tour. N'oublions pas qu'il ne s'agit que d'une analogie : entre le Créateur qui par sa parole fait exister et l'homme qui par son travail utilise forces et ressources confiées par le Créateur, la similitude est lointaine. De plus, il est excessif de parler d'union à Dieu pour désigner une simple ressemblance ; mieux vaut réserver cette expression à la connaissance et à l'amour de Dieu : il y a union à Dieu dans la mesure où celui qui travaille dans le monde entend ainsi collaborer à l'œuvre de Dieu.

Cette intention est plus claire dans l'action apostolique : les ouvriers apostoliques sont « collaborateurs de Dieu » (1 *Cor.* 3,9) ; celui qui invite à la foi, en sachant que Dieu seul la donne, s'unit à l'œuvre divine. Et celui qui est uni au Christ, tel le rameau au cep, portera du fruit.

2. **Vers l'oraison d'union.** – L'union à Dieu dans la connaissance et l'amour est progressive. Quatre caractères de sa croissance sont fréquemment signalés.

1) *Durée.* – François de Sales explique comment les « petits, mais fréquents élancements et avancements de l'âme en Dieu » en viennent à se prolonger et se rejoindre en « un continuel insensible pressement et avancement du cœur vers Dieu » (*Traité de l'amour de Dieu* VII, 1). Les rencontres furtives déjà mentionnées peuvent devenir plus fréquentes et moins fugitives. Dans le temps des fiançailles spirituelles, elles sont des « visites » (*Llama* 3, 24), explique Jean de la Croix ; le mariage spirituel est un « état » (*Cántico* A 17,4) où l'âme demeure, bien qu'elle ne soit pas toujours « en union actuelle selon les puissances ».

2) *Passivité.* – En même temps que le fidèle prend humblement conscience de son incapacité à prier par lui-même, il est de plus en plus amené à se laisser faire en donnant son consentement à ce que Dieu opère en lui. On sait avec quel bonheur Thérèse d'Avila a décrit la transformation de l'oraison depuis les efforts laborieux nécessaires au débutant jusqu'à la quiétude et à l'union. Cependant, note Jean de la Croix, l'amour n'est jamais oisif.

3) *Immédiateté ?* – Tout en pensant à Dieu au moyen de représentations (ou « espèces »), le croyant qui prie sait qu'il s'adresse non pas à ses propres représentations, mais immédiatement à Dieu. La conscience de cette immédiateté peut grandir. Quelques spirituels, notamment Jean Ruusbroec et Jean de la Croix, estiment que vient même un stade où le fidèle est uni à Dieu « sans intermédiaire », Dieu agissant de « substance à substance » (*Llama* 2,21). Ce langage soulève des questions délicates : si le fidèle connaît sans représentations, n'est-il pas déjà dans la vision béatifique ? Et comment contemple-t-il le Christ et le Christ crucifié ? A ce sujet, on se reportera à l'article *Moyen* (DS, t. 10, col. 1818). En fait l'attention à la « présence de Dieu » signifie aussi une relation à Dieu immédiate, non seulement coupant court aux raisonnements, mais aussi dépassant toute approche notionnelle. Quiroga, faisant écho à l'enseignement de Jean de la Croix sur le mariage spirituel, substitue (en s'inspirant de Suárez) à la notion de « substance » celle de « présence » de Dieu (*Apologia*, 29,2).

4) *Transformation du fidèle.* – Le quatrième caractère est le plus important et en même temps le plus difficile à définir. Il s'agit de la profondeur à laquelle le fidèle est uni à Dieu, non pas seulement au niveau de ses actes, mais par tout son être. Thérèse connaît des cas où seule la volonté est unie. Mais « quand toutes les puissances sont dans l'union c'est très différent ; elles ne peuvent plus rien faire par leur mode ordinaire, et l'entendement est comme étonné de ce qu'il voit. La volonté aime plus que l'âme ne comprend ; l'âme ne comprend pas de manière à pouvoir l'exprimer, ni si elle aime, ni ce qu'elle fait. Quant à la mémoire et à l'imagination, on dirait, ce me semble, qu'il n'y en a pas » (*Cuenta de conciencia* 54,6).

Jean de la Croix parle d'une « transformation » et de la « communication » non plus seulement des dons de Dieu, mais de Dieu lui-même. Et c'est ordinairement à ce cas qu'il réserve l'emploi du mot « union » : il est différent « d'avoir Dieu en soi par grâce seulement et de l'avoir aussi par union » (*Llama* 3,24).

Ce disant, il dépasse quelque peu l'enseignement reçu. Pour la théologie thomiste, avons-nous dit, le Père et le Fils sont dits « demeurer » dans le fidèle, quand non seulement les actes, mais aussi les habitus sont transformés, thèse qui ne rend sans doute pas suffisamment compte de ce que ces versets évangéliques supposent deux stades, un premier où on observe les commandements préparant le second où le Père et le Fils viennent demeurer. Or le baptême des petits enfants leur donne déjà la vertu ou habitus de la foi. Ce que le Carme évoque est bien plus qu'un tel habitus de la foi. Ayant besoin d'une autre perspective, il emprunte un langage marqué par une anthropologie différente familière aux rhéno-flamands selon laquelle la mémoire, l'intelligence et la volonté procèdent du fond, parfois appelé essence. Ainsi Jean Ruusbroec évoque une « union » sans intermédiaire, dans la nudité de l'essence, et même dans la « suressence » (*Samuel*, éd. Reypens, t. 3, p. 295-96), d'où l'expression « union essentielle » reprise par bien des auteurs, dont Jean de la Croix qui invite aussi à être uni à Dieu jusqu'au « centre » de l'âme ou en sa « substance » (*Llama* I, 3,9). Cf. DS, art. *Essentiel*, t. 4, col. 1346-66.

S'agit-il de l'essence de l'homme ? Oui, d'abord, mais au sens rhéno-flamand. L'homme est transformé en ses profondeurs. S'agit-il aussi de l'essence de Dieu ? Oui, en ce sens que le fidèle participe à l'amour mutuel des Personnes divines. « L'âme, dit Jean de la Croix, est transformée en flamme d'amour en laquelle le Père, le Fils et le Saint Esprit se communiquent » (*Llama* I, 1,6). L'Esprit « informe l'âme afin qu'elle aspire à Dieu la même aspiration d'amour que le Père aspire au Fils et le Fils au Père, qui est le Saint Esprit même » (*Cántico* A, 38,3).

Les rhéno-flamands restent dans le registre de la transformation objectivement par la connaissance et l'amour ; leurs audaces mêmes demeurent dans cette ligne. Elles concernent notamment l'éventualité de la vision béatifique dès ici-bas, vision qui est encore relation par connaissance.

Lorsque le *Nuage d'inconnaissance* dit que le fidèle « devient Dieu » (*The cloud of unknowing*, ch. 67), il ne s'exprime pas dans le registre de l'être, mais dans celui de la connaissance.

Mais un tel langage compris dans le registre de l'être est irrecevable. Ruusbroec doit mettre en garde contre cette confusion et rappeler « qu'aucune essence créée ne peut devenir une avec l'essence de Dieu, car cela est impossible » (*Samuel*, éd. Reypens, t. 3, p. 294). Et Jean de la Croix, sentant cette ambiguïté du terme de substance et du vocabulaire essentiel, s'en éloigne parfois et croit bon de le compléter. Ainsi il précise que le fidèle participe, non à l'essence, mais à l'amour trinitaire, l'amour du Père pour le Fils (*Cántico* A, 39,5). Cette distinction pose la redoutable question de la différence entre l'essence et l'amour trinitaires. Elle a du moins l'avantage de situer sans ambages l'union à Dieu dans le registre des facultés intellectuelles.

Quelques théologiens de la fin du 19e siècle ont néanmoins tenté, comme on l'a signalé, de donner un sens physique ou « quasi-physique » au vocabulaire de l'union à Dieu, en alléguant l'emploi de l'expression « union substantielle » par Jean de la Croix. Il leur a manqué d'en connaître les antécédents rhéno-flamands et ils ont négligé les passages où le Carme explique qu'elle est une union d'amour.

Il reste qu'on pourrait se demander si cette théologie de la relation objective tient assez compte de la réalité physique

du corps du Christ. Chez nombre de maîtres la réponse ne fait aucun doute. Le Christ est présent à leur pensée. Mais le fidèle est uni au corps du Christ, non par une union physique, mais par la connaissance et l'amour. Même Thérèse d'Avila, qu'on ne peut soupçonner d'oublier l'humanité du Christ, parle d'une union « d'esprit à esprit » (*Moradas* VII, 4,11).

C'est l'attitude à laquelle invite l'évangile de Jean : après les apôtres, il n'y a plus lieu de « toucher » le Christ (20, 17) ; il reste à « le voir » (14,9). Tout en reconnaissant que « l'union essentielle » ressortit encore au registre des facultés intellectuelles, l'expression souligne une différence de niveau par rapport à ce qui a précédé et en cela une nouveauté.

3. **Au-delà de l'union ?** – Thérèse d'Avila précise la place de l'oraison d'union : au-dessus de l'oraison de quiétude, mais en dessous du ravissement et du mariage spirituel. Cependant la manière de jalonner la progression dans l'union à Dieu varie d'un auteur à l'autre, ou même d'une œuvre à l'autre. On se reportera à l'article *Mariage spirituel* (DS, t. 10, col. 388-408). P. Adnès y fait remarquer qu'il s'agit moins de délimiter des étapes que d'ouvrir la perspective d'une progression illimitée. En grec *hénôsis* signifie, plutôt que l'unité réalisée, l'action de rapprocher et d'unir. L'infinité de l'amour de Dieu n'est jamais égalée. Le don de Dieu est sans limites et offre toujours la possibilité de nouveaux progrès.

Conclusion. De l'expérience à sa description. – Les observations qu'on vient de faire demandent à être situées par rapport à l'expérience qu'elles évoquent. L'expérience de Dieu est ineffable. Tous le soulignent. Thérèse d'Avila note finement qu'on ne se rend compte qu'après coup de ce qu'on a vu (*Moradas* v, 1,10). Fénelon fait à l'inverse cet aveu : « Il me semble que j'aime Dieu jusqu'à la folie quand je ne cherche point cet amour. Si je le cherche, je ne le trouve plus. Ce qui me paraît vrai en le pensant d'une première vue, devient un mensonge dans ma bouche, quand je le veux dire » (*Lettre* 780, dans *Correspondance*, éd. J. Orcibal). Donc le langage qu'on tient sur l'union à Dieu, y compris celui du présent article, n'est possible que lorsqu'on ne vit plus actuellement cette union. C'est seulement alors que, comme Thérèse, on peut parler d'une union « d'esprit à esprit », ou comme Jean de la Croix dire que « le Bien-aimé vit dans l'amant et l'amant dans le Bien-aimé » (*Cántico* B, 12,7).

Mais nous avons souligné l'impossibilité de faire correspondre le fidèle et Dieu comme deux termes. Dans l'union, l'un s'évanouit devant l'autre qui ne peut donc même plus être dit autre : « l'un est l'autre et les deux sont un par transformation d'amour » (*ibid.*). On pourrait exprimer cela en disant que le fidèle s'oublie lui-même. Ce serait encore en rester à un regard sur lui. Mieux vaut rejoindre ce qu'il pense et aime, en disant qu'il « devient un seul esprit avec Dieu » ou, selon la formule aussi paradoxale qu'inévitable des Cappadociens : « il est fait Dieu » par la connaissance et l'amour.

Voir aussi DS, art. Connaissance mystique de *Dieu* (t. 3, col. 883-929) et *Mystique*, III. La vie mystique chrétienne (t. 10, col. 1939-84).

Michel Dupuy.

UNITÉ DES CHRÉTIENS. Voir art. Église, Koinonia, Œcuménisme.

UNITED STATES OF AMERICA. Voir art. États-Unis.

UNTERLINDEN, monastère de dominicaines, Colmar (1232-1792). – Parmi les soixante-quatre monastères (dont sept à Strasbourg) que Bernard Gui recense en 1304 pour la seule province dominicaine d'Allemagne (*Teutonia*), celui de *sub tilia* à Colmar (alors diocèse de Bâle) est distingué de deux autres de la même ville par la qualification de « magnum et opulentum » (Quétif-Échard, t. 1, p. x).

Les deux premiers folios de l'*obituaire* du monastère (ms 576 de la Bibl. mun. de Colmar) en racontent les origines : « Unterlinden » (« sous les tilleuls ») est le nom de la maison où deux veuves, Agnès de Mittelheim et Agnès de Herenskeim, commencent vers 1232 de mener ensemble une vie consacrée à Dieu. Rejointes par d'autres veuves, elles ne tardent pas à s'installer dans une demeure plus spacieuse, nommée Ufmühlen, contiguë à une chapelle dédiée à saint Jean Baptiste. Conseillées dans leur projet de vie par le fr. Walter, du couvent dominicain de Strasbourg, et désireuses de vivre sous la juridiction de l'Ordre des Prêcheurs, elles entreprennent à cet effet de faire le voyage de Rome, où elles logent chez les moniales de Saint-Sixte. A leur retour, leur incorporation à l'Ordre se réalise en septembre 1245, en dépendance du couvent de Bâle.

Lorsque Colmar s'entoure d'un mur d'enceinte qui situera le monastère hors la ville, les sœurs quittent Ufmühlen pour revenir à Unterlinden, dont elles entreprennent dès lors l'agrandissement. Passées en 1268 dans la diète du couvent de Fribourg, elles font appel à Albert le Grand pour la consécration de leur église, en 1269. Le frère Volmar, frère convers et architecte du monastère, dirige aussi la construction du couvent des frères, venus s'établir à Colmar en 1278.

Par les prédications qu'elles entendent et transcrivent, leurs autres travaux de copie, la littérature que suscite leur propre ferveur, les sœurs d'Unterlinden sont un des nombreux points d'appui du mouvement spirituel de la mystique rhénane, auquel les rattachent leurs liens institutionnels dominicains. Du fait de l'extension de ses bâtiments et de ses possessions, de la qualité de son recrutement, le monastère tiendra progressivement dans la vie de la cité et de la région une place importante dont témoignent d'abondantes archives. Un seul érudit local, I. Beuchot, a tenté de présenter une esquisse d'ensemble de l'histoire du monastère. Il suffit ici de relever quelques éléments plus notables :

1) Le premier siècle de cette histoire est brillamment illustré par un recueil particulièrement célèbre de *Vitae sororum*, composé au 14e siècle, selon un genre littéraire pratiqué en d'autres monastères contemporains, par une sœur nommée Catherine, citée aujourd'hui sous le nom de Catherine de Gueberschwir (cf. DS, t. 2, col. 348-51). Il a été édité par B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 8, 1725, p. 35-399, et par J. Ancelet-Hustache, 1930.

2) Le 10 décembre 1322, d'Avignon le maître de l'Ordre Hervé de Nédellec donne mandat et instruction à Maître Eckhart et Matthieu de Vinstingen pour la visite régulière du monastère. Texte publié par J. Koch, AFP, t. 29, 1959, p. 42-43.

3) Le monastère n'est pas sans subir quelques contrecoups du conflit prolongé entre Louis de

Bavière et la papauté d'Avignon. C'est dans ce contexte que se sont nouées des relations avec le fr. Venturin de Bergame (cf. *infra*, col. 372-76).

4) L'affaissement progressif de l'observance régulière qui se constate dans la plupart des couvents et monastères de l'Ordre après la peste noire atteint également Unterlinden. Lorsqu'en 1389 Conrad de Prusse (cf. DHGE, t. 13, 1956, col. 496-98) entreprend au couvent des frères de Colmar une réforme qui s'étendra progressivement à l'ensemble de la province de Teutonie (cf. DS, t. 13, col. 169), l'extension du mouvement chez les moniales ne s'appuie pas d'emblée sur Unterlinden. Ayant acheté aux chanoines de Marbach le couvent de Schoenensteinbach tombé en ruines, Conrad en restaure les bâtiments et y rassemble quelques moniales volontaires pour la restauration de l'observance ; c'est en 1419 seulement que la réforme s'établit à Unterlinden, rayonnant ensuite sur d'autres monastères. Cf. A. Barthelmé, *La réforme dominicaine au XVe siècle en Alsace et dans l'ensemble de la province de Teutonie*, Strasbourg, 1931.

5) Le souci d'un retour à ses propres sources est un des signes de la vitalité spirituelle d'Unterlinden au 15e siècle. On y revient en effet à la lecture des *Vitae sororum* auxquelles on estimera opportun d'ajouter une notice supplémentaire (AHDLMA, t. 5, 1930, p. 504-09) consacrée précisément à la moniale qui aura été un des principaux agents de ce renouveau, Élisabeth Kempf (1415-1485). Entrée très jeune au monastère, prieure depuis 1469 jusqu'à sa mort, lectrice fervente de saint Augustin, Élisabeth suscitait déjà l'admiration du Maître de l'Ordre Conrad d'Asti en 1463 pour son aisance dans le maniement de la langue latine. Mettant cette compétence au service de ses sœurs par divers travaux de traduction, elle mit ainsi à la disposition de toutes un texte allemand des *vitae sororum* ; on lui doit aussi une version allemande de la *vita Christi* de l'augustin Michel de Massa (cf. DS, t. 10, col. 1182-83).

K.-E. Geith, *Elisabeth Kempf (1415-1485) Priorin und Übersetzerin in Unterlinden zu Colmar*, dans *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Colmar*, t. 29, 1980-1981, p. 47-73 ; *Elisabeth Kempf und Forsetzung des « Vitae sororum » der Katharina von Gueberschwir, ibid.*, t. 32, 1984, p. 27-42.

Élisabeth Kempf eut-elle plusieurs émules en ce genre de tâches littéraires ? On doit citer au moins Dorothée de Kippenheim, traductrice de sermons de saint Augustin et de saint Bernard (Colmar, mss allemand 717 ; cf. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasser Lexicon*, t. 2, 1980, col. 217-18).

6) En 1485 se fonde à Colmar une confrérie du Rosaire (cf. DS, t. 13, col. 950) dont le rayonnement immédiat est considérable. Cependant, tandis que 46 sœurs du monastère Sainte-Catherine s'y inscrivent d'emblée, le succès n'est pas le même à Unterlinden, où deux sœurs seulement font la même démarche ; les noms de onze autres ne seront enregistrées qu'en 1582 (cf. AFP, t. 40, 1950, p. 102, 124).

7) Le soulèvement des paysans de 1524 n'atteint pas Colmar. Néanmoins, la frayeur qu'il suscite conduit les moniales à demander la protection de l'administration communale. Commence ainsi un processus d'aliénation de leur autonomie qui ira s'aggravant, allant jusqu'à l'obligation d'une autorisation de la ville à chaque réception d'une nouvelle novice.

8) L'invasion de Colmar par les Suédois protestants en 1632 n'est pas sans conséquences sur la vie quotidienne du monastère. La situation restera difficile jusqu'à la « paix française » de Louis XIV, en 1673. En raison de l'annexion et des problèmes internes de réforme, après avoir confié en 1686 au P. Antonin Massoulié la visite régulière des divers établissements de l'Ordre en Alsace (cf. DS, t. 10, col. 758), le Maître de l'Ordre Antonin Cloche regroupe en 1690 tous les couvents, à l'exception de celui de Strasbourg, en une seule unité administrative. Ainsi le monastère d'Unterlinden fait-il partie désormais de cette « Congrégation d'Alsace ».

9) Comptant 35 moniales en 1721, le monastère se sera maintenu dans le même effectif (37) en 1790. Cf. C. Muller, *Les dominicaines en Alsace en 1790. L'importance de Colmar pour l'Ordre*, dans *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Colmar*, t. 34, 1986, p. 55-68. – En 1792, après réquisition de leurs cloches, le 28 janvier, et fermeture de leur église le 20 juin, les moniales seront sommées le 29 août de quitter leur monastère soit en se regroupant avec d'autres sœurs à Schöenensteinbach, soit en se retirant dans leurs familles. Elles choisissent toutes la deuxième solution. La vie monastique ne reprendra à Colmar qu'en 1899.

10) En 1847, après un demi-siècle d'occupation militaire, les bâtiments du monastère furent mis par la ville à la disposition de l'Association Schongauer, qui en fit progressivement le riche musée d'aujourd'hui.

La Bibl. munic. de Colmar conserve divers mss concernant l'histoire d'Unterlinden (mss 216, 926-931) et des textes spirituels en provenant (par ex. mss 198-203, 206, 208, 210, 215-16, etc.).

A. Waltz, *Bibliographie de la ville de Colmar*, Colmar, 1902, p. 90-97. – A.M.P. Ingold, *Le monastère des Unterlinden au XIIIe s.*, Paris-Strasbourg, 1896. – I. Beuchot, *Das frühere Unterlindenkloster zu Colmar. Niedergang und Auflösung*, Colmar (1916) ; *Das frühere Unterlindenkloster zu Colmar in seiner Blütezeit*, dans *Colmarer katholischer Kirchen-Kalendar*, 11, 1917, p. 41-101 ; *Das frühere Kloster Unterlinden zu Colmar im 15. und 16. Jahrhundert, ibid.*, 12, 1918, p. 41-75. – J. Ancelet-Hustache, *Les « Vitae sororum » d'Unterlinden. Édition critique du ms 508 de la Bibliothèque de Colmar*, AHDLMA, t. 5, 1930, p. 317-509. – C. Wittmer, *L'obituaire des dominicaines d'Unterlinden*, Strasbourg, 1946. – Y. Haenn, *Analyse et commentaire d'un formulaire de lettres du XVe s. provenant du couvent des Unterlinden* (U.E.R. de sciences historiques, Strasbourg, 1975). – Voir aussi Sr Élie, *Les dominicaines d'Unterlinden de Colmar à Orbey. Quelques notes d'histoire*, dans *Bulletin de la société d'histoire du canton de Lapoutroie – Val d'Orbey*, 4, 1985, p. 28-36 ; 5, 1985, p. 37-46.

André Duval.

UPANISHAD. Voir art. Inde, DS, t. 7, col. 1658, 1661.

URBAIN DE L'ASCENSION (Le Fort), carme, † 1664. – Né à Saumur, Urbain de l'Ascension entra chez les Carmes de la réforme de Touraine au couvent de Redon ; il émit sa profession le 9 juin 1616. Il enseigna durant vingt ans la théologie et la philosophie dans les principaux couvents de sa province. En 1635 le chapitre d'Orléans l'envoie à Rome pour faire confirmer les Constitutions de la réforme tourangelle. De retour en 1637, il est visiteur des reli-

gieuses calvairiennes d'Antoinette d'Orléans ; en 1641, le cardinal de Richelieu, écrivant au chapitre provincial tenu à Saint-Pol de Léon, fait l'éloge d'Urbain dans son rôle de visiteur (cf. Bouchereaux, p. 41, note 2).

En 1647, il est élu provincial de Touraine, succédant à Léon de Saint-Jean († 1671 ; DS, t. 9, col. 626-29). Sur commission du Père général de l'Ordre et du chapitre général de Rome de 1645, il fait corriger les Constitutions de l'Observance de Touraine qu'avait fait éditer son prédécesseur ; ces corrections revenaient sur différentes observances tourangelles pour les aligner sur celles de l'Ordre ; ceci suscita critiques et contestations contre le provincial. Par la suite, on retrouve Urbain comme provincial d'Aquitaine en 1659. Il mourut à Angers le 27 mars 1664.

Comme professeur, Urbain a publié : *Theologia moralis canonica et practica, triplex confessarii munus complectens...* (Poitiers, 1649, in-fol.) ; – *Defensio privilegiorum religiosorum* (La Flèche, 1658) ; – *Institutiones juris canonici...* (Limoges, 1659, 1692).

Comme provincial : *Regula et Constitutiones FF. B. Dei Genitricis et Virginis Mariae de Monte Carmelo strict. observ.* (slnd = vers 1650), et diverses lettres mss dont C. de Villiers se fait l'écho.

Urbain a publié deux petits ouvrages spirituels. Du premier on ne connaît que le titre traduit en latin par C. de Villiers : *Perfectionis christianae elementa, pro iis qui in mundo vivunt* (Paris, J. Cottereau, 1638, in-12⁰) ; l'ouvrage, rédigé en français, est dédié à « Mme de Tonne-Charante ». Le second est un recueil : *Pratique journalière pour l'oraison mentale. Moyens de regler la conscience. Avec les Exercices Spirituels pour les dix jours de retraite annuelle* (Paris, J. Cottereau, 1650, 320 + 108, p. in-32⁰ ; à la Bibl. S. J. de Chantilly).

L'ouvrage est adressé aux religieux pour les aider dans leur pratique ordinaire, « en pureté et simplicité d'esprit » (Au lecteur). L'« Advis et pratiques pour favoriser l'oraison mentale » (f. 1-9) affirme : « Il n'y a pas moyen sans l'oraison fréquente de conserver la sainte présence de Dieu, laquelle à proprement parler n'est que le fruit de celle-là. Or la vraie vertu... ne peut être pratiquée que dans la vue de Dieu ».

Suivent sept sujets d'oraison assez développés pour chaque jour de la semaine : obligation de tendre à la perfection, volonté de Dieu, sa présence, mortification, Saint-Sacrement, passion de Jésus, son repos au sépulcre et les douleurs de Marie (f. 9 à p. 73 ; la numérotation passe de f. 21r à p. 45). Urbain ajoute à cet ensemble des « Remarques » (p. 73-80) qui sont dans la ligne des Annotations des *Exercices* d'Ignace de Loyola. Suivent des méditations pour les principales fêtes de l'année et sur l'Office divin (p. 81-184).

La deuxième partie de l'ouvrage est intitulée, à la différence de ce que porte la page de titre, « Miroir de conscience » (p. 185-320) ; elle comporte cinq « chefs » : Le premier est la conscience morale, puis viennent « le principe de la grâce », les choses extraordinaires qui nous arrivent, la présence de Dieu et enfin l'examen de conscience. Sous le troisième chef, Urbain classe les malheurs, les consolations subites et non attendues, les délaissements et abandons de Dieu, etc., qu'il s'agit de discerner. Quant à la présence de Dieu, il distingue trois espèces différentes, l'imaginaire, qui est quasi sans valeur, surtout si on s'y attache sensiblement, l'intellectuelle, pas plus utile que la première, et enfin celle qui est « purement affective », qui fait « adhérer » l'âme à son Sauveur ; celle-là est sans danger, douce et féconde. Nous ne sommes pas loin ici des saintes aspirations sur lesquelles insistera tant Marc de la Nativité dans sa *Méthode claire et facile pour bien faire oraison mentale et pour s'exercer avec fruit en la présence de Dieu*, ouvrage de formation des Carmes de la réforme de Touraine paru la même année que celui d'Urbain (Paris, 1650 ; cf. DS, t. 10, col. 286-87).

Il y a peu à dire, semble-t-il, sur la dernière partie de l'ouvrage d'Urbain. Cette « Méthode utile et aisée de faire les exercices des dix jours » offre dix méditations (sur les trois vœux de religion, la vie commune et régulière, le silence et la parole, l'oraison, le travail, les amitiés et la discrétion) et une conclusion qui donne des conseils au retraitant, comme de revenir dans la méditation du soir sur ce qu'il aura considéré le matin, de persévérer dans la prière comme l'on peut quand on est en sécheresse, la modération dans les pénitences physiques, etc.

Il arrive souvent à Urbain d'aborder des sujets spirituels importants ; il ne s'y aventure jamais longtemps et, quand il le fait, c'est sans grande personnalité. D'autre part, le souci pédagogique est omniprésent, et aussi la manière professorale de s'exprimer. Tout cela contribue à situer notre auteur parmi les épigones. Le style est sans grâce et sans force.

C. de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 871-75. – S.-M. Bouchereaux, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 41, 97, 338, 404, 444.

André Derville.

URBANO LANASPA (Louis), frère prêcheur, 1882-1936. – Né à Saragosse le 3 juin 1882, Luis Urbano étudia les humanités chez les Piaristes de sa ville natale, puis entra au séminaire (1896) où il étudia la philosophie. Sa vocation à l'Ordre de saint Dominique fut favorisée par les Dominicaines du couvent de Santa Inés de Saragosse. Il prit l'habit le 30 octobre 1898 au couvent de Padrón (La Corogne).

De fin 1899 à la mi 1903 il étudie la philosophie et la théologie à Corias (Asturies) ; en 1903 il est au couvent San Esteban de Salamanque où il poursuit ses études théologiques tout en suivant des cours de sciences à l'université de la ville (étude qu'il achève à celle de Madrid). Ordonné prêtre le 22 septembre 1906, il commence à être remarqué comme prédicateur et comme intellectuel ; il est collaborateur assidu des revues *Santísimo Rosario* et *La Ciencia Tomista*, il écrit dans l'encyclopédie Espasa et des revues étrangères.

Lorsque la province dominicaine d'Aragon est restaurée (fin 1912), Urbano s'y incorpore et est assigné au couvent de Valencia ; là ses qualités purent s'épanouir en initiatives diverses, dont l'apostolat universitaire. Ses prédications et ses publications nombreuses visent à proposer des réponses chrétiennes aux problèmes de son temps. Il est prédicateur général, il enseigne comme maître en théologie au centre

d'études dominicaines. En 1923, il accompagne le cardinal Benlloch dans sa visite en Amérique Latine (Chili, Salvador, Pérou, Argentine). En 1929 il intervient à la Société des Nations, à Genève, sur le thème de « La Paix, idéal de l'Église et de l'Espagne ». Il donne les carêmes 1927-1929 à San Ginés de Madrid (*La Libertad*, – *El Milagro*, – *El Espiritualismo y el Vaticano* ; publiés à Madrid, 1927-1929).

En 1915, Urbano avait fondé la revue *Rosas y Espinas* pour la diffusion de la vie chrétienne ; en 1923, il créa la « Biblioteca de Tomistas Españoles », qu'il dirigea et où il publia son *Einstein y S. Tomás. Estudio crítico de las teorías relativistas* (Valencia, 1926). En 1933, il crée et dirige la revue *Contemporánea* dans le but d'y aborder « toutes les questions importantes de la vie moderne » dans le dialogue avec toutes sortes de pensées.

Polygraphe, grande figure religieuse et intellectuelle de son temps, Urbano a laissé une œuvre considérable, mais que la guerre civile de 1936 détruisit en grande partie. Il fut tué le 21 août 1936. Depuis 1942 ses restes reposent dans la basilique San Vicente Ferrer de Valencia. Le 22 mars 1957 a commencé le procès de béatification des Dominicains victimes de la guerre civile, dont il fait partie.

Œuvres. – *La sabiduría del Sr. Azcárate en cueros*, Madrid, 1907. – *La devoción mariana más teológica y más popular*, dans *Actas del Congreso Mariano Intern. de Zaragoza*, 1910, p. 484 svv. – *Sobre la confederación de las revistas marianas*, *ibid.*, p. 606 svv. – *Primer ensayo estadístico de las Cofradías y Asociaciones del Rosario...*, Vergara, 1910. – *Poesía de la Fe*, dans *Ateneo*, Madrid, 1911. – *Esclavos del SS. Sacramento*, dans *Actas del XXII Congreso Intern. Eucarístico*, Madrid, 1911, t. 2, p. 405 svv.

Los Dominicos. Policromías, Valencia, 1914. – *La arquitectura de Dios y la del hombre*, *ibid.*, 1917. – *El fundamento de la vida notarial*, *ibid.*, 1917. – *Santo Domingo y el Dante*, Madrid, 1921. – *Las analogías predilectas de S. Teresa de Jesús*, Valencia, 1924. – *Crónica oficial de las fiestas celebradas por Valencia en el V Centenario de la muerte de S. Vicente Ferrer (1919)*, *ibid.*, 1924.

La Inmaculada Concepción y la Monarquía Española, Madrid, 1928. – *Religión y Patria...* (discours prononcés en Espagne et en Amérique), 2 vol., Madrid, 1930-1932. – *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae...*, de D. Bañez, 4 vol., Valencia, 1934. – *La emoción y las pasiones*, Madrid, 1936.

Urbano a publié dans *La Ciencia Tomista* : *La Prueba de movimiento y la existencia de Dios*, t. 15, 1917, p. 79-100 ; – dans les t. 20-21, 1919-1920 : *Los prodigios de las Limpias a la luz de la teología y de la ciencia* (à part, Valence, 1920) ; – dans le t. 39, 1929 : *La Sociedad de las Naciones y los principios tomistas del...Fr. de Vitoria.*

Il a traduit en espagnol l'ouvrage d'A. Gardeil sur les dons de l'Esprit Saint (Vergara, 1907).

C. Fuentes, *Escritores Dominicos del Reino de Aragón*, Saragosse, 1932, p. 297-309. – V. Montserrat, *El... Fr. Luis Urbano...*, dans *El Santísimo Rosario*, janvier 1937, p. 47-53. – *Acta capituli provincialis...Aragoniae*, 1939, p. 37-38. – J.M. García Tortajada, *Un pilarista distinguido, ... L. Urbano*, dans *Doce de Octubre*, t. 19, 1951, p. 105-08. – J.M. Garganta, *Los cincuenta primeros años de la Provincia renovada*, dans *Unánimes*, t. 3, 1962, p. 5-16. – M. García Miralles, *Los Dominicos de... Aragón en la persecución religiosa de 1936*, Valencia, 1962, p. 63-66, 214-16. – V.T. Gómez, *Significado del Estudio dominicano de Valencia en el movimiento de restauración tomista...*, dans *L'Enciclica « Aeterni Patris ». Suoi riflessi nel tempo*, t. 3, Vatican, 1981, p. 357-69.

Adolfo Robles Sierra.

URÍA Y VALDÉS (Benoît), bénédictin, évêque, 1729-1810. – Né à Cangas de Narcea (évêché d'Oviedo) le 21 février 1729 dans une famille noble, Benito Uría prit l'habit bénédictin au monastère de San Salvador de Celanova (Orense) le 10 juillet 1748.

Il fit ses études dans les collèges de la Congrégation bénédictine de Valladolid. Il reçut les trois Ordres majeurs le même jour, 3 juin 1754, puis il enseigna à San Vicente de Salamanque (1757-61), à l'université de Irache (Navarre) et au collège San Vicente d'Oviedo (1761-65), où il fit l'oraison funèbre de B. Feijoo (DS, t. 5, col. 122-24) ; dans ce même collège il fut lecteur de Vêpres (1765-67) et directeur spirituel auprès des Bénédictines des monastères de San Pelayo et de Santa María de la Vega, à Oviedo, charge qu'il garda jusqu'en 1767. Il fut enfin abbé de Celanova de 1767 à 1773.

Le chapitre général de la Congrégation le chargea de préparer les éditions d'un nouveau Cérémonial (Madrid, 1774) et d'un nouveau Bréviaire (non imprimé). Uría fut encore visiteur, lecteur de théologie morale à Celanova (1773-77) et enfin élu abbé général de sa Congrégation (1777-81). Il prit les doctorats de philosophie, théologie et droit canon le 31 décembre 1778. Sous son généralat, le *Breviarium Romano-Monasticum* fut édité (2 vol., Madrid, 1779-1780) ; il adressa une lettre circulaire à tous ses monastères et les visita, exhortant à l'observance monastique, à la formation solide des novices et des jeunes profès, à la garde de la clôture et de la pauvreté, à la digne célébration de l'Office divin ; il recommanda aussi d'administrer les sacrements selon le rituel romain. Par ailleurs, il aida à la fondation du séminaire d'Orense.

En 1785 le roi Carlos III le présenta pour le siège épiscopal de Ciudad Rodrigo ; préconisé à Rome le 26 septembre de cette année, il fut consacré évêque à Celanova le 26 février 1786. Durant son épiscopat Uría se fit remarquer par son action sociale et charitable en faveur des artisans et des agriculteurs, des orphelins et des veuves. Il publia diverses lettres pastorales, dont certaines furent éditées ensemble (Salamanque, 1793). Il reconstruisit le palais épiscopal et visita tout son diocèse. Il mourut le 21 juin 1810, au cours du siège de Ciudad Rodrigo par les troupes françaises. Il laissait la renommée d'un saint en raison de sa charité, de son zèle pastoral, de sa dévotion mariale et de sa chasteté. Uría a été l'un des évêques bénédictins les plus remarquables de cette époque.

Du point de vue de la vie spirituelle, son ouvrage important est l'*Instrucción especulativa y práctica de las obligaciones de los monges benedictinos de la Congr. de Valladolid* (2 vol., Madrid 1785, 284 + 316 p.). Le t. 1 fut rééd. à Madrid, 1832 ; le t. 2 le fut par H. Nebreda dans sa *Biblioteca Ascética y Mística*, t. 3, Barcelone, 1909, sous le titre : *Meditaciones para todos los días del año.*

La première partie (t. 1) donne 12 conférences sur les obligations du bénédictin, puis le texte de la Règle déjà publié par Plácido Vicente (Madrid, 1780), enfin une adaptation de l'ouvrage de Cl. Martin (DS, t. 10, col. 695-701), *Pratique de la Règle de S. Benoît* (Paris, 1680), dans la traduction d'Angel Benito (*Explicación de la Regla de S. Benito*, Madrid, 1706).

La seconde partie (t. 2) est plus personnelle ; elle contient des méditations pour tous les jours de l'année. Elles sont précédées par un chapitre dans

lequel un maître et son disciple dialoguent sur les trois voies purgative, illuminative et unitive, « sin meternos en grados de oración sobrenatural ». Chacune est décrite avec ses moyens et son but. La voie unitive « est le chemin de la parfaite charité ; elle sera d'autant plus parfaite que l'âme sera davantage unie à Dieu par l'amour ».

Pour la voie purgative, définie selon la tradition, Uría propose des méditations sur les fins dernières. Pour l'illuminative, elles portent sur les bienfaits de Dieu et le Notre Père. Pour l'unitive, sont proposées les perfections de Dieu et « la vie et la mort de notre Rédempteur, lesquelles valent pour les trois voies, car il est notre chemin vers le Père ». L'ordre suivi est généralement celui que donne García de Cisneros dans son *Exercitatorio de la Vida spiritual*, sauf quand il s'agit des perfections divines. Uría conseille à celui qui est dans la voie unitive de s'exercer cependant de temps en temps dans la purgative et l'illuminative, « parce qu'il est toujours nécessaire de se purifier ». Le moyen pour cheminer dans ces trois voies est la pratique de la Règle.

Suivent les méditations réparties selon le temps liturgique dans lequel sont intercalées les fêtes du Seigneur, de la Vierge Marie et des saints. Uría donne trois points très condensés (pas plus de 8 lignes) pour chacune d'elle : présentation du mystère, de la vertu ou du saint ; réflexion sur un seul aspect de la présentation ; demande de grâce et décision pratique. Aucune originalité dans l'enseignement qui y est donné, mais le meilleur de la tradition bénédictine y est recueilli.

Cet ouvrage d'Uría fut le vademecum des Bénédictins de Valladolid jusqu'à l'extinction de leur Congrégation en 1835 ; il fut le livre de formation spirituelle des novices et des jeunes profès, remplaçant l'*Exercitatorio* de Cisneros, plus diffus et moins pratique.

Archives de la Congrégation de Valladolid (au monastère de Silos) : *Actas de los capítulos generales*, III B, f. 79v, 90r, 98v, 100v, 102v, 104v, 109r ; *Actas de visita*, IV, f. 1 r-108v. – Archives de l'Univ. pontificale de Salamanque, *Fondo S. Vicente*, Leg. 141. – Arch. Histórico Nacional (Madrid), *Sec. de Clero*, Leg. 1373. – Monastère de Samos (Lugo), *Abadologio de Celanova*, f. 130r, 150v. – Arch. Catedral de Ciudad Rodrigo, *Defunciones (1766-1831)*, f. 332v. – Arch. Ministerio de Asuntos Exteriores, *Fondo Santa Sede*, Leg. 267, f. 109r-111r.

M. Rodríguez Gayoso, *Oración fúnebre histórico-moral... a la buena memoria de...* (Santiago de Compostela, 1811). – V. de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, t. 6, Madrid, 1874, p. 298. – B. Plaine, *Series chronologica scriptorum O.S.B. Hispanorum*, Brünn, 1884, p. 183. – L. Serrano, *El monasterio de S. Salvador de Celanova en 1785*, dans *Galicia histórica*, n. 7, 1903, p. 494. – M. Del Alamo, art. *Valladolid* (Congr. de S. Benito de), dans l'Encycl. Espasa, t. 66, Barcelone, 1929, p. 979. – J.L. Pérez de Castro, *Fr. Benito Uría...*, Oviedo, 1970. – J.M. Moliner, *Historia de la espiritualidad*, Burgos, 1971, p. 415.

E. Zaragoza Pascual, éd. des *Actas de visita* de divers monastères par Uría dans *Studia monastica* (t. 16, 1974, p. 410-16 ; t. 20, 1978, p. 112-16 ; t. 23, 1981, p. 384-87), dans *León y su historia* (t. 4, León, 1977, p. 167-71), dans *Archivos Leoneses* (n. 68, 1980, p. 311-14 ; n. 67, 1980, p. 163-66 ; n. 69, 1981, p. 144-48), dans *Wad-Al-Hayara* (n. 7, 1980, p. 81-85) ; *Documentos inéditos de la abadía de S. Feliu de Guixols* (dans *Ancora*, n. 1337, 1974, p. 6) ; *Visitas de los Generales de Valladolid al monasterio de Samos*, dans *Yermo*, t. 20, 1982, p. 56-59 ; *Los Generales de la Congr. de S. Benito de Valladolid (1701-1801)*, t. 5, Silos, 1984, p. 217-19 (vie), 385-96, 517-18 (bibliogr.).

DS, t. 1, col. 1428 ; t. 4, col. 1188.

Ernesto Zaragoza Pascual.

UROSA (Froilan de), cistercien, 1584-1648. – Né à Carabanchel Bajo (Madrid) en 1584, Froilán de Urosa entra à 22 ans dans l'Ordre cistercien au monastère de Santa María de Huerta, après une opposition temporaire de ses parents qui auraient préféré le voir prêtre séculier. Il reçut l'habit des mains de Lorenzo de Zamora, l'un des meilleurs abbés de ce monastère, le 7 mars 1606.

Il reçut sa première formation monastique à Huerta, puis fut envoyé au collège cistercien d'Alcalá, où il étudia quatre ans, montrant une préférence pour les études spirituelles. Très jeune encore, il fut nommé prieur de Palazuelos, maison centrale de la Congrégation cistercienne de Castille dont l'abbé était le général et, à ce titre, souvent en visite de ses monastères. Ensuite Urosa fut élu abbé de son propre monastère (1629-32), où il se signala par sa charité envers les pauvres lors de la famine de 1630. Puis il fut nommé visiteur général. Le chapitre de 1633 approuva son ouvrage pour la formation spirituelle des jeunes moines qui lui avait été demandé ; cette *Instrucción de novicios*, bientôt imprimée, servit pendant plus d'un siècle aux jeunes cisterciens, à d'autres religieux aussi et même à des laïcs. Sa charge de visiteur ayant pris fin en 1635, Urosa fut nommé définiteur ; en 1641 il fut de nouveau élu abbé de Huerta, puis en 1644 abbé du collège cistercien de Salamanque. En 1647, il obtint de se retirer dans son monastère de Huerta, où il mourut bientôt, le 17 avril 1648.

Urosa a laissé son *Instrucción de novicios cistercienses* (Alcalá de Henares, 1635 ; Salamanque, 1679 ; Valladolid, 1713, 1752, 1782) ; les rééditions comportent généralement son second ouvrage : *Tratado de la oración mental* (Valence, 1642), qui complète le premier en donnant des méditations pour toute l'année. On attribue encore à Urosa un ouvrage de théologie morale, resté ms et perdu, semble-t-il.

C. de Visch, *Bibliotheca script. Ord. Cist.*, Cologne, 1656, p. 109-10. – N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 501. – D. Yáñez, *Fr. Froilán de Urosa*, dans *Cistercium*, t. 14, 1951, p. 62-64. – E. Martín, *Los Bernardos españoles*, Palencia, 1953, p. 42-45. – L. Esteban, *Los escritores Hortenses*, dans *Cistercium*, t. 14, 1962, p. 298-99. – Dicc. de España, t. 4, 1975, p. 2677-78. – DS, t. 4, col. 1171 ; surtout t. 13, col. 791.

Damián Yáñez Neira.

URRACA (Pierre de la Sainte-Trinité), mercédaire, 1583-1657. – Né à Jadraque (Guadalajara, Espagne) en 1583, d'une famille très chrétienne, Pascual Urraca eut un frère prêtre séculier et un autre franciscain. Peut-être à l'exemple de ce dernier, Pascual passa en Amérique, où il entra chez les Mercédaires (1604) ; il y reçut le nom de Pedro de la SS. Trinidad, et fit profession en 1605.

Il fit ses études à Quito et fut ordonné prêtre en 1610. Envoyé à Lima, il déploya un apostolat extraordinaire, obtint des miracles et fut regardé comme un saint. En 1621 il retourna en Espagne, fut affecté au couvent madrilène de Los Remedios (où était alors Juan Falconi ; DS, t. 5, col.

35-43) ; son renom atteignit la famille royale : il fut confesseur d'Isabelle de Bourbon. En 1627 il retourna à Lima où il passa ses trente dernières années. Longtemps paralysé, il mourut le 7 août 1657. La cause de béatification, commencée en 1671, a été reprise en 1952.

Urraca mérite une place dans l'histoire spirituelle pour un petit ouvrage d'une cinquantaine de pages : *Breve compendio de modos suaves y fuertes para andar el alma amorosamente importunando à Dios*, qui fut souvent réédité, semble-t-il. Il fut rédigé à la demande de la vice-reine du Pérou, la princesse de Esquilache. On l'a appelé « Libro de oro ». Il est vraisemblable que Urraca a composé d'autres livrets spirituels, mais on n'en a pas de trace.

La première éd. avérée est celle de Lima, 1616. On a retrouvé celles de Pampelune, 1726 et 1780 ; Mexico, 1789 ; Barcelone, 1901 ; Rome, 1921. Trad. italiennes : Rome, 1733, 1803. L. Aquatías l'a récemment édité et commenté (Rome, s d = 1966 ou 1967).

Vie par F. Messia (Lima, 1657), F. Colombo (Madrid, 1674) et F.J. Sanchiz (Madrid, 1674). – G. Placer, *Bibliogr. Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 973-74 ; t. 3, 1983, p. 407. – L. Aquitías, *Vida del... Pedro Urraca...*, Rome, 1976 (bibliogr.). – DS, t. 4, col. 1198, 1200 ; t. 5, col. 36 ; t. 10, col. 1031, 1035.

Elías Gómez Dominguez.

URSULINES. – La biographie d'Angèle Merici ayant été omise en son rang, il convient de présenter ici la fondatrice des Ursulines, et de préciser certains aspects de sa vie et de son œuvre, à partir d'études récentes.

A travers les siècles, sa grâce spirituelle s'est incarnée en diverses formes de vie consacrée, qui déconcertent les esprits peu avertis. Ursulines séculières, congrégées, moniales, religieuses d'instituts apostoliques, autant d'adaptations aux temps, aux lieux et aux circonstances du charisme méricien dans la docilité à l'Esprit Saint, la fidélité aux orientations de l'Église et aux transformations du monde. – I. *Angèle Merici.* – II. *La Compagnie de Sainte-Ursule.* – III. *Ordre de Sainte-Ursule* (17e-18e siècles). – IV. *Développement et diversification* (19e-20e siècles). – V. – *Éléments constitutifs de la spiritualité ursuline.*

Bibliographie générale : *Les Chroniques de l'Ordre des Ursulines Recueillies pour l'usage des Religieuses du mesme Ordre.* Par M.D.P.V. [Mère de Pommereu, Ursuline], Paris, 1673, 2 vol. (Chr. O.U.). – *Annales de l'Ordre de Ste-Ursule formant la continuation de l'histoire du même Institut depuis la Révolution française jusqu'à nos jours précédées d'un abrégé historique des premiers temps de cet ordre, recueil puisé dans les Chroniques et les Annales particulières de chaque communauté. Avec une préface par M. Charles Ste-Foi.* Clermont-Ferrand, 1857, 2 vol. Suite *avec une Préface par le R.P. Colombier, S.J.*, Clermont-Ferrand, 1879, 3 vol. – V. Postel, *Histoire de Sainte Angèle Merici et de tout l'Ordre des Ursulines depuis sa fondation jusqu'au pontificat de S.S. Léon XIII*, Paris, 1878, 2 vol. (H.S.A.M.). – M. de Ch. Gueudré, *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France*, Paris, 1958-1963, 3 vol. (H.O.U.). – T. Ledóchowska, *Angèle Merici et la Compagnie de Ste-Ursule à la lumière des documents*, Rome-Milan, 1968, 2 vol. (TL) – G.M. Oury, *Marie de l'Incarnation, 1599-1672*, Québec-Sablé/Sarthe, 1973. – DIP, Rome, 1974, vol. 6. – M.-A. Jégou, *Les Ursulines du Faubourg St-Jacques à Paris 1607-1672*, Paris, 1981 (U.F.S.J.). – L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *Angèle Merici. Contribution pour une biographie*, Milan-Paris, 1987 (XXIII + 469 + 189 p.) (MTS).

I. ANGÈLE MERICI (1474?-1540)

1. **Vie.** – Les Merici (Merizi, Imerici, Aymerici) viennent d'une petite noblesse bresciane. Dépourvus de moyens économiques adéquats à leur rang, ils avaient quitté la ville au début du 15e siècle, tout en gardant le droit au titre de citoyens de Brescia.

Le père d'Angèle, Jean, s'installe à Desenzano (bords du lac de Garde) peu avant les années 1470 ; il épouse Catherine de' Bianchi de Salò, sœur de ser Biancoso, homme de loi et plus tard membre du Conseil communal de Salò. Un ancien arbre généalogique attribue aux Merici trois fils et une fille, Angèle. Une autre fille, décédée dans sa jeunesse, n'y apparaît pas. La date de naissance d'Angèle est inconnue ; à partir du 17e siècle on la dit née en 1474, Via Castello ; la famille se transfère ensuite à la ferme des « Grezze ». De sa première enfance, Angèle rappelle les lectures paternelles des vies des Saints et la leçon qu'elle en tira d'une vie de contemplation et de pénitence.

Les Merici devaient jouir d'une modeste aisance dans leur propriété rurale. D'après les accusations et les amendes des gardes champêtres, dûment enregistrées et parvenues jusqu'à nous, une des filles Merici s'avère plutôt insouciante des lois communales et provoque des dégâts dans les champs des voisins. Il s'agit sans doute de la sœur aînée d'Angèle, et sa mort subite sera source d'angoisse pour sa cadette, soucieuse de son salut éternel. Mais une vision la lui montrera dans la béatitude. A la même époque (peu après 1490) les parents meurent à leur tour. Angèle est accueillie avec son frère cadet chez son oncle Biancoso, où elle aide aux tâches ménagères et s'adonne aux pénitences et aux jeûnes. Elle devient tertiaire franciscaine. C'est peut-être dans le milieu élégant de Salò que le démon lui apparut déguisé en ange de lumière, et c'est encore là probablement qu'elle cultiva son goût pour la lecture. A une époque indéterminée elle revient à Desenzano. Un jour, au cours de la moisson, elle a la vision de l'échelle mystérieuse qui la qualifiera dans l'iconographie : anges et vierges entre terre et ciel, symbole de la Compagnie de femmes qu'elle devra instituer un jour. En 1516 ses supérieurs franciscains l'envoient à Brescia réconforter une noble dame, Catherine Patengola, qui a perdu son mari et ses fils.

A Brescia, Angèle loge successivement chez Catherine Patengola (1516-17), Jean-Antoine Romano (1517-29), Augustin Gallo (1529-30/31) ; puis définitivement près de l'église Ste-Afre. A cette période remontent ses pèlerinages :

Mantoue, au tombeau de la B. Osanna Andreasi (avec un détour par Solferino chez Louis-Alexandre de Gonzague, seigneur de Castiglione, dont elle obtient pardon et réhabilitation pour un courtisan tombé en disgrâce) ; – Jérusalem et la Terre Sainte, départ en mai 1524 avec son cousin Bartolomeo Biancosi et Romano (voyage épique : départ presque improvisé, difficultés pour atteindre Venise à cause de pluies torrentielles, grave et longue affection aux yeux, périls de la part des Turcs et des pirates, tempêtes et risque de naufrage, perte de la route) ; rentrée à Brescia le 25 novembre après un bref séjour à Venise. – Rome 1525? (audience du pape Clément VII). – Varallo quelques années plus tard (probable retour par le Milanais pour rendre visite à François II Sforza qui, en passant par Brescia, 1529?, avait voulu la connaître). – Varallo à nouveau, été 1532 (avec Gallo).

En 1529, craignant une incursion de l'armée de Charles Quint sur Brescia, Gallo avec sa famille, Angèle et Jérôme Patengola, neveu de Catherine, se réfugient à Crémone, où le duc Sforza a établi sa cour. Angèle tombe gravement

malade ; Jérôme prépare une épitaphe pour son tombeau ; il la lit à haute voix, et Angèle, à la perspective du ciel, recouvre soudain la santé. La renommée de cette guérison miraculeuse lui attire des visites fréquentes : courtisans et autres ; des conversions ont lieu. Le retour à Brescia se fait entre 1530 et 1531.

Son secrétaire Cozzano écrit qu'Angèle vivait de son propre travail ; des occupations sans doute ordinaires, et donc non précisées. Chez le jeune Romano elle exerça probablement le rôle d'une maîtresse de maison. Son activité ne la détournait pas de la contemplation. On la vit en extase dans l'église St-Barnabé. Son chapelet et son Petit Office de la Ste Vierge, son cilice et sa discipline manifestent certains détails de sa vie de prière et de pénitence. Ses jeûnes étonnaient son entourage. Sa parole irrésistible, jaillissant de son cœur tout épris de Dieu, fascinait et attirait. A part la fondation de la Compagnie de Sainte-Ursule, ce fut là son apostolat spécifique : faire connaître l'amour de Dieu à travers le réconfort, le conseil, la pacification des familles, l'interprétation des textes bibliques, mêmes latins. En bénéficièrent hommes et femmes, nobles et petites gens, prédicateurs et théologiens.

« Elle fut toujours d'une grande aide à beaucoup de personnes ; en effet on prenait conseil d'elle ou pour changer de vie, ou pour supporter les tribulations, ou pour faire testament, ou pour prendre femme, ou pour marier filles et fils ; de plus, l'occasion ne manquait jamais de mettre la paix entre maris et femmes, entre fils et pères, entre frères et frères... conseillant chacun du plus qu'elle pouvait... » (PN, f. 942v-943r ; cf. *infra*, II,2).

La lecture de livres spirituels remplissait le reste de ses journées. Rien ne prouve un engagement quelconque d'Angèle dans une action charitable ou sociale organisée, comme cela a été dit à la suite de J-H. Quarré (*La vie de la B. Mère Angèle Première Fondatrice de la Compagnie de Ste-Ursule...*, Paris, 1648). Au cours de son passage par Venise et par Rome, Angèle avait été invitée à y rester « pour le bien » des œuvres de charité, non pour leur gouvernement (MTS, p. 179-87). Angèle Merici ne fut ni fondatrice d'une institution de bienfaisance sociale ou éducative, ni maîtresse de classe, ni catéchiste (cf. en particulier DS, art. *Ordres Enseignants*, t. 11, col. 880), contrairement à ce qui a été dit et répété. Ce sont là des lieux communs de l'hagiographie méricienne dépourvus de tout fondement. De même il n'existe aucune documentation prouvant des liens éventuels avec le « Divino Amore » (MTS, p. 191-201). Ce qu'elle institua, ce fut la Compagnie de Sainte-Ursule pour des femmes qui, tout en restant dans le monde en raison de situations de famille ou de motifs personnels, désiraient néanmoins y vivre en consacrées.

Angèle institua la Compagnie de Ste-Ursule le 25 novembre 1535 ; elle mourut le 27 janvier 1540. Son corps fut porté à Ste-Afre (aujourd'hui « Santuario S. Angela »). Dès 1532 en effet, Angèle, qui n'avait jamais renié son appartenance au Tiers-Ordre franciscain et en avait porté l'habit jusqu'à la mort, avait demandé et obtenu un indult de la Pénitencerie apostolique qui la relevait de l'obligation d'être enterrée dans un enclos franciscain : elle avait opté pour Sainte-Afre. Pour une question de juridiction, le cercueil resta ouvert presque un mois, sans que le corps ne se corrompe. Ses filles de l'Ordre de Sainte-Ursule se chargeront ensuite des procès de béatification (30 avril 1768) et de canonisation (24 mai 1807).

Angèle Merici est entrée de biais dans la littérature spirituelle des 16e-17e siècles grâce à quelques éléments biographiques qui répondent aux stéréotypes chers à l'hagiographie de l'époque : jeûnes et pénitences, pèlerinages, visions, intuitions « prophétiques », incorruptibilité posthume. Mais elle n'a donné lieu à aucune monographie, si ce n'est de façon occasionnelle ou dévotionnelle et limitée au monde des Ursulines. Ce n'est qu'à la fin du 18e siècle et au 19e que sa renommée se répand, mais sa physionomie prend certains traits qui n'ont pas de fondement historique et qui pourtant deviendront traditionnels jusqu'à nos jours, comme nous venons de le dire. Il en va de même pour l'iconographie. Exception faite pour quelques portraits dus à ses contemporains (Moretto, Romanino), ou ses plus anciennes représentations soit en habit de pèlerine, soit face à l'échelle de la vision, on la représentera plus facilement accompagnée d'une ou de plusieurs fillettes et l'on fera d'elle une éducatrice.

Les recherches d'archives s'intensifient au 20e siècle. Le filtre de la critique permet de dégager un nouveau visage de la sainte : l'élément merveilleux en est estompé ; ses « Écrits » se trouvent replacés dans leur contexte réel et, surtout, l'action innovatrice accomplie dans l'Église par la fondation de la Compagnie de Ste-Ursule est enfin précisée.

2. **Écrits.** – On appelle ainsi les trois œuvres d'Angèle Merici. Cozzano affirme avoir écrit, sous sa dictée, ce que l'Esprit Saint inspirait à Angèle. Elle, qui savait lire, était à même de vérifier. Ces écrits sont publiés dans MTS.

1° Règle de la Compagnie de Ste-Ursule (Rg). – L'original, encore connu à la fin du 18e siècle, est actuellement perdu.

1) *Regula della Compagnia di S. Orsola*, ms [1546], Milan, Bibl. Trivulziana : un prologue et 11 chap. ; plus ancienne rédaction connue, récemment découverte ; langage immédiat, riche en archaïsmes ; deux gloses visiblement mal interpolées ici par rapport à ce que devrait être l'original dicté (MTS, p. 18-19 ; 403-11) ; longue dédicace anonyme « Al Lettore ». – 2) *Regola della nova Compagnia di S. Orsola di Brescia...*, Brescia, Damiano Turlino [1569], première édition imprimée, en 12 chap. dont le premier est aussi intitulé « proemio ». Langue et graphie ont évolué par rapport au ms ; seule différence d'un certain poids : l'institution, due au concile de Trente, d'un « livre authentique » pour l'inscription des membres. Cette édition fut perdue au cours des siècles ; C. Lubienska découvrit l'exemplaire de Brescia en 1932. Deux copies sont à la Vaticane et au British Museum. T. Ledóchowska (*op. cit.*) en diffusa largement le texte. Les deux règles (1546 et 1569) sont reproduites en édition anastatique dans MTS (éd. italienne) ; en caractères typographiques dans les éditions française et anglaise.

La Rg se présente comme un document complet : éléments juridiques (dénomination, conditions pour l'acceptation, structure de gouvernement ; manque toutefois la mention de la « mère principale ») ; normes disciplinaires (vêtement, relations avec les gens du monde, jeûnes, prières) ; notes de spiritualité (prière et pratique des conseils évangéliques). A cause de la densité de son langage, il peut être difficile de saisir la richesse de sa doctrine spirituelle.

2° Ricordi (Avis) (Rc). – Le ms original existait encore en 1761 et fut transcrit à la lettre dans les Actes du procès de Canonisation (A.P.C.).

1) *Arricordi che vanno alli Colonelli :* Les Rc se composent d'une lettre-préface et de 9 avis, dictés pour aider les colonelles (cf. *infra,* II,1) dans leur double fonction de gouvernement et de formation spirituelle des vierges. Principes de base proposés : conscience d'exercer une autorité déléguée par Dieu, finesse psychologique, optimiste équilibré, gentillesse et fermeté, compréhension et discipline, esprit de famille et respect de l'individu, relations interpersonnelles guidées par l'amour ; en un mot, regard de foi sur toutes choses. Ces éléments constituèrent l'âme de l'éducation des Ursulines dès leurs origines en France, et les Rc devinrent ainsi un petit manuel de pédagogie. La transcription du ms original dans les A.P.C. fut publiée en fac-similé par Mariani-Tarolli, *Regola Ricordi Legati,* Brescia, 1975. – 2) *Ricordi dati dalla Madre Angela... :* modifiés, ou paraphrasés, ils furent insérés dans la Règle dite de Saint Charles (cf. *infra,* II,2), et destinés aux « avisatrici », femmes mûres ou veuves, ni supérieures ni formatrices, ce qui n'avait plus de sens. – 3) *Ricordi lasciati alle Madri Avvisatrici dette anche Colonelli :* publiés comme dans les A.P.C. par F.M. Salvatori, *Vita della S. Madre Angela Merici...,* Rome, 1807.

3° Testament ou Legs (Ts). – Le ms original existait encore en 1761 et fut transcrit à la lettre dans les A.P.C.

1) *Testamento della Madre Suor Angela lassato alle Matrone.* – Il se compose d'une lettre-préface et de 11 legs. Le prologue donne le nom des 9 veuves destinataires. Elles ne sont pas membres de la Compagnie à proprement parler ; elles remplissent une tâche administrative et disciplinaire au sens large ; elles exercent collégialement une fonction de représentation de la Compagnie de Ste-Ursule auprès des autorités ecclésiastique et civile, ainsi que de sauvegarde de sa réputation face à l'opinion publique.

Angèle Merici leur présente le gouvernement en termes de maternité (la plupart d'entre elles ont des enfants), mais d'une maternité spirituelle. Les normes dictées concernent les rapports interpersonnels, l'organisation de rencontres communautaires, les séances de conseil, la gestion des biens matériels, le maintien de l'unité et de la bonne entente, la prière de toutes pour les grandes décisions à prendre. Le fil conducteur semble être le souci de donner une dimension spirituelle à leur rôle de gouvernement. Le Ts, lui aussi, fut considéré comme un écrit pédagogique. Pour la transcription en fac-similé, voir Mariani-Tarolli, *Regola, op. cit.*

2) *Testamento della Rev. da Madre Suor Angela Merici di Brescia,* Eredi di Damiano Turlino, Brescia, 1574, première édition imprimée. Le texte en est modifié ainsi que la structure ; la pensée méricienne y est parfois altérée. – 3) *Testamento fatto nell'ultima infermità...* publié par Salvatori, *op. cit.,* a contribué à diffuser le texte exact.

3. **Spiritualité méricienne.** – Faute d'un traité qu'Angèle Merici n'écrivit jamais, un exposé sur sa spiritualité doit se faire d'après les trois textes normatifs destinés aux membres de la Compagnie de Ste-Ursule et aux dames chargées de son gouvernement. La spiritualité méricienne, centrée sur la relation sponsale entre la vierge et le Christ-Époux qui a unifié tous les aspects de la vie d'Angèle et qui revient sans cesse dans son enseignement, n'évoque en rien une image stéréotypée. Elle est telle que le charisme légué par Angèle à ses filles est de rendre présent dans l'Église le visage du Christ-Époux, et d'en témoigner face au monde par la vie et par la parole. A l'exemple d'Angèle, mère de vierges, les Ursulines incarneront ce charisme dans une maternité spirituelle réalisée surtout à travers l'éducation évangélisatrice et la promotion de la femme. Point de départ de cette relation sponsale : le Christ qui prévient la créature par une initiative d'amour ; c'est lui l'« Amatore », et il fait son choix. Angèle manifeste son enchantement face à ce mystère :

« ...vous avez été choisies pour être les vraies et virginales épouses du Fils de Dieu... nous avons été appelées à une vie tellement glorieuse, que nous sommes les épouses du Fils de Dieu, et nous serons des reines au Ciel... » (Rg, prol.) ; « ...il n'y a pas de tâche plus noble que celle d'avoir la garde des épouses du Très-Haut... » (Rc, prol.) ; « ...considérez la grande grâce et l'heureux sort qui est le vôtre : Dieu a daigné faire de vous les mères de tant de vierges, et remettre ses propres épouses entre vos mains... » ; «...épouses non pas d'hommes de ce monde, mais de l'immortel Fils du Dieu éternel » (Ts, prol. ; 4).

Cette insistance vise aussi à faire ressortir la dignité de la vierge de la Compagnie, le plus souvent une servante pauvre, analphabète, dont la réalité quotidienne n'a pas changé – habit, milieu de vie, travail, condition sociale – et qui doit pourtant, au-dedans d'elle-même, « mener une vie nouvelle ». Pour répondre à sa proposition d'amour, l'épouse se conformera au Christ ; et Angèle le présente sans se lasser à ses filles comme celui à qui elles doivent se référer en toutes choses et comme le terme de toutes leurs aspirations : « Qu'elles aient Jésus-Christ pour leur unique trésor, car là aussi sera leur amour » (Rc 5).

Les exigences de cette relation sponsale sont suggérées, dans les chapitres de la Rg sur les conseils évangéliques, dans une dimension mystique plutôt que sous un aspect moraliste, et elles suivent un mouvement ascendant : obéissance, virginité (non « chasteté »), pauvreté. De la pureté de conscience nécessaire pour discerner la voix de l'Esprit Saint et obéir à ses inspirations continuelles, à la virginité conçue comme intégrité de l'être unifié par la grâce et que les pensées et les paroles contre la charité peuvent entamer, jusqu'à la pauvreté conçue comme dépouillement « de toute affection envers les choses créées, de tout espoir en elles, et finalement de soi-même. C'est en Dieu que l'homme a tout son bien ; il se voit, hors de Dieu, tout à fait pauvre, un rien de rien, tandis que possédant Dieu il possède le Tout... Que chacune s'efforce donc de se dépouiller de tout, et de mettre tout son bien, son amour et son plaisir, non dans ce qu'elle possède, ni dans la nourriture, ni dans ses parents et amis, ni en elle-même, ni en ses propres ressources ni en son savoir, mais en Dieu seul, et en sa seule Providence bienveillante et ineffable » (Rg 10).

Si la virginité de l'esprit est l'essence du don nuptial que l'épouse offre à l'Époux comme réponse d'amour à son amour, la parfaite pauvreté d'esprit est la matière du sacrifice parfait que la créature offre à son Seigneur. Voir la conclusion de sa prière :

« C'est pourquoi, ô mon Seigneur, ma seule vie et mon unique espérance, je t'en prie : daigne recevoir mon cœur si misérable et si impur, et brûler toutes ses affections et pas-

sions dans la fournaise ardente de ton divin amour. Je t'en prie, accepte mon libre arbitre, chacun des actes de ma volonté ; cette volonté qui d'elle-même, infectée qu'elle est par le péché, ne sait discerner le bien du mal. Reçois, Seigneur, chacune de mes pensées, paroles et actions, et enfin tout ce que je possède en moi et hors de moi : je dépose tout en offrande aux pieds de ta divine Majesté. Et je te prie : daigne le recevoir malgré mon indignité. Amen. » (Rg 5).

Angèle a traduit dans ses enseignements son expérience de contemplative. Une contemplation qui l'a amenée à faire siens les intérêts de Dieu et qui anime, par vocation et par grâce, un élan apostolique à double portée : faire connaître Dieu et faciliter à d'autres femmes la « sequela Christi » tout en restant dans le monde. Ce fut une des conséquences de son charisme de fondatrice, communiqué à ses filles : synthèse de contemplation et d'action qui faisait écrire à Cozzano :

« Tout en étant au milieu du monde et de la vie active, elles goûtent la vie contemplative. Et d'une manière admirable elles vivent conjointement en l'une et l'autre. La hauteur de la contemplation n'empêche pas les occupations et les occupations n'empêchent pas le goût du ciel. Ni la lumière du ciel n'enlève les œuvres » (Cozzano, *Risposta*, f. 50v-51r).

L'action apostolique à son tour devait être soutenue par le dynamisme des vertus théologales : « Agissez, empressez-vous, croyez, faites des efforts, espérez, criez vers Dieu du fond de votre cœur, et sans aucun doute vous verrez des merveilles si vous orientez tout vers la louange et la gloire de sa Majesté et vers le bien des âmes » (Rc, prol.).

Ce double amour (« duplice caritade », Ts) trouve un milieu privilégié dans le cadre de la vie quotidienne (fréquentes exhortations à mener à Dieu le prochain, à mettre la paix), mais s'élargit aux dimensions du monde : trois, parmi les nombreux jeûnes recommandés, témoignent de ce zèle apostolique (les 40 jours après l'Épiphanie pour obtenir miséricorde pour les péchés du carnaval ; les trois jours avant l'Ascension pour obtenir le secours de Dieu pour le peuple chrétien ; toute la neuvaine de la Pentecôte afin d'obtenir l'effusion de l'Esprit Saint promis par Jésus-Christ à ses élus).

Même élargissement dans la prière quotidienne suggérée :

« Daigne pardonner aussi, hélas, les péchés de mon père et de ma mère, de mes parents et de mes amis, et du monde tout entier... Seigneur, mon cœur se fend à cause de ces pauvres créatures qui ne te connaissent pas, ni ne se préoccupent de participer à ta passion sacrée : et volontiers, si je le pouvais, je répandrais mon sang pour guérir la cécité de leur esprit » (Rg 5).

Fille de son temps, Angèle ressentit profondément les problèmes de l'Église attaquée par le protestantisme et prit position consciemment : foi en l'Église hiérarchique, fidélité à sa doctrine et à ses lois, méfiance vis-à-vis du laisser-aller d'un certain clergé et des théories hérétiques, pratique de la confession fréquente ; et encore, estime pour la tradition, confiance dans l'action de Dieu :

« Suivez l'ancienne voie et l'usage de l'Église, établis et confirmés par tant de saints sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Et menez une vie nouvelle. Quant aux autres opinions qui surgissent actuellement et qui surgiront, laissez-les tomber comme étant des choses qui ne vous regardent pas. Mais priez et faites prier, afin que Dieu n'abandonne pas son Église mais veuille la réformer comme il lui plaît et selon ce qu'il voit être meilleur pour nous, à son plus grand honneur et pour sa plus grande gloire. Car, dans ces temps périlleux et pestiférés, vous ne trouverez d'autre refuge qu'aux pieds de Jésus-Christ » (Rc 7).

Le recours à l'Esprit Saint est un des piliers de la spiritualité méricienne : il faut prier l'Esprit afin de recevoir ses dons ; il faut veiller à garder une grande pureté intérieure pour pouvoir discerner sa voix ; c'est à lui qu'il faut se référer au moment des décisions et des adaptations importantes (Écrits, *passim*).

Deux autres éléments fondamentaux de la spiritualité méricienne reviennent avec force : l'esprit d'unité, de concorde, de communion fraternelle, qu'Angèle recommande « même avec son sang », et qui est comme garantie de l'état de grâce de la Compagnie de Ste-Ursule ; la permanence de sa présence au milieu de ses filles, elle qui a été « choisie pour être, vivante et morte, mère de cette si noble Compagnie » (Rc 3).

La Sainte Écriture nourrit cette spiritualité : la preuve en sont les multiples citations bibliques disséminées dans les Écrits mériciens.

Vie. – Fonds archivistiques aux Archives de Brescia, Desenzano, Salò, Milan, Vatican. – *Justificationi della vita della Rda Madre suor Angela terzebita* (= « *Processo Nazari* »), 1568, dans S. Rituum Congregatione *Canonizationis B. A.M. Processus*, 341, ms Vatic. (avec les dépositions de G.A. Romano, B. Boscoli, G. Chizzola, A. Gallo). – S.R.C. Rom. seu Brix., *V. Servae Dei Angelae Merici... processus*, 339, ms Vatican 1757. – S.R.C. Brix., *V. Servae Dei Sor. A.M..., Proc.*, 340, ms Vatican 1758. – S.R.C. Brix., *Canonizationis B. A.M... Proc.*, 341-344, ms Vatican. – S.R.C. *Beatificationis et Canonizationis... A.M...*, Paris, Bibl. Nationale. – [O. Gondi], *Vita della Beata Angela Bresciana, prima fondatrice della Compagnia di S.O.*, Brescia, 1600. – C. Doneda, *Vita della B. Angela Merici da Desenzano...*, Brescia, 1768. – G. Lombardi, *Vita della B. A.M. Fondatrice...*, Venise, 1778. – C. Lubienska, *Swieta Aniela Merici i jej Dzielo...*, Cracovie, 1935.

Ouvrages. – [A. Merici], *Regula della Compagnia de Santa Orsola*, ms Milan. Bibl. Trivulziana [1546?] ; *Regola della nova Compagnia di S. Orsola di Brescia*, impr. Brescia, sd ; – A. Merici, *Arricordi* et *Testamento*, dans S.C. Rituum, *Processus* 341, ms Vatican. – G. Cozzano, *Epistola confortatoria* ; *Dichiaratione della Bolla* ; dans S.R.C. *Canonizationis B. A.M. Processus*, 341 ms Vatic. ; *Risposta...*, ms, Brescia, Bibl. Queriniana. – *Ordine et Ceremonie che si fanno con le Vergini che vogliono entrar nella Compagnia di S. Orsola di Brescia*, Brescia, sd. – *Costituzioni della Compagnia di S. Orsola*, Poligl. Vaticana, 1977.

II. LA COMPAGNIE DE SAINTE-URSULE

1. **Fondation.** – Angèle Merici réalisa sa fondation sous une impulsion décisive de Dieu (laquelle ?) et seulement dans les dernières années de sa vie. La vision prophétique de sa jeunesse, le sens aigu de Dieu et des autres, les contacts avec les gens l'avaient rendue attentive à la condition de la femme de son temps. Dépourvue de toute liberté de choix quant à son avenir, généralement destinée à un mari imposé par la famille, la femme pouvait difficilement se consacrer à Dieu si elle en avait la vocation, l'entrée au monastère étant difficile sans la dot.

La Compagnie de Sainte-Ursule devait offrir à la femme le moyen de répondre à l'appel de Dieu tout en restant dans le monde, au sein d'une structure organisée et reconnue par l'Église, de manière à protéger sa volonté de consécration et à rassurer la famille sur son compte. Parmi les conditions requises pour ce projet de vie laïque consacrée, un acte de volonté libre et conscient : première affirmation de la dignité de la femme. De plus, Angèle confiait des tâches de responsabilité et de représentation à exercer « collégialement » à des veuves de la noblesse bresciane (dites « matrones » ou « madonnes »), et la tâche du gouvernement immédiat à certaines vierges (dites « colonelles »). Seuls les membres effectifs de la Compagnie (« vierges » et « colonelles ») exerceraient le droit de vote. Des hommes de confiance ne devraient intervenir que pour défendre les intérêts temporels des membres. Le « père spirituel commun » exercerait sa tâche ministérielle sans entrer dans le gouvernement. La Compagnie s'avérait donc, dès le début, une conception hardie et déconcertante pour l'époque ; elle touchait à la réalité de l'Église institutionnelle, mais s'insérait aussi dans le tissu social de la ville.

Angèle passa à la réalisation concrète de son projet après son retour de Crémone et put réunir ses filles dans un oratoire offert par une noble veuve, Isabetta Prato. Le 25 novembre 1535, 28 vierges furent inscrites dans la Compagnie sous la protection de Ste Ursule, « capitaine » de vierges. Le 8 août 1536 la Rg fut approuvée par l'Évêque ; le 18 mars 1537 eut lieu le chapitre d'élection : d'Angèle Merici comme mère et représentante légale à vie, de 4 colonelles et de 5 matrones. A la mort d'Angèle les vierges étaient environ 150.

2. **Évolution.** – En fondant la Compagnie de Sainte-Ursule, Angèle entrait dans les desseins de Dieu (Rc ; Ts), mais faisait aussi un acte de confiance dans les capacités de la femme à vivre en dehors des structures canoniques traditionnelles (mariage ou profession religieuse), à mener dans le monde une vie de consécration et même à y exercer des fonctions de gouvernement. C'était aller à contre-courant de la mentalité de l'époque.

Après 1540, la présence prestigieuse d'Angèle disparue, quelques remous surgissent dans la ville de Brescia, surtout parmi les « gens bien », contre la précarité d'une telle situation et contre la témérité de cette femme qui « avait voulu faire... ce qu'aucun des grands [fondateurs] n'avait jamais osé faire » (Cozzano, *Risposta*, f. 15 r). Il y eut quelques défections de vierges, poussées au monastère par le clergé ou par la famille. Surtout, l'état de ces femmes, ni mariées, ni religieuses, ni simples filles, paraissait ambigu. Lucrèce Lodrone, qui succéda à Angèle comme mère principale, proposa le port d'une ceinture : signe extérieur d'appartenance à un état bien identifié, et en même temps symbole de la nouvelle dignité acquise.

Cozzano, chancelier de la Compagnie, et Geneviève Luzzago, l'une des matrones, virent dans la ceinture un premier pas vers la vie religieuse canonique, donc une menace d'anéantissement de la seule forme de « sequela Christi » accessible à la femme sans dot ni santé suffisante, sans possibilité de quitter la famille ou sans attrait pour le cloître. Suivit une situation complexe qui entraîna une scission à l'intérieur de la Compagnie (MTS, p. 319-34).

Entre-temps, le 9 juin 1544 Paul III promulgua la bulle d'approbation de la Compagnie de Sainte-Ursule *Regimini universalis Ecclesiae*. Cozzano en fut enthousiasmé et irrité : la bulle approuvait l'institution de la Compagnie et accordait à ses membres des indulgences ainsi que le privilège de toucher legs et donations comme pour un état de vie canonique ; mais elle était rédigée selon les formules de la procédure normale de la Curie Romaine que Cozzano ignorait, et qui lui suggérèrent des interprétations inexactes.

Pour les questions concernant la bulle, son mandat exécutorial et le procès en forme canonique, ainsi que pour les trois écrits de Cozzano, cf. MTS, p. 283-311.

Après une période d'échanges d'accusations, de recours à l'autorité ecclésiastique et de procès, la Compagnie retrouva son unité aux environs de 1559. C'est alors qu'arriva à Brescia l'évêque Domenico Bollani, un véritable pasteur d'âmes ; et le recrutement reprit. Finalement, en 1568, on chargea le notaire J.B. Nazari de Sayani d'écrire la vie d'Angèle ; il procéda auparavant à l'interrogatoire légal de 4 témoins oculaires (Romano, Gallo et 2 autres) : ce fut le *Procès Nazari* (PN).

On fit imprimer la Rg et le Rituel (*Ordine et Ceremonie*) chez Turlino. Malgré les polémiques et les antagonismes des années précédentes, la spiritualité méricienne y est restée intacte : « Toutes les vierges qui, poussées à la fois par leur propre esprit et par l'esprit céleste... s'éprenant uniquement et ardemment de Jésus, Sauveur de l'univers, qu'elles acceptent comme leur très cher Époux, voudront entrer dans la présente Compagnie des épouses de Jésus... » (*Ordine...*).

En 1570 la Mère principale demanda une copie légalisée de la bulle, sans doute pour obtenir la reconnaissance juridique des droits qu'elle donnait aux vierges dans le domaine civil.

En 1572 est élue Isabetta Prato ; elle trouve une situation favorable à l'imposition d'un pouvoir absolu ; alors l'autorité des matrones, de collégiale qu'elle était devient personnelle, chacune exerçant l'autorité sur les vierges d'un secteur spécifique de la ville ; la colonelle n'est plus supérieure de quartier, mais visitatrice et informatrice ; une maîtresse est chargée de la formation. Dans la hiérarchie, un père général devance à présent la mère générale ; suivent les gouverneurs et les agents, puis les matrones, les maîtresses, et finalement les colonelles. Ce nouvel ordre hiérarchique à l'opposé de l'ancien, ainsi que l'attribution d'un pouvoir direct de gouvernement à des hommes, n'ont plus rien de méricien.

A son arrivée à Brescia pour la visite apostolique (février 1580), Charles Borromée, remarquant la non-correspondance entre le droit codifié et la praxis en vigueur, fit réformer la Rg : dans l'esprit de la Contre-réforme, le souffle prophétique en fut étouffé, tandis que 16 chapitres sur le gouvernement remplaçaient celui qu'Angèle avait dicté. Cette nouvelle Rg fut imprimée en 1582. L'évêque, déclaré « père, pasteur et supérieur » de la Compagnie, venait au sommet de la hiérarchie, suivi d'un substitut qualifié de « père et supérieur ». C'était une formulation très floue. Respect pour le prêtre et humilité mal comprise devaient engendrer une certaine confusion de compétences : abus de pouvoir du côté du clergé et abdications du droit-devoir de l'autorité de la part des supérieures.

Après la publication de la Rg approuvée par Charles Borromée, l'édition Turlino disparut et ne fut redécouverte qu'en 1932.

3. **Diffusion.** – L'histoire complète de la Compagnie de Sainte-Ursule bresciane n'a été exposée que dans ses étapes fondamentales ; nous en sommes redevables à Paolo Guerrini, *La Compagnia di S. Orsola dalle origini...,* Brescia, 1936. Quant à celle de la diffusion en Italie et à l'étranger, il faudrait que chaque Compagnie prépare la sienne.

A Brescia, avant la fin du 16e siècle, le nombre des vierges dépassait 430 ; d'autres sections assez importantes de la Compagnie étaient nées dans plusieurs bourgades du diocèse. Mais déjà auparavant on avait organisé, dans la ville de Brescia et les villages, les écoles de la Doctrine Chrétienne pour les dimanches et jours de fête, et fait appel à des vierges de la Compagnie pour l'enseignement, l'encadrement et le maintien de la discipline. De même, on avait demandé la collaboration de quelques-unes pour l'éducation des filles de l'orphelinat de la Piété et des enfants abandonnées de l'hôpital majeur ; mais la Compagnie comme telle n'assuma pas d'activité commune, chaque membre continuant à vivre de son propre travail dans son propre milieu de vie.

Cependant certains noyaux de vie en commun s'étaient constitués en faveur de membres de la Compagnie sans famille ou malades, selon la requête d'Angèle au chapitre du gouvernement. Entre la fin du 16e et le début du 17e siècle, des maisons s'ouvrirent à l'accueil de jeunes filles ; elles y apprendraient le catéchisme et la lecture, et seraient initiées au travail domestique. C'étaient les « collegi delle Dimesse ». Or, le terme « dimesse » indiquait de façon générique des femmes vouées à Dieu dans le monde. Cette dénomination généralisée, ainsi que le patronage de sainte Ursule assez répandu, rendent difficile l'identification des Compagnies de vierges réellement nées de l'intuition méricienne.

Le cas de *Milan* présente une ambiguïté typique : on demanda en 1566 la Rg de Brescia : le P. Landini, confesseur de la Compagnie, l'envoya avec des notes sur la fondatrice. Mais la Rg milanaise, imprimée « avec licence du card. Borromée » n'est qu'une succession de normes pratiques sans un souffle de spiritualité, valables pour n'importe quelle pieuse association de femmes. La « Doctrine Chrétienne » y fait son apparition, soit pour l'apprendre, soit pour l'enseigner aux jours de fête ; on accorde la permission d'émettre le vœu de virginité (ce qui fut tout de suite imité à Brescia). Le gouvernement principal est remis au clergé : c'était conforme à la politique du cardinal qui identifiait l'Église avec la hiérarchie et reléguait les laïcs au rôle d'administrés. Mais à partir de la 2e édition, le texte sera suivi des notices envoyées par Landini : seul hommage rendu à Angèle Merici. En 1585 fut publiée une Rg pour les « vierges de la Compagnie de Ste-Ursule qui se sont retirées pour vivre en Congrégation », autre succession de normes minutieuses qui ne portent pas l'empreinte méricienne. Elle fut attribuée à Charles Borromée, sans fondement.

En 1587 l'évêque de *Ferrare,* Paolo Leone, faisait imprimer une Rg pour sa Compagnie. Dérivée de la Rg réformée de Brescia, elle conservait le noyau de la spiritualité méricienne : la relation sponsale avec le Christ. L'autorité aussi restait confiée aux femmes ; on y avait introduit les normes pour la participation des vierges dans les écoles de la Doctrine chrétienne aux jours de fête, et pour la bonne marche de ces écoles où chaque membre serait engagé selon ses possibilités. La catéchèse commençait ainsi à devenir officiellement la forme d'apostolat propre aux Ursulines.

La Rg de *Foligno,* de même origine, fut publiée en 1626 pour la Compagnie déjà fondée en 1600 ; elle indique la catéchèse et l'animation spirituelle comme activité à embrasser dans la mesure du possible ; elle garde l'empreinte de la haute spiritualité méricienne, car la fondatrice était ici une contemplative, Paola de Foligno. Une communauté cloîtrée de 7 membres devait soutenir, par la prière, la pénitence et la discipline monastique, la fidélité des consœurs vivant en famille ainsi que leur action apostolique. Toutes, « s'oubliant totalement elles-mêmes... se tiendront avec des désirs ardents devant le trône de Dieu en faveur du saint siège de Pierre. Car tel doit être le but de toutes les lois et pratiques de notre Compagnie » (Rg 8).

La Compagnie de *Bologne* tint sa Rg de l'évêque Alphonse Palcotti en 1608. Elle est d'origine méricienne lointaine. Structure et succession des arguments diffèrent totalement ; seule est restée la spiritualité sponsale ; la catéchèse du dimanche au service de la « Compagnie de la Doctrine Chrétienne » est rendue obligatoire.

Quant aux Compagnies de *Crémone* et de *Naples,* fondées par les Somasques, de *Rome* à Ste-Rufine, de *Vicenza* et des « dimesse » de *Venise,* voir la mise au point dans MTS p. 463-69.

La suppression napoléonienne des institutions religieuses frappa presque toutes les Compagnies d'Italie. La reprise de celle de Brescia est assez étrange. La vague de dévotion soulevée par la bulle *Ineffabilis* (1854) et par les apparitions de Lourdes (1858) avait contribué à diffuser en Italie la « Pieuse Union des Filles de Marie Immaculée », fondée par Angela Maccagno de Mornese avec une règle écrite par le prêtre génois Joseph Frassinetti. L'analogie entre ses destinataires (vierges vivant dans le monde) et celles de la Compagnie devait amener à confondre les deux institutions. La Pieuse Union fut introduite à Brescia en 1864 par Madeleine et Élisabeth Girelli, mais l'évêque Jérôme Verzeri voulait, lui, restaurer la vraie Compagnie de Sainte-Ursule.

La Règle de 1582, approuvé par Borromée et publiée à nouveau par Salvatori en 1807, fut alors adoptée par les sœurs Girelli, persuadées qu'elle était la vraie Rg d'Angèle Merici. Elles y apportèrent toutefois des adaptations approuvées par l'évêque Verzeri. En 1866, celui-ci promulguait un « Décret » où il était question de la « Confrérie ou Compagnie fondée par la bénie Angèle Merici qui commence maintenant sous le titre et la protection de Marie Immaculée ».

Cette Rg Verzeri-Girelli, diffusée comme Rg primitive de la Compagnie, fut adoptée par les Compagnies jusqu'à ce que l'édition Turlino la remplace.

En 1958 les différentes Compagnies de souche méricienne, italiennes ou non, diocésaines et autonomes, constituèrent une Fédération que l'Église reconnut comme institut séculier : « Compagnia di S. Orsola-Istituto Secolare di S. Angela Merici ». Actuellement des Compagnies diocésaines ou interdiocésaines se sont constituées également en France, en Allemagne, au Canada et au Brésil ; d'autres groupes sont en formation en d'autres pays, en tant que membres de la Fédération.

En 1971, les Compagnies de Brescia, Vérone et Mantoue s'en détachèrent et optèrent pour la Rg Verzeri-Girelli, sous l'autorité du supérieur respectif et au rang « d'associations laïques ». Toutefois à Brescia un

groupe de membres de la Compagnie bresciane est resté Compagnie diocésaine dans l'institut séculier et, avec les autres Compagnies, a remis en vigueur la Rg d'Angèle selon l'édition de Turlino, en l'actualisant par des Constitutions et des Statuts. La Rg ms récemment découverte à la Bibl. Trivulziana (*supra*, 1, 2) la remplacera dorénavant.

Bibliographie : *Op. cit.* à la section précédente. – P. Guerrini, *La Compagnia di S.O. dalle origini alla soppressione napoleonica*, dans *S. Angela Merici e la Compagnia di S.O. nel 4⁰ Centenario della fondazione*, Brescia, 1936.

Règles : *Op. cit.* à la section précédente – *Regola della Compagnia di S.O. di Brescia, di nuovo revista corretta e confirmata da...* Carlo Card. di S. Prassede..., Brescia, 1582. – *Regola della Comp. di S. O. fatta per quelle giovani, le quali desiderano servire a Dio nel stato verginale stando nel secolo, e per quelle le quali per povertà, o per altri impedimenti non possono entrare in Monasteri...*, Milan, 1567. – *Regole della Comp. di S.O.* eretta... da... Alfonso Paleotti..., Bologne, 1608. – *Regole della Comp. delle Vergini di S.O.* stampate per ordine [di]... Paolo Leone..., Ferrara, 1587. – *Regola della Comp. di S.O. di Fuligno...*, Foligno, 1626. – *Regola della Comp. di S.O... che una Pia Unione di Vergini professa sotto il titolo e protezione di Maria SS. Immacolata*, Brescia, 1866. – Bibliographie complète dans MTS.

Luciana Mariani.

III. L'ORDRE DE SAINTE-URSULE (17e-18e siècles)

1. **Les origines :** les Ursulines congrégées en France. – Après leur rapide expansion en Italie, les Ursulines s'établissent, vers 1592, à Avignon avec l'appui des Pères César de Bus et Jean-Baptiste Romillon pour l'enseignement de la Doctrine chrétienne aux filles, face à l'hérésie protestante (DS, art. *Doctrinaires*, t. 3, col. 1508). Elles vivent dans leur famille, comme les premières filles de sainte Angèle, pendant quelques années. La durée de cette étape est incertaine ; l'étude de cette période reste à faire. Il est attesté pourtant que, dès l'hiver 1593-1594, des Ursulines, conduites par Françoise de Bermond, se rassemblent à l'Isle de Venise (Isle/Sorgue), dans un immeuble acheté par Melle de Mazan, et instituent une communauté d'Ursulines dites « congrégées », c'est-à-dire vivant ensemble. Une règle en français, traduction de celle des Ursulines de Ferrare, analysée ci-dessus (cf. *supra*, II, 3), est imprimée à Tournon, en 1597. Soixante-dix fondations de maisons d'Ursulines congrégées se succèdent dans toute la France jusqu'en 1633.

Parmi ces premières Ursulines françaises, quelques personnalités se dégagent : Françoise de Bermond en Provence, Françoise de Cazères à Bordeaux, Françoise de Xainctonge à Dijon, Antoinette Micolon en Auvergne, Marguerite Vigier à Toulouse. Des traits spirituels identiques marquent chaque fondation : vie de prière intense, grand zèle apostolique auprès des enfants et des adultes, ardent esprit de foi, pénitence austère, pauvreté extrême vécue dans la confiance en la Providence. La nature des engagements religieux diffère selon les maisons : vœu ou promesse de chasteté ; vœu d'obéissance ; les trois vœux simples. Dans l'emploi du temps de la journée, la prière occupe la matinée, l'enseignement de la Doctrine chrétienne, l'après-midi. L'observance d'une certaine clôture, avec sorties pour l'apostolat ou l'assistance aux offices, varie selon les groupements.

Excepté la règle de Tournon, les règles connues pour cette période sont restées manuscrites : *Reigles de la Compagnie des Vierges de Saincte Ursule mises en lumière par le commandement du Révérendissime Evesque de Ferrare et du très Illustre Cardinal de Saincte Praxède Archevesque de Milan et à son instance approuvées par notre Sainct Père Grégoire XIII et depuis Sixte V*, Tournon, Cl. Michel, 1597 (B.M. de Vesoul). – *Les Reigles et Constitutions de l'Institut et Compagnie des Religieuses de Sainte Ursule*, dans *Mémoires* de Monseigneur Bertheaud, Bordeaux, 1609 : A.D. Gironde, G 532. – *Statuta vivendique ratio...*, Paris, 1610 : A.N. L 425 (45). – *Regulae Virginum...*, A.D. Vaucluse, fonds provenant d'Avignon-les-Royales, 1,2.

2. **Les monastères.** – 1° Transformation monastique. – Le groupe congrégé des Ursulines de Paris obtient le premier une bulle de transformation en monastère (1612), grâce à l'appui de Madame Acarie et de Madame de Sainte-Beuve. L'Église demandant aux Réguliers de se rallier à l'une des quatre grandes règles religieuses, celle de saint Augustin est choisie. L'œuvre d'Angèle Merici s'enrichit de la tradition monastique et augustinienne. Une difficulté apparaît, cependant, à laquelle se heurtent Michel de Marillac, P. Coton, Françoise de Bermond et quelques novices : comment concilier la clôture des moniales et l'enseignement de la doctrine chrétienne à la jeunesse ? Les Ursulines parisiennes seront tenues, par la force d'un quatrième vœu, de « vacquer à l'instruction des petites filles ». Les congrégées répondent ainsi au désir de l'Église et aux exigences du temps (radicalité de la consécration par les vœux solennels, reconnaissance officielle, garantie de continuité). Les transformations monastiques se succèdent jusqu'en 1658 (H.O.S.U., t. 1, p. 313-20), tandis que de nouvelles fondations surgissent avec rapidité. Les principales bulles accordées ensuite par le Pape aux Ursulines, sont : Toulouse, 1614 ; Bordeaux, 1618 ; Lyon et Dijon, 1619 ; Tulle, 1621 ; Arles, 1624 ; Avignon, 1637. Elles sont à l'origine des huit « Congrégations de l'Ordre de Sainte-Ursule », autrement dit des huit groupements de monastères ayant entre eux le même esprit tout en restant autonomes.

2° Textes fondateurs : Constitutions et Règlements. – 1) *Les Constitutions.* – Les constitutions de Paris (CP), rédigées par J. Gallemant, reçoivent une coloration ignatienne par l'intermédiaire du P. de La Tour, sj, mais un accent particulier est donné à la liturgie, les jours de fête, sous l'influence de la prieure de l'abbaye Saint-Étienne de Soissons appelée pour former les Ursulines parisiennes à la vie monastique (U.F.S.J., p. 48). Les constitutions des Jésuites servent de modèle au cardinal de Sourdis, au P. Carrière, sj, et à Françoise de Cazères pour écrire celles des Ursulines de Bordeaux (C.Bx) ; certains articles sont transcrits mot à mot. Les religieuses, par ailleurs, prient le rosaire entier chaque jour, psalmodient l'office de la sainte Vierge en semaine, et chantent les vêpres le dimanche et les jours de fête.

La congrégation de Toulouse donne une large place à la spiritualité de l'Évêque d'Hippone. Les religieuses prennent le nom d'Augustines-Ursulines. Elles récitent le bréviaire romain, mais leur apostolat les dispense de certaines austérités des Chanoinesses.

A Lyon (C. Ly), Mère Renée Thomas abrège le texte de Paris. Elle réduit particulièrement les chapitres sur les vertus religieuses. Le quatrième vœu est supprimé. La récitation du bréviaire, les jours de fête, est limitée à Noël et à Pâques.

Mère Jeanne de Jésus Rampalle recopie les constitutions de Lyon pour les monastères de la congrégation d'Arles.

S. Zamet réunit à Langres deux déléguées de chaque monastère de son diocèse pour écrire des constitutions aux caractères méricien et bérullien, enrichies de citations patristiques. Il forme une sorte d'union diocésaine où les sujets sont échangeables entre les maisons, tout en gardant l'autonomie des monastères.

A Tulle, Mère Antoinette Micolon rédige, après bien des vicissitudes, des constitutions, synthèse du texte de Toulouse recueilli à Brive et de son expérience propre. Elles sont marquées de quelques caractéristiques : insistance sur la pauvreté, accent mis sur le chant de l'office divin selon le concile de Trente, au moins le dimanche, inauguration d'un « second noviciat » pour les jeunes professes, deux ans après leurs vœux.

Des notes bérulliennes marquent les constitutions des Ursulines d'Avignon dites de la Présentation Notre-Dame, rédigées ainsi que les *Instructions sur la Règle et les Constitutions* (I.R.C.) par Fr. Bourgoing, supérieur général de l'Oratoire (H.O.U., t. I, p. 116-30).

Pour les monastères existant au Piémont, entre les 16e et 17e siècles, bulles et constitutions n'ont pas encore été retrouvées. Ont-elles existé ? Des Compagnies de Ste-Ursule se sont-elles transformées progressivement en monastères ? Ces questions restent ouvertes pour les chercheurs.

Des influences diverses sont, ainsi, à l'origine de ces constitutions ; des interférences d'un groupement à l'autre entraînent des modifications selon le désir des religieuses. De plus, chaque évêque ayant la possibilité d'adapter les textes aux situations locales ou selon ses vues personnelles, des différences s'établissent au sein d'une même congrégation. Ainsi, à Tours, Bertrand d'Eschaux ajoute un coutumier aux C.Bx, en 1635, et Victor Le Boutheillier, des statuts, en 1660. Le tout est relié dans un même livret portant le titre « Règle et Constitutions ». Ces transformations se succèdent et se multiplient, lorsque ces textes traversent les frontières et font l'objet de traductions.

Malgré cette diversité, un esprit semblable unifie ces écrits qu'une même inspiration biblique anime. Le but des Ursulines moniales demeure dans la ligne méricienne : œuvrer pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, ces deux aspects s'harmonisant entre eux, comme le soulignent leurs constitutions.

« Les Sœurs de Sainte Ursule sont établies en l'Église de Dieu pour sa gloire et pour instruire les petites filles et les aider à conserver la grâce baptismale, comme source de tous biens... Celles-là communiquent aux autres ce qu'elles ont reçu de Dieu qui dit lui-même : ' Qui demeure en moi et moi en lui, celui[-là] fait beaucoup de fruits ' » (C.Ly 1724, ch. 1).

L'amour de Dieu s'exprime par la consécration des « épouses de Jésus-Christ qui pour se conformer à leur Époux ont méprisé le monde et embrassé la croix » (CP 1705, II, ch. 2) et un souci apostolique d'enseigner la doctrine chrétienne aux petites filles, car « ces âmes sont le prix de son sang » (*ibid.*, I, ch. 3).

Cette instruction s'adresse à toutes les catégories sociales, aussi bien aux pensionnaires de milieu aisé qu'aux externes des classes gratuites dont le nombre est de beaucoup plus élevé. Les constitutions de Bordeaux, Toulouse, Langres et Avignon prévoient en outre d'instruire les femmes pauvres, le dimanche ; celles de Bordeaux et Toulouse établissent une association de « Dames de Miséricorde » pour « le soulagement des pauvres nécessiteux de la ville, de l'Hôpital et des prisonniers » (C.Bx 1617, p. 42).

La charité des religieuses se veut attentive à chaque personne, quelle que soit sa condition, avec un attrait particulier pour les plus pauvres, par un humble service. La méditation du chapitre 13 de la première lettre de Paul aux Corinthiens est proposée explicitement dans les constitutions de Paris et de Langres.

Le souci de l'unité intérieure, joyau de toute Ursuline, caractérise la nouvelle dimension donnée à la vie religieuse féminine quand elle s'engage dans une action apostolique comme celle de l'éducation. Des moniales participent ainsi à la mission évangélisatrice de l'Église :

« ...il y faut joindre Marthe et Marie, le travail avec le repos, l'action avec l'oraison... ; autant qu'il se pourra il faut que toutes gardent le repos dans le travail, l'esprit d'oraison dans l'action... et qu'elles se répandent dans les fonctions de la vie active par les motifs et principes de la contemplative » (I.R.C., p. 66-67).

2) *Les Règlements.* – Citons trois documents imprimés, représentatifs des textes qui régissent la vie des Ursulines dans ses aspects concrets : le *Coutumier ou Directoire* de Grenoble (1645), les *Règlements* de Paris (1652-1653) et la *Conduite particulière des Religieuses de Sainte Ursule* (1656) en usage à Aix, la congrégation de Bordeaux ayant inséré un directoire des charges dans les constitutions. La rédaction du *Coutumier,* attribuée à Catherine Ranquet, est inspirée de la *Ratio studiorum* des Jésuites, des principes de François de Sales et de Bérulle. Certains détails paraissent aujourd'hui empreints de minutie. Marqués également par l'influence des Jésuites, les *Règlements* de Paris manifestent la connaissance de la psychologie féminine de la communauté du Faubourg-Saint-Jacques après quarante ans d'expérience de l'éducation et l'apport personnel de la Mère Miron. La langue claire et précise reflète la culture de la rédactrice. Pour écrire la *Conduite particulière,* l'auteur anonyme d'Aix s'inspire des textes de Paris et de Grenoble, y intercalant des commentaires spirituels.

Ces règlements, régissant à la fois la vie communautaire et apostolique des Ursulines, indiquent les moyens pour incarner l'esprit des constitutions dans la vie quotidienne. Il se dégage de ces textes une pédagogie spirituelle animée par un souci d'unité. Toutes les remarques éducatives concourent à développer chez les élèves une personnalité équilibrée dont le centre est l'amour de Dieu.

En continuité avec l'esprit de la fondatrice, une relation de maternité spirituelle puisée au Cœur du Christ s'établit entre l'éducatrice et l'élève, source d'un zèle apostolique qui ne néglige aucun détail. Attention à la santé, vigilance de tous les instants, éveil de l'intérêt de l'enfant, développement de son attention et de sa mémoire, formation du raisonnement et du jugement par un enseignement méthodique et progressif, souci de l'éducation ménagère, initiation à la vie spirituelle, tissent la trame des journées des religieuses et des élèves. Culture intellectuelle, formation du caractère et éducation de la foi sont unifiées dans l'amour de Dieu et du prochain.

3. **Auteurs spirituels.** – Les ouvrages écrits par des Ursulines ont été étudiés par M. de Ch. Gueudré (H.O.U., t. 1, p. 1-7 ; t. 2, p. 7-22) ; notons pour mémoire Catherine *Ranquet* (Lyon, 1602-Grenoble, 1651 ; DS, t. 13, col. 91-94). – Marie *Guyart* ou *Marie de l'Incarnation* (Tours, 1599-Québec, 1672), mystique et missionnaire au Canada. Parmi les nombreuses études sur ses écrits, les publications de dom Jamet et de dom Oury ont contribué de nos jours à une meilleure connaissance de ses « états d'oraison » (DS, t. 4, col. 1381-84 ; col. 2144-47 ; t. 5, col. 661-66 ; t. 10, col. 487-507).

Mentionnons ici l'*École sainte* ou catéchisme, le seul connu parmi ceux qui ont été publiés par des Ursulines au 17e siècle. Celui-ci, comme ceux restés manuscrits, présente la doctrine chrétienne en quatre parties : la foi par un commentaire du symbole des Apôtres ; l'espérance par l'explication des demandes du Pater ; la charité sous forme d'instruction sur les commandements de Dieu ; les sacrements, moyens de salut. Il ne s'agit pas seulement d'exposer le contenu de la foi catholique, mais d'entraîner l'adhésion de l'élève à une pratique librement consentie. On sait l'importance donnée par les Ursulines à la préparation de la Première Communion et la renommée qu'elles y acquirent.

Madeleine *Miron* (Soleure, Suisse, 1619-Paris 1652), rédactrice du *Cérémonial de l'Office divin* (1648) et des *Règlements* de la congrégation de Paris, composa un *Directoire* pour les novices (1653, 2 vol.) dont les rééditions attestent la valeur. Analysé par B.-J. Berquer, osu, dans une thèse présentée à l'institut pontifical Regina Mundi (1957), cet écrit dénote un approfondissement des textes de l'Écriture sainte et une doctrine théologale sûre. Sous forme d'instructions pour le temps du noviciat (t. 1) et de méditations en vue de la préparation à la vêture, 74 p., et à la profession, 636 p. (t. 2), une riche formation à la vie intérieure est donnée d'après l'école de J.-B. Saint-Jure, directeur spirituel de l'auteur (DS, t. 14, col. 160).

La préparation à la profession est envisagée en six semaines ; les quatre premières comportent deux méditations par jour sur une vertu : pauvreté, chasteté, obéissance, charité. Le développement s'appuie principalement sur des textes scripturaires, pauliniens en particulier, et les écrits des Pères de l'Église. La cinquième semaine (13 jours) est réservée à la contemplation de la Passion du Christ et la sixième aux exercices préparatoires à la profession. Le livre se termine par des méditations pour le jour et l'octave de la profession à partir du livre d'Osée (2, 21-22) et du psaume 44. Ces méditations sont directes et très structurées. Elles acheminent progressivement la future professe à « devenir conforme à Jésus, son Époux », d'où les exigences ascétiques et la profondeur mystique de ce volume.

Jeanne *Chevillé de la Briantais* (Saint-Malo, 1610-Quimperlé, 1682) publie les *Entretiens spirituels ou très pieuses Méditations sur toutes les douleurs, grâces, grandeurs et gloires de la Très sainte Vierge et sur tous les sacrés mystères opérés tant en elle que par elle,* Paris, 1665. Symboles de la dévotion des Ursulines envers Marie, ces méditations classées selon les mois de l'année proviennent en grande partie des lectures spirituelles de la rédactrice et de sa prière personnelle sur l'Écriture.

Jeanne de *Bourges* (?-Montargis, 1717), supérieure de la communauté de Montargis, donne des conférences aux novices ; commentaires des constitutions, elles seront imprimées en 1710. Ce livre servit de guide pendant les retraites aux Ursulines et à d'autres religieuses vouées à l'enseignement aux 18e, 19e et 20e siècles. Riches d'expérience apostolique, ces *Méditations* présentent une synthèse de la vocation ursuline, ce que confirme l'épître dédicatoire :

« ...Pour moi, je crois qu'une Religieuse Ursuline doit réunir dans sa personne, toutes les vertus... Voici l'idée que je m'en forme.

Je la regarde comme une épouse de Jésus-Christ, qui par son vœu de pauvreté méprise le monde... pour gagner Jésus-Christ, et le faire gagner aux élues de Dieu : c'est une disciple de la Croix... Elle met toute sa science à écouter, à connaître Jésus crucifié... C'est une victime qui se consacre de nouveau chaque jour à l'obéissance... L'oraison fait ses délices, c'est là où elle parle à cœur ouvert à son Bien-aimé ; elle y puise toutes les lumières, toute la force, tous les talents dont elle a besoin pour se communiquer aux autres... Elle a les qualités que l'apôtre S. Paul donne à la charité qu'elle va chercher jusque dans le Cœur de Jésus-Christ, comme dans sa propre source... » (*Méditations pour les retraites sur les devoirs des religieuses et de celles qui instruisent les jeunes filles,* Rouen, 1710).

Notons aussi les ouvrages collectifs tels les *Cérémoniaux* ou les divers *Formulaires de prières à l'usage des pensionnaires.* Une étude reste à faire de ces derniers manuels et de l'influence qu'ils ont pu avoir sur la spiritualité des familles françaises. Les rééditions, les mises à jour régulières et les inscriptions laissées sur les pages de garde par les propriétaires successifs de ces livres prouvent l'intérêt qui leur a été porté.

4. **Vitalité, difficultés et expansion.** – 1° Le dynamisme spirituel. – La variété des modes de fondation (appel d'un évêque, invitation d'échevins, essaimage de monastères ou réunion de femmes dévotes), la rapidité de cette expansion, et son maintien pendant deux siècles, manifestent la vitalité apostolique intense des Ursulines. La spiritualité issue de sainte Angèle, enrichie des courants spirituels du 17e siècle et de l'apport personnel de chaque ursuline, favorise la naissance d'une nouvelle forme de vie religieuse féminine, recherchant l'union à Dieu dans la prière et la vie apostolique au sein d'une vie communautaire d'inspiration augustinienne. Doctrinaires, Oratoriens, Feuillants, Jésuites, ainsi que des personnalités comme Mme Acarie, François de Sales, Vincent de Paul ou Jean de Bernières, ont contribué de près ou de loin à cette œuvre d'Église qui correspond aux besoins de l'époque.

Lorsque, en 1673, M. de Pommereu rédige les *Chroniques,* elle recense 46 monastères issus de la congrégation de Paris, 90 de Bordeaux, 38 de Dijon, 100 de Lyon, 13 de Tulle et Arles, 16 d'Avignon ; et l'abbé Pareyre en 1681, 20 de Toulouse. Parmi ces 285 monastères, 25 sont déjà situés hors de France. Mais l'enquête n'a pas rejoint toutes les maisons et certaines n'ont pas répondu. Pour les 17e et 18e siècles, M. de Ch. Gueudré a relevé un minimum de 366 fondations en France (H.O.U., t. 2, annexe).

2° Les difficultés. – Cet élan spirituel connut, cependant, des obstacles. Il suffit de nommer Jeanne des Anges (Belcier, 1602-1665), prieure de Loudun, dont le cas a déjà été étudié (DS, t. 8, col. 850-51 ; t. 14, col. 160, col. 1311-25 ; H.O.U., t. 1, p. 205-15).

Inculqué parfois avec un certain absolu, le culte de la règle a favorisé des déviations. Deux cents Ursulines environ sympathisèrent avec la doctrine jansé-

niste ; une vingtaine de maisons furent touchées, telles Beauvais, Clermont-en-Beauvaisis, Orléans (Saint-Charles), Montpellier, Saint-Cloud, qui se firent remarquer par leur obstination. Le roi, cependant, choisit certains monastères d'Ursulines pour accueillir des religieuses ou des pensionnaires de Port-Royal. A l'instar de la prieure du Faubourg-Saint-Jacques, M. de Milly, beaucoup d'Ursulines en effet auraient pu dire : « Tenons toujours ferme dans la foi et mourons vraies filles de l'Église » (H.O.U., t. 2, p. 440, n. 18).

A la fin du 17e et tout au long du 18e siècle, la vie économique des monastères devient difficile. La commission de secours subvient aux besoins de quelques-uns, des ecclésiastiques viennent en aide à d'autres. Une vingtaine de maisons sont fermées par arrêt royal, faute de moyens financiers et de vocations. La société du 18e siècle manifeste moins d'estime pour la vie religieuse que celle du 17e. Le recrutement des noviciats diminue et, de ce fait, les dots. L'adaptation du programme scolaire n'est pas toujours suffisante. Les événements politiques en France et à l'étranger vont également briser l'élan primitif, mais non l'anéantir.

3° Expansion en Europe et dans le monde. – A Liège, dès 1622, un groupement d'Ursulines s'affilie à la congrégation de Bordeaux et se multiplie rapidement : Givet, 1622 ; Dinant, 1627 ; Huy, 1638 ; Cologne, 1639 ; Mons, 1648 ; Aix-la-Chapelle, 1651 ; Namur, 1652 ; Valenciennes, 1654 ; Prague, 1655 ; Merchen, 1658 ; Gand, 1662, Landshut, 1663 ; Bruxelles, 1664 ; Rome, 1688 ; etc. Dans leur ardeur apostolique, les religieuses ne craignent pas l'incommodité des moyens de transports ou la précarité des installations nouvelles.

Leur zèle pour l'extension du Royaume de Dieu est tel que, suivant les traces de Marie de l'Incarnation Guyart (1639), beaucoup voudraient partir pour la Nouvelle France. Le même élan les entraîne à La Martinique (1682), en Louisiane (1727), à Pondichéry, de 1738 à 1744, et les fait surgir au Brésil (1751). Durant ce temps, l'expansion en Europe continue ; citons spécialement des fondations en Grèce (1715) et en Irlande (1771). Courage et force ne manquent pas pour résoudre les difficultés de ces divers établissements (H.O.U., t. 2. p. 277-344).

Durant la seconde moitié du 18e siècle, des échanges épistolaires s'instaurent entre les différents monastères, grâce à l'initiative de Marie-Louise de Saint-Joseph Schiantarelli, postulatrice à Rome de la cause de béatification (1768) et de canonisation (1807) de la fondatrice, Angèle Merici, suscitant un mouvement d'unité qui se développera au 19e siècle.

Lorsque la Révolution française renverse l'Ancien Régime et ses institutions et que ses conquêtes atteignent les territoires de la Belgique, des Pays-Bas, d'Allemagne ou d'Italie, la fidélité de la plupart des Ursulines à leur vocation prouve que leur dynamisme spirituel n'est pas éteint.

Il existe alors en Europe environ 400 monastères, dont 350 en France, où vivent près de 9 000 religieuses (A.N., D xix, F 19). Un millier d'entre elles sont emprisonnées entre 1793 et 1795 ; M. de Ch. Gueudré a publié des relations de ces captivités (H.O.U., t. 3, annexes). Trente-huit Ursulines meurent sur l'échafaud ; onze d'entre elles guillotinées à Valenciennes, et seize à Orange ont été béatifiées par Pie xi (1920 et 1925). Renforcé par cette épreuve, l'Ordre va connaître un nouveau développement.

1. **Constitutions :** *Règles des Vierges, Religieuses de Sainte-Ursule,* slnd (approbation du cardinal de Sourdis, 29 novembre 1617) ; sl, 1623 ; *Règles et Constitutions de l'Institut et Compagnie des Religieuses de Sainte-Ursule,* Bordeaux, 1646 ; 1660 ; 1683. – *Règles et Constitutions des Ursulines de la Congrégation de Paris,* Paris, 1623 ; 1640 ; 1646 ; 1657 ; 1658 ; 1685 ; 1705. – *La Règle de Saint Augustin et Constitutions pour les Religieuses de Sainte-Ursule,* Lyon, 1623 ; 1674 ; 1724. – *Règle et Constitutions des Vierges, Religieuses du Collège et monastère de Tulle...* (approbation 1623). – *Coutumier des Religieuses Ursulines... déclarées les Constitutions... de Tours,* Paris, 1635 ; *Statuts des Religieuses Ursulines de... Tours,* Paris, 1661. – *Constitutions des Religieuses de Sainte-Ursule établies au diocèse de Langres,* slnd [4 octobre 1637]. – *Règles et Constitutions pour les... Ursulines de la Présentation Notre-Dame...,* Lyon, 1643. – *Constitutions des Religieuses de Sainte-Ursule... du monastère d'Auch* (Congrégation de Toulouse, rééd. 19e s.).

2. **Règlements :** *Coutumier ou Directoire pour les Religieuses de Sainte-Ursule...,* Grenoble, 1645. – *Règlements pour les Religieuses de Sainte-Ursule de la Congrégation de Paris...,* Paris, t. 1, 1652 ; t. 2, 1653 ; 1673 ; 1705. Rédaction antérieure manuscrite : *Statuts des Ursulines de Paris,* Bibl. Mazarine, ms 3357. – *Conduite particulière des Religieuses de Sainte-Ursule...,* Paris, 1656.

3. **Ouvrages :** *Instructions sur les Règles et Constitutions des... Ursulines de la Présentation Notre-Dame,* Lyon, 1643. – *Cérémonial de l'office divin...,* Paris, 1648. – *Directoire pour les novices de l'Ordre de Sainte-Ursule...,* Paris, 1652, 2 vol. ; 1664 ; 1688 ; 1694 ; Lille, 1826 ; Clermont-Ferrand, 1839 ; 1843 ; 1856 ; 1859. – *Les Chroniques des Religieuses Augustines-Ursulines...,* par le R. P. Pareyre, Toulouse, 1681, 2 vol. – M. Guyart, *L'École sainte ou explication familière des Mystères de la Foi...,* Paris, 1684. – *Mémoires de la Mère Micolon,* Clermont-Ferrand, 1981 (éd. d'une autobiographie ms du 17e s.). – Ph. Annaert, *Vie religieuse féminine et éducation entre Somme et Rhin. Les Ursulines et leurs collèges aux 17e et 18e siècles* (Thèse de doctorat, Louvain-la-Neuve, 1990).

Marie-Andrée Jégou.

IV. DÉVELOPPEMENT ET DIVERSIFICATION
(19e et 20e siècles)

1. **Renaissance de monastères en France.** – Elle est lente, vu les difficultés de la reprise. Partielle, elle touche une centaine de maisons françaises sur 350. Mais l'œuvre accomplie se révélera pleine d'espérance.

Les religieuses ont été dépossédées de tout. Elles sont vieillies, affaiblies par la vie qu'elles ont dû mener durant quelque dix ans. La dispersion forcée les a amenées à vivre dans des milieux totalement différents du milieu conventuel et différents entre eux ; malgré le désir profond des sœurs, cette situation rendra difficile la reprise de la vie commune.

La reconstitution des monastères se fait très rarement dans l'ancien couvent (Château-Gontier put le faire en 1806 grâce à l'appui de Madame Letizia). Elle a lieu en général dans des couvents de religieux expulsés. Par exemple, Brive se reconstitue en 1808 chez les Cordeliers, Clermont-Ferrand chez les Bénédictins et Grenoble à la Visitation. Il s'agit parfois de renaître ailleurs : Vire, disparu, renaît à Avranches en 1805 ; Beaulieu à Annonay en 1809 ; une ursuline de Mende est à l'origine de la fondation d'Ispagnac en 1810. Le mouvement se poursuit après la chute de

Napoléon. Au total, une centaine de maisons durant le 19e siècle.

En ce qui regarde l'apostolat, les Ursulines ont perdu leurs écoles. Certaines avaient cependant essayé dès 1795 de reprendre leur œuvre, et quelques-unes avaient connu une seconde expulsion. Ici et là pourtant, des sœurs continuaient d'enseigner illégalement ; mais les écoles ouvertes dans la clandestinité n'avaient aucune garantie de stabilité.

Le décret impérial du 9 avril 1806 autorise provisoirement les Ursulines comme enseignantes, permet le recrutement, mais interdit les vœux perpétuels ; il conditionne l'établissement des Ursulines dans une commune à l'approbation de leurs statuts par le Préfet sur certificat de l'Évêque.

Les exigences intellectuelles de la nouvelle société sont telles qu'une adaptation des méthodes et des programmes s'impose. C'est d'autant plus difficile à réaliser que les sœurs sont isolées. Une autonomie de deux siècles a forgé une mentalité particulariste. Les Ursulines chercheront à reconstituer « leur » monastère ; il n'y a pas de plan d'ensemble, pas de coordination. Résultat : des couvents sans avenir ont repris vie pour quelque temps ; des monastères aussi importants que celui du Faubourg-Saint-Jacques à Paris n'ont pu se relever. A cette difficulté interne s'en ajoute une autre : de nouvelles congrégations de religieuses enseignantes sont nées en France, déjà centralisées, organisées, avec des éléments jeunes et ouverts ; elles sont mieux équipées pour faire face aux besoins du temps et aux problèmes qui surgiront après la Restauration.

La Monarchie, en effet, a gardé le système napoléonien qui a mis l'enseignement sous le contrôle de l'Université. Le principe de la liberté de l'enseignement désirée par l'Église est combattu par les anticléricaux et par les libéraux. La loi du 24 mai 1825 accorde aux congrégations religieuses une existence légale, à condition que les statuts de chaque communauté soient approuvés par l'Évêque, puis vérifiés et enregistrés au Conseil d'État. La première communauté ursuline ainsi reconnue est Amiens, 7 juin 1826. De nombreuses maisons adoptent les mêmes statuts et sont à leur tour reconnues. D'autres, cependant, hésitent à les adopter car l'art. 6 interdit le vœu solennel de pauvreté. Ploërmel (27 août 1826) soumet le cas à Léon XII qui autorise les sœurs à posséder des biens malgré leur vœu solennel ; la communauté sera légalement reconnue en 1827.

Mais des difficultés surgissent à propos de la clôture, de l'éducation donnée, de l'inspection des élèves, des finances (lois moins favorables aux communautés que celles de l'Ancien Régime ; saisies du fisc injustes et illégales, surtout à la fin du siècle).

Les difficultés atteignent leur point culminant au début du 20e siècle avec les lois Combes. C'est, après l'expulsion, l'exil pour une partie des sœurs, la « sécularisation pro forma » pour celles qui demeurent afin de continuer leur apostolat.

1° Vie spirituelle. – Elle conserve les mêmes exigences qu'aux siècles précédents. En pratique cependant la mise en commun des biens personnels n'est pas toujours facile. La fréquentation des sacrements est marquée par un certain rigorisme typique de l'époque. Les lectures spirituelles sont puisées dans les ouvrages du 17e siècle : Rodriguez, Saint-Jure, Nouet. Les retraites des religieuses et des élèves sont presque toujours prêchées par des Jésuites. Les dévotions sont celles de tout le 19e siècle français : le Sacré-Cœur, le Saint-Sacrement, la Vierge Marie. Elles s'expriment par des adorations, des processions, des neuvaines. En juin 1872, toutes les communautés ursulines du monde s'unissent dans une consécration commune au Sacré-Cœur.

Parmi les saints, Joseph a une place particulière ; et les saints locaux ne sont pas oubliés. La dévotion à Angèle s'intensifie après sa canonisation en 1807 ; l'Archiconfrérie de Sainte-Angèle lancée par l'abbé Richaudeau, aumônier des Ursulines de Blois, a un immense succès : 21 000 associées en 1864 ; plus de 50 000 en 1869. Ce même abbé est à l'origine d'une correspondance entre les différentes maisons d'Ursulines. Ces lettres manifestent, à travers la diversité des usages, la permanence d'un même esprit de prière et de zèle, le désir de plusieurs communautés de se connaître mieux et de s'aider. Le rapprochement qui s'opère ainsi est un espoir pour l'avenir.

2° Vie apostolique. – Après le décret de 1806, les Ursulines ont repris leur enseignement en essayant de s'adapter. Plus d'une prieure remet aux études les enseignantes, qui ne sont plus très jeunes car le recrutement a cessé durant de longues années. Ce travail d'adaptation portera son fruit plus tard, une fois la relève assurée. Il se poursuivra au cours du siècle.

Mais si le zèle apostolique des Ursulines françaises se révèle intense, il se déploie surtout en métropole et le mouvement missionnaire se manifeste plutôt faiblement ; peut-être parce que les réponses à donner aux nouvelles exigences académiques mobilisent les énergies.

Les enseignantes sont peu à peu obligées de se présenter aux examens de l'État, surtout à partir de 1880. Les programmes doivent suivre les développements culturels ; les méthodes pédagogiques vont en se perfectionnant : l'usage du « Journal de Cours » assure continuité et permet les vérifications ; l'emploi des mêmes méthodes par les différentes maîtresses d'une institution assure un réel équilibre à l'intérieur de celle-ci ; l'instauration de « conférences pédagogiques » durant les vacances (exposé didactique, exercice pratique, critique de l'exercice) assure l'unité parmi les enseignantes (Blois, 1888).

Les communautés se communiquent leurs « secrets » pédagogiques, les méthodes qui ont réussi, et même leurs manuels. Les tableaux de littérature (1870) de M. Emmanuel Florat, de Blois, sont remarqués, ainsi que son Livre des *Synchronismes*, sorte d'Atlas historique donnant un tableau général de l'Histoire Universelle par siècles.

On n'hésite pas à innover ; citons entre autres le demi-pensionnat à Blois, avec « ramassage scolaire » pour les intéressées dans un omnibus à cheval. On aura noté la vitalité de Blois à cette époque.

La formation religieuse et humaine des élèves demeure essentielle. Les règlements pour les internes sont stricts, mais ils deviennent plus souples au cours du siècle, spécialement en ce qui regarde les horaires, les sorties et les visites au parloir.

Les enfants sont formées à la piété (surtout grâce aux « congrégations » de l'Enfant Jésus, de Louis de Gonzague, des Saints Anges, des Enfants de Marie), à la prière, à la réception des sacrements, à la discipline, au sens social, à la générosité, et aussi à la vie en

société. Les anciennes élèves ne sont pas oubliées : leurs « mères » font éditer à leur usage différents manuels de prière et continuent de les guider par leurs conseils.

3° Situation en 1880. – Les Ursulines en France sont alors plus de 4 000 ; elles vivent dans 115 monastères et éduquent environ 21 000 élèves.

Pour la situation hors de France, en 1878, Postel (H.S.A.M.) donne les chiffres suivants : Angleterre 1 maison, Allemagne 22, Autriche-Hongrie 24, Belgique 40, Brésil 5, Canada 5, Cuba 2, Espagne 2, États-Unis 22, Grèce 3, Hollande 12, Indes Néerlandaises 3, Irlande 4, Italie 16, Portugal 1.

Jusque vers ces mêmes années 1878-79, les difficultés ont persisté pour les écoles d'Ursulines en Allemagne avec le *Kulturkampf*, en Autriche, en Belgique. L'Espagne connaît la révolution (1868-1876) ainsi que le Portugal (1910) et les pays d'Amérique Latine. En Italie, les événements de 1870 ont des répercussions sur les communautés situées dans les États Pontificaux.

2. **Fondation de nouvelles congrégations.** – Les principes de l'Ancien Régime ont été balayés par la Révolution ; l'Église a subi le contre-coup des mouvements politiques et sociaux. Une conséquence importante pour l'avenir de la vie religieuse est que Rome acceptera désormais les vœux simples : concession faite au Premier Consul lors du Concordat. Après 1815, « l'alliance du Trône et de l'Autel » permet par ailleurs la naissance officielle de nombreuses familles religieuses à but apostolique, spécialement éducatif ; parmi elles, de nouvelles congrégations d'Ursulines à vœux simples. Nées diocésaines, elles deviendront plus tard de droit pontifical, au moins pour la majorité. D'autre part, différentes persécutions, ici et là, ont chassé les Ursulines de leur patrie. Des monastères se sont ainsi établis en Australie, au Canada, aux États-Unis. Autonomes à l'origine, ils deviendront, sauf en Australie, des « maisons-mères » de congrégations. Et certaines de leurs fondations le deviendront aussi.

La congrégation de Tildonk (Belgique) est née du zèle de l'abbé Jean Lambertz (1785-1869) qui, en 1818, met un groupe de jeunes paroissiennes sous la protection de sainte Ursule et leur fait faire la classe. En 1822, ce groupe adopte les constitutions de Bordeaux, mais sans la clôture papale ni les vœux solennels. L'expansion est des plus rapides (DIP, t. 6, col. 873). Les congrégations nées en Italie sont au nombre de 9. En France, celle des Ursulines de Lozère remonte à 1810. En Pologne, c'est la congrégation des Ursulines du Cœur de Jésus Agonisant, fondée par Ursule Ledóchowska (DS, t. 9, col. 510-11) qui voit le jour en 1920.

Pour l'état actuel, cf. DIP, t. 6, col. 857-918. – Des familles religieuses sont nées en France au 19e siècle en prenant le nom d'Ursulines (seule congrégation reconnue alors) pour avoir le droit officiel d'exister, mais sans appartenir à la famille d'Angèle Merici.

3. **Le mouvement d'union au 20e siècle.** – Répondant à un besoin ressenti par les communautés, à une nécessité des temps et à un désir de l'Église, mis en branle au 19e siècle, ce mouvement se développe au cours du 20e.

1° Unions. – L'*Union Romaine* (UR, 1900) regroupe d'anciens monastères autonomes, avec des constitutions qui empruntent à celles de Paris, de Bordeaux, de Lyon et de Toulouse ; elle accueillera des Unions précédemment formées (Weltevreden en Indonésie, Roermond aux Pays-Bas, Union Polonaise). L'UR a été fortement marquée par la personnalité de sa 3e prieure générale, Marie de Saint-Jean Martin (DS, t. 10, col. 705-07). En 1988 elle compte 256 maisons et 3 835 religieuses.

Union de Chatham : groupement de diverses maisons du Canada anglais autour du monastère de Chatham fondé en 1860 avec les constitutions de Paris. De droit diocésain avec gouvernement central en 1915, l'Union de Chatham fut reconnue de droit pontifical en 1952. En 1988 elle compte 28 maisons et 256 religieuses.

Union Canadienne (UC), 1953 : groupement de monastères issus de celui de Québec fondé par Marie de l'Incarnation Guyart et qui avaient d'abord formé des unions partielles diocésaines. En 1988 : 63 maisons, 641 religieuses.

Union Irlandaise, 1978 : extension de la première union qui groupait trois monastères à l'origine. En 1988 : 16 maisons, 167 religieuses.

Union Sainte Angèle Merici, 1973 : elle regroupe les Ursulines françaises de la congrégation de Malet et celles des monastères d'Ambert, Monistrol-sur-Loire et Saint-Chamond. En 1988 : 17 maisons, 116 religieuses.

2° Fédération de langue allemande : une union de couvents autonomes constituée en 1907 se transforme en 1964 en fédération. En 1980 elle comptait 28 monastères autonomes et une congrégation de droit pontifical : les Ursulines du Saint-Sauveur, nées en 1861 de la fusion des Ursulines de Düsseldorf avec les Sœurs du Saint-Sauveur. Elle accueille à titre d'invitée la congrégation des Ursulines de Calvarienberg.

3° Monastères autonomes : Brescia (Italie), Clermont-Ferrand (France), Sigüenza (Espagne).

Dans certains pays de mission, les Ursulines (U.R.) ont fondé ou aidé à la fondation de congrégations diocésaines autochtones : Chine (1930), Alaska (1933), Afrique du Sud (1954), Taiwan (1958).

4. **Diffusion dans le monde.** – Elle est due à trois facteurs principaux, le troisième accompagnant toujours les deux autres : appel de l'Église, persécution, zèle apostolique. Ce mouvement d'expansion provient aussi bien des monastères et des congrégations que des unions et de l'institut séculier.

En Europe, les fondations se multiplient au cours du 19e siècle et au début du 20e. Ces fondations essaiment en terres de mission. Les Ursulines de Tildonk ont 43 maisons autonomes à la mort de leur fondateur en 1869 (Belgique, Hollande, Allemagne, Angleterre, Indes Néerlandaises) ; elles fonderont : 1895, Transvaal ; 1903, Inde ; 1914, Canada ; 1924, États-Unis ; 1955, Zaïre. – Les monastères se multiplient en Italie (12 entre 1827 et 1860) tandis que s'y implantent les nouvelles congrégations d'Ursulines. – L'Église appelle en Grèce et la Révolution française pousse les Ursulines en Espagne (3 fondations entre 1807 et 1887). – Le besoin d'éducation catholique en Irlande cause 4 fondations au 19e siècle ; missionnaires, les sœurs partent fonder en Guyane anglaise (1847) et au Kenya (1957). – Les 19e et 20e siècles voient 9 fondations en Angleterre, plus 8 fondations temporaires dues à la persécution de Combes en France. – Deux fondations en Russie (1907) et Mand-

chourie (1928) ne survivront pas aux événements politiques. – Danemark et Finlande ont des missions des Ursulines du Cœur de Jésus Agonisant.

En Amérique du Nord, Québec essaime sur place, puis fonde au Japon (1936) et au Pérou (1961). – Au Canada anglais, des sœurs de France fondent Chatham (1860), des Ursulines d'Allemagne fondent Prelate et Bruno (1910). – Celles des États-Unis, issues de France, d'Allemagne, du Canada, ont un développement rapide, diversifié et courageux. Mère Amédée Dunne (Toledo) est à l'origine des missions américaines du Montana (1884) et de l'Alaska (1905).

En Amérique Latine, les communautés brésiliennes se multiplient après l'arrivée providentielle d'Ursulines chassées de France au début du 20e s. – Des Allemandes, chassées par le Nazisme, s'installent au Chili et au Pérou. – Des Italiennes s'expatrient en Argentine, en Bolivie, en Uruguay. – Les Ursulines du Mexique continuent leur apostolat et l'étendent de plus en plus aux « campesinos ».

En Extrême-Orient, l'appel de l'Église cause les fondations des Indes néerlandaises (1856), de l'Inde (1903), de Chine (1921), de Thaïlande (1924). La persécution en Allemagne provoque le départ de sœurs en Australie (1882) et celle du communisme chinois permet l'implantation en Taïwan (1958) après des années d'exil.

En Afrique, la mission de Guinée (1958) survit au Sénégal depuis 1963. – En Afrique du Sud, depuis 1895, les Ursulines travaillent avec la population blanche et avec la population de couleur dans leurs écoles de mission. – Celles du Congo, du Botswana, du Kenya, de l'Erythrée, de Madagascar, du Zaïre, et la communauté du Cameroun, fondée en 1984, sont au service des autochtones.

Archives : du Généralat des Ursulines de l'UR ; des Provinces de France-Nord, France-Sud, des communautés d'Amiens, Arras, Grenoble, Nantes, Quimperlé.

F.P. Richaudeau, *L'Apostolat de la jeune fille chrétienne, Manuel de l'Archiconfrérie de Ste Angèle...*, Blois, 1864. – *Le Formulaire de prières et Direction de piété...*, Blois, 1880.

Marie de Saint-Jean Martin, cf. DS, t. 10, col. 705-07. – Marie-Viannéy Boschet, *Les origines de l'Union Romaine...*, Rome, 1951.

V. ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA SPIRITUALITÉ URSULINE

La spiritualité ursuline s'est développée au cours de quatre siècles et demi d'histoire à partir de celle d'Angèle Merici. Le passage à la vie monastique a greffé sur la spiritualité première des éléments nouveaux qui ne l'ont pas affaiblie mais qui ont, au contraire, actualisé certaines de ses virtualités profondes.

1. **La spiritualité méricienne** se retrouve dans de nombreux passages des différentes constitutions monastiques et dans les textes de l'Ordre. Quelques exemples seulement :

« Que tout l'extérieur des sœurs, animé de l'esprit intérieur se ressente, en tout temps et en tout lieu, de la belle et excellente qualité d'épouse du souverain monarque du ciel et de la terre » (Constitutions et Règlements des premières Ursulines de Québec, ms 1647).

« Le Christ conduit son épouse de l'intimité de la contemplation à la contemplation de l'action » (UC, R 2).

« Nous devons avoir rapport à l'esprit apostolique, selon notre vocation qui est de semer et d'augmenter la foi par tout le monde, instruisant les âmes et travaillant au salut du prochain. Qu'il Lui plaise nous sanctifier et nous rendre utiles dans notre ministère par l'infusion de ce double esprit de sainteté et de zèle » (Chr.O.U., 1re part., p. 151).

2. **La Règle de saint Augustin,** adoptée par l'Ordre de Sainte-Ursule et si accordée à la pensée d'Angèle Merici (même insistance sur l'amour de Dieu et du prochain, sur l'union et la concorde), a fortement marqué les Ursulines ; les *Confessions,* les sermons et homélies d'Augustin ont fait l'objet de leurs lectures. La charité fraternelle, tellement recommandée par Angèle et par Augustin, est le fondement de leur vie communautaire.

« Fruit de l'alliance avec le Christ, l'union fraternelle des Ursulines grandit dans un dialogue ouvert, courageux et bienveillant. Là s'exerce la liberté de cœur opérée en chacune par la virginité » (UC 1984, a.38).

« La règle de nous entr'aimer doit être puisée au Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a aimés en Dieu son Père et pour Dieu son Père et nous a désiré, mérité et procuré le bien infini de la grâce, afin que son Père régnât en nous et fût honoré par nous. A son exemple nous devons désirer et procurer le bien de la grâce à notre prochain » (UR 1956, a.187).

3. **L'influence ignatienne** est tout aussi évidente. « Soli Deo gloria », telle est la devise de « Paris ». Les lectures de base, au début de la vie religieuse, se font dans « Rodriguez » et conduisent à une ascèse morale de type ignatien. Les directeurs spirituels des sœurs sont souvent des Jésuites. Certaines constitutions n'hésitent pas à proposer aux religieuses le 3e degré d'humilité des *Exercices* :

« Il faut considérer... combien il est nécessaire pour profiter en la vie spirituelle d'abhorrer et mépriser, du tout et non à demi, tout ce que le monde aime et d'embrasser et aimer de tout son cœur tout ce que notre Seigneur a embrassé... de sorte que s'il se pouvait faire, sans offense, et scandale du prochain, elles voudraient souffrir toutes sortes de mépris et opprobres... pour se rendre conformes à Jésus-Christ... Pour mieux parvenir à ce degré de si grande perfection, [que] le plus grand soin et étude de chacune soit de chercher en notre Seigneur la plus grande abnégation de soi-même et une continuelle mortification en toutes choses » (C.Bx 1660, n. 4, repris en UR 1903, a.181-82-83 et UR 1956, a.196-97).

4. **L'École française de spiritualité** marque également les Ursulines du 17e siècle, parfois par l'intermédiaire de « Jésuites bérulliens » comme Saint-Jure, parfois en raison de rapports directs avec des Oratoriens. D'où chez un bon nombre d'entre elles, une attitude habituelle d'adoration et d'anéantissement de soi-même devant les grandeurs et les perfections de Dieu, un besoin constant d'« adhérer » à lui, une dévotion spéciale aux « mystères et états » de Jésus. Catherine Ranquet est l'une de ces Ursulines (DS, t. 13) :

« Ordinairement je ne prie pas Dieu ; je ne fais que lui adhérer, et je me trouve dans une telle ignorance et impuissance de lui exprimer ma soumission et ma dépendance totale... que je suis réduite à m'expliquer par ce mot ' oui ' » (Lettre du 23 juin 1642, citée dans G. Gueudré, *Écrits spirituels...*, Paris, 1951, p. 67).

5. **La tradition monastique** imprime son cachet sur la spiritualité ursuline : – Importance donnée à l'oraison, à laquelle chaque sœur consacre au moins 1 h 1/2 par jour ; à la pratique du silence, « repos de l'âme » (C.Bx) et « fidèle gardien de l'onction intérieure » (CP). – Importance donnée à la vie liturgique : participation quotidienne et attentive à la Messe ; récitation quotidienne au chœur (parfois chant) de l'Office divin ; solennité des vêtures et professions, selon des cérémoniaux composés, édités et réédités avec soin par les Ursulines (4 éditions à Lyon par exemple en 13 ans : 1637, 1639, 1641, 1650).

6. **La dimension apostolique** vient enrichir cette tradition monastique : – Importance donnée à la charité en action par l'éducation de la jeunesse féminine, vue comme l'exercice d'une maternité spirituelle découlant de la contemplation (DS, art. *Ordres enseignants*, t. 11, col. 881).

« Afin que Dieu bénisse leur labeur et qu'elles travaillent fructueusement, elles doivent s'étudier d'acquérir une grande perfection, et tâcher d'arriver à un haut degré d'oraison et à une grande union avec Dieu. Car tout ainsi que le charbon qui n'est que chaud n'allumera point un autre charbon comme celui qui est embrasé, de même, celles qui ne sont que peu échauffées en l'amour de Dieu, difficilement et rarement échaufferont-elles les autres en l'amour divin : mais bien celles qui, comblées des dons parfaits qui viennent du Père des lumières, contemplant sa grandeur, sont transformées de clarté en clarté, comme par l'Esprit de Dieu ; icelles avec paroles efficaces qui sortent d'un cœur illuminé et embrasé de l'amour de Dieu, aident beaucoup le prochain » (CP 1705, I, ch. 2 ; article repris avec de légères variantes dans les constitutions successives jusqu'à Vatican II).

Et importance donnée à l'union de la contemplation et de l'action :

« Tantôt chanter les louanges de Dieu et tantôt s'appliquer à la sanctification des créatures ; s'élever au ciel par l'Office divin, et s'abaisser vers la terre par l'éducation chrétienne des enfants ; c'est imiter les Anges... c'est pratiquer la charité des saints dans le ciel et celle des justes sur la terre ; c'est participer aux deux ministères du sacerdoce de Jésus-Christ ; c'est être enfin et ses épouses en publiant sa gloire et ses victimes en se consumant dans son amour. Les Pères de l'Église et les maîtres de la vie religieuse ont cru que ces deux emplois n'étaient pas incompatibles et que leur union, conservée avec fidélité, ne pouvait être que très excellente... Que les vierges, s'y occupant à suivre l'Époux, fassent retentir sur tous ses pas des hymnes à sa gloire ; mais qu'elles se souviennent que, si la seule pureté enseigne ce cantique, c'est la charité seule qui le chante comme dit saint Augustin... C'est l'esprit de l'Ordre de Sainte-Ursule ; c'est la vocation parfaite de ses filles » (*Bréviaire à l'usage des Ursulines*, Paris, 1685, Avertissement).

Marie de l'Incarnation Guyart a magnifiquement vécu cette synthèse de la contemplation et de l'action (DS, t. 10, col. 503-04) :

« Notre union n'est jamais plus éminente que dans les travaux soufferts à l'imitation et pour l'amour de Jésus-Christ, qui était dans le temps de ses souffrances et surtout au point de sa mort, dans le plus haut degré d'union et d'amour pour les hommes avec Dieu son Père. L'union douce et amoureuse est déjà la béatitude commencée dans une chair mortelle, et son mérite est dans les actes de la charité envers Dieu et le prochain, et des autres vertus théologales. Mais dans l'union dont je parle, et qui est pourtant une suite de celle-là, il s'agit de donner sa vie dans une consommation de travaux qui portent à la ressemblance de Jésus-Christ. Ah ! certes il faut donner le prix à celle-ci, et attendre à l'autre vie de connaître son mérite et son excellence, car à présent nos discours sont trop bas pour en pouvoir parler comme il faut » (Lettre du 30 août 1650).

7. **Le renouveau** demandé par Vatican II a permis de mettre en valeur les éléments essentiels qui ont formé la spiritualité ursuline ; les recherches faites pour reconstituer l'histoire des Ursulines et discerner leur charisme les ont amenées à découvrir les richesses communes à toutes les branches de la grande famille méricienne. Ainsi, l'unité profonde d'une vie centrée en Dieu « où prière et apostolat se compénètrent et se vivifient réciproquement » (UR 1984, a.1) demeure partout caractéristique de la spiritualité ursuline. L'article 5 des constitutions de l'Union Canadienne résume bien cette spiritualité :

« Elles vivent leur alliance avec le Christ Seigneur dans une relation d'épouse qui nourrit leur contemplation, affermit la communion entre elles et les presse de travailler à la mission d'éducation dans l'Église. En véritables mères spirituelles, elles se consacrent à l'éducation de la foi des jeunes et des adultes » (UC 1984).

Et de même dans l'institut séculier : « Consacrée, elle s'efforcera en toutes circonstances de cultiver la vie cachée en Dieu avec le Christ. C'est de là que son offrande pour le salut du monde et l'édification de l'Église tire son origine et reçoit son élan. A l'exemple de la Fondatrice qui, étant entrée dans le mystère de la Rédemption, a offert tout son être pour réconcilier le monde entier avec Dieu, elle vivra la contemplation jusque dans l'action la plus intense, demeurant attentive et docile à la voix du Saint-Esprit » (Const. Compagnie de Ste-Ursule, 1977, a.35).

De fait, attentives à la voix de l'Esprit selon la recommandation de sainte Angèle (Rg. 8) et dans la ligne de son enseignement : « Si... il y avait de nouvelles dispositions à prendre ou quelque chose à modifier, faites-le avec prudence et bon conseil... comme le Saint-Esprit, selon les temps et les circonstances, vous le dictera » (Ts 11), les Ursulines ont répondu aux exigences de l'aggiornamento : assouplissement de certaines structures pour une meilleure évangélisation, création de petites communautés, ouverture à des apostolats hors-communauté, etc.

« Notre insertion dans la pastorale de l'Église locale nous ouvrira d'autres secteurs éducatifs : activités paroissiales, mouvements de jeunes et d'adultes, organisations diverses à portée éducative. Nous participerons aussi, dans la mesure de nos possibilités, à différentes formes d'éducation de base et nous serons attentives aux attraits des sœurs qui veulent servir plus directement les pauvres » (UR 1984, a.102).

Les exemples vécus de la spiritualité ursuline ne manquent pas dans le passé, entre autres ceux de Marie de l'Incarnation Guyart (cf. DS) et de Catherine Ranquet (cf. DS). Ils ne manquent pas non plus à notre époque, ainsi par exemple, Blandine Merten (1883-1918), Ursuline de Calvarienberg béatifiée le 1er novembre 1987 ; ainsi les Ursulines martyres des temps modernes : en 1945 deux Polonaises de l'Union Romaine ; en 1961 une religieuse de Roumanie, également de l'Union Romaine ; Margaret Dreadley, Ursuline de Hasselt, tuée au Zaïre en 1964 ; et Dorothy Kazel, Ursuline de Cleveland, assassinée en 1980 au Salvador. Et toutes, toujours, poussées « par le seul amour de Dieu et le seul zèle des âmes » (Ts 1).

Règles et Constitutions non déjà citées : *Règles et Constitutions de l'Institut des Ursulines*, Rome, 1903 [UR]. – *Règles et Constitutions de l'Union Romaine de l'Ordre de Ste Ursule*, Rome, 1956. – *Règles et Constitutions de l'Union Romaine de l'Ordre de Ste-Ursule, « Menez une vie nouvelle »*, Rome, 1984. – *« Alliance nouvelle », Constitutions et Règlements des Ursulines de l'Union Canadienne*, Québec, 1984.

H. de Lubac, *La spiritualité des Ursulines de l'Union Romaine*, Lyon, 1959. – M. da Eucaristia Daniellou, *História e espiritualidade das Ursulinas através dos séculos*, Rio de Janeiro, 1969.

Marie-Bénédicte Rio.

USERA Y ALARCÓN (Jérôme Marien), cistercien, puis prêtre, 1810-1891. – Jerónimo Mariano Usera, né le 15 août 1810 à Madrid, fit à 14 ans plus de 500 km pour entrer chez les Cisterciens au monastère d'Osera. Il y reçut sa première formation monastique, puis étudia dans divers collèges de son Ordre (Villanueva de Oscos, Belmonte, Alcalá de Henares, San Martín de Castañeda). Ordonné prêtre en 1834, l'exclaustration de 1835 le rejeta dans la vie cléricale. Il fut d'abord curé de Pedralba de la Pradería, espérant voir se rétablir la vie monastique. Puis il alla prendre ses grades académiques à Madrid.

Attiré cependant par la vie apostolique, il partit pour la mission de l'actuelle Guinée équatoriale. Tombé bientôt gravement malade, il revint en Espagne où il guérit. Alors qu'il se préparait à repartir dans sa mission, la reine Isabel le nomma à la cathédrale de Santiago de Cuba, où il devint pénitencier et administrateur du diocèse jusqu'à l'arrivée du nouvel archevêque Antonio Maria Claret (1851).

En tant que responsable du diocèse, il avait fait des projets de réforme, en particulier de celle du séminaire qu'il voulut moderniser (1849) ; il écrivit des lettres pastorales et visita les paroisses ; il fonda l' « Obra de la Enseñanza Cristiana », réorganisa la confrérie de saint Pierre Apôtre qui regroupait des prêtres, et celle de la Virgen del Cobre, patronne de Cuba.

En 1851, Claret l'envoya en Espagne pour régler des affaires administratives et financières, ce qu'il fit avec succès. Il en profita pour passer l'examen du doctorat en théologie (1852).

Revenu à Cuba, Usera fut nommé doyen de Puerto Rico, charge dont il prit possession le 3 mars 1854 : une tâche énorme l'y attendait, due à l'abandon spirituel et à l'ignorance dans lesquels se trouvaient les habitants. Il fit de l'île une terre de mission et s'occupa en particulier d'instruire et d'éduquer la jeunesse ; il fonda un collège pour filles pauvres. Son œuvre principale fut peut-être la fondation de la congrégation des Sœurs de l'Amour de Dieu, vouées à l'éducation et à la charité (cf. DIP, t. 1, 1974, col. 536-37) ; elles prirent naissance en Espagne, à Toro, avec l'aide de l'évêque de Zamora et de María Micaela del SS. Sacramento (DS, t. 10, col. 588-91). La congrégation reçut l'approbation diocésaine en 1864.

Usera fut nommé doyen de la Havane le 6 avril 1863. Il y resta jusqu'à sa mort (17 mai 1891), adonné à un intense apostolat et d'une charité telle qu'il ne laissait rien derrière lui, pauvre comme s'il était resté moine. Son procès de béatification a été commencé.

Usera n'est pas un auteur spirituel. Il a publié, outre ses lettres pastorales, une *Demostración de la verdad de la Religión Cristiana, Catolica, Romana* (Madrid, 1843). Il a laissé sa marque dans les *Reglas, Constituciones* et les lettres spirituelles adressées par lui aux Sœurs de l'Amour de Dieu.

D. Yañez Neira, *El Siervo de Dios D.J.M. Usera y Alarcón*, dans *Cistercium*, t. 4, 1952, p. 130-37, 173-80, 212-22. – F. López Romero, *Misioneras por amor de Dios*, Zamora, 1953. – P. Romero López, *El P. J. Usera y sus Religiosas del Amor de Dios*, Zamora, 1956. – P. de Zamayón, *Perfil biográfico del P. J. U. y A.*, Burgos, 1966. – A. Garmendía de Otaola, *D. J.M. de U. y A.*, Zamora, 1970. – Dicc. de España, t. 4, 1975, p. 2680-81. – BS, Appendice I, Rome, 1987, col. 1401-02 (bibliogr.).

Damián Yáñez Neira.

UTHRED DE BOLDON, bénédictin, † 1397. – Né à Boldon (North Durham) entre 1315 et 1325, Uthred prend l'habit monastique à l'abbaye de Durham en 1341 et fait vraisemblablement profession l'année suivante. De 1347 à 1367, il réside au Collège de Durham à Oxford. Il acquiert en 1357, en cette université où il aurait déjà séjourné comme étudiant séculier en 1337-38, le grade de docteur en théologie. Il y enseigne également et y rencontre Wyclif. Rappelé en son monastère en 1367, il passe les trente dernières années de sa vie comme sous-prieur de Durham ou prieur du prieuré voisin de Finchale. Durant cette période il visite plusieurs monastères. Il participera à des chapitres provinciaux et sera même envoyé en 1373 à Avignon par le roi d'Angleterre pour y discuter des provisions et dotations papales. Il meurt le 31 janvier 1397 (ou 28 janv. 1396).

On lui attribue trente-deux écrits dont la plupart sont connus, quoique en général inédits.

Il y polémique maintes fois avec les Frères Prêcheurs ou avec Wyclif et ses disciples. Deux ouvrages concernent particulièrement ses controverses avec les Prêcheurs. Dans une brève *Quaestio* il soutient que la mendicité est un empêchement dans la prédication de la parole de Dieu. Dans son *Contra iniustas querelas fratrum*, adressé au dominicain Guillaume Jordan, il aborde des sujets plus théologiques comme la grâce et la justification. Il y expose sa théorie selon laquelle à chacun sont donnés au moment de la mort la claire vision de Dieu et le choix entre le bien et le mal. De cette option dépend le salut ou la damnation.

Dans un autre groupe d'écrits nettement dirigés contre les Wyclifites, il traite des dotations et des relations entre Église et État. Il souligne les avantages des dotations : une plus grande liberté pour s'adonner à la contemplation et à l'apostolat, la possibilité d'aider les pauvres, une plus grande force envers les adversaires, spécialement les hérétiques, la possibilité de construire ou d'embellir des églises, un plus net respect du laïcat envers le clergé. Dans son *Contra garrulos ecclesie dotationem impugnantes*, il s'en prend aux faux frères qui veulent inciter les seigneurs laïcs à châtier des ecclésiastiques et à confisquer leurs biens afin de les réduire à la pauvreté du Christ. Pour lui les biens ecclésiastiques ont été donnés une fois pour toutes à Dieu et à son Église. Ils ne peuvent plus être repris, même aux mauvais pasteurs.

Dans un troisième groupe d'écrits, avant tout dans le *De naturali et necessaria connexione ac ordine sacerdotalis officii et regalis*, Uthred défend la primauté du pouvoir sacerdotal sur le pouvoir royal.

Les écrits d'Uthred sur la vie monastique sont très significatifs de sa spiritualité religieuse. Dans son *De substancialibus regule monachalis*, il prend la défense des vœux de religion et réfute Wyclif qui tenait les ordres monastiques pour des religions privées. En fait, tous les hommes, en tant qu'êtres raisonnables, sont tenus à pratiquer à un certain niveau le contenu de ces trois vœux (cf. son *De perfectione vivendi in religione*). En un sens tous sont appelés à la vie monastique. Les règles monastiques n'ont fait que légaliser cette tendance profonde. Abordant le problème des rapports entre la vie des séculiers et celle des réguliers, il rejoint l'enseignement traditionnel

selon lequel la perfection personnelle consiste dans des dispositions intérieures et non en des observances extérieures. Sa préférence va certes vers une vie mixte, à la fois contemplative et active, telle qu'elle a été pratiquée par le Christ et ses apôtres. Dans son éloge de la vie monastique, il s'inspire largement du *De ecclesiastica hierarchia* du Pseudo-Denys. Mais son traité le plus largement répandu est sans nul doute sa *Meditatio Devota* (éd. par H. Farmer), longue prière méditative sur la miséricorde divine et l'ingratitude humaine. Uthred a puisé le meilleur de ses pensées dans les méditations de saint Anselme. On ne peut que regretter que son traité sur l'amour des ennemis soit perdu. Ainsi il n'apparaît pas uniquement comme un controversiste parfois très violent mais aussi comme un religieux à la vie intérieure profonde, comme un des plus beaux exemples des moines enseignants anglais du bas moyen âge, formé à l'école aristotélicienne.

Les principaux mss des œuvres sont ceux de Durham Cathedral Library (MS.A.IV.33) et de la Bodleian (MS.Bodley 859). – Pour la vie d'Uthred, voir le ms du British Museum, Addit. MS. 6162.

Outre les ouvrages bibliographiques de Bale, Pits et Tanner : U. Chevalier, *Bio-Bibliogr.*, col. 4612. – DNB, t. 20, 1917, p. 17-18. – M.E. Marcett, *Uthred of Boldon, Friar William Jordan and Piers Plowman*, New York, 1938. – W.A. Pantin, *Two Treatises of U. of B. on the Monastic Life*, dans *Studies in Medieval History presented to Fr. M. Powicke*, Oxford, 1948, p. 363-85 (avec liste des écrits) ; *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge, 1955, p. 165-75. – D. Knowles, *The Censured Opinions of U. of B.*, dans *Proceedings of the British Academy*, t. 37, 1951, p. 305-42. – H. Farmer, *The Meditacio devota of Uthred...*, coll. Studia Anselmiana XLIII (= Analecta Monastica V), Rome, 1958, p. 187-207. – NCE, t. 14, 1967, p. 503.

Guibert MICHIELS.

UTOPIE (*Les utopies chrétiennes à la Renaissance*). – Les métamorphoses de l'Utopie à travers l'histoire offrent un champ d'investigation immense, et une bibliographie qui ne l'est pas moins. Nous nous bornerons ici à la présentation des utopies chrétiennes à la Renaissance.

Pour élargir la perspective au-delà de notre propos on peut se reporter à J. Servier, *Histoire de l'Utopie* (Paris, coll. Idées, 1967) et Fr. E. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Oxford, 1982).

De Thomas More en 1516 à Cyrano de Bergerac avec l'*Histoire comique des États et Empires de la lune* publiée en 1656, il y a, en un siècle et demi, une floraison d'ouvrages qui proposent le voyage en Utopie. Raymond Trousson, dans son inventaire systématique (*Voyages au pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 2e éd., 1979), a pu recenser plus de vingt titres qui, pendant cette période, appartiennent clairement à ce genre.

Mais pour que puissent fleurir les Utopies à la Renaissance, un certain nombre de facteurs devaient être réunis. Il a fallu en particulier la redécouverte des grands auteurs antiques païens et chrétiens, la perspective optimiste retrouvée en réaction aux tourments et aux désolations du 15e siècle, et à partir de là le mouvement pédagogique qui se sert de l'imaginaire et de l'humour pour frapper les esprits. On aura reconnu ainsi les grands traits de l'humanisme. Mais si l'on observe attentivement les deux pentes de l'humanisme au 16e siècle, celle qui est tentée par un certain néo-paganisme ou celle qui épouse l'inspiration chrétienne et entend la servir, il semble bien que la conception utopique s'enracine, au moins au départ, plutôt dans la seconde voie. Ce n'est certes pas directement le fait que les Utopies sont souvent rédigées par des ecclésiastiques qui fournit l'assurance d'une visée spirituelle. C'est plutôt la méditation par ces personnages de ce qui serait pour eux l'Utopie par excellence : l'Évangile.

1. LES SOURCES. – On a certes pu avoir dès l'Antiquité la conception de cités idéales en architecture (Hippodamos de Milet) ou au théâtre (Aristophane), mais le modèle fondateur reste Platon avec *La République*, plus théorique et cohérente que *Les Lois*, elles-mêmes plus colorées et pratiques. Ces deux ouvrages fournissent aux Utopistes de la Renaissance bien des traits et même des détails. Avec sa rationalité lumineuse et dénaturante, Platon nous fait entrevoir le danger mortel que représente une Utopie prise au sérieux qui cesse d'être parabole. Lorsque Platon choisit de déraciner la famille naturelle, même si c'est pour en étendre le modèle aux dimensions d'une ville, il en fait une fourmilière. « L'animal politique n'est pas l'homme, même grec, c'est la fourmi, l'abeille ou le termite... le politique devient biologie : toute fourmi n'est que sa fonction ou son rang » (Gilles Lapouge, *Utopie et civilisations*, Paris, 1978, p. 38-39). Chez Platon, l'individu se volatilise, il cède au groupe la liberté contre l'égalité en commun. Le système réglé comme celui des astres implique en fait l'abolition de l'histoire.

Il n'empêche que les utopies platoniciennes, avec celles des dialogues où est évoquée l'Atlantide (le *Timée*, le *Critias*), demeurent au 16e siècle un des modèles de référence les plus explicites, même si c'est plutôt Lucien et son dialogue *Le Navire ou les souhaits*, qui sert de modèle littéraire.

La deuxième source, mais sous-jacente, est *La Cité de Dieu* de saint Augustin qui précisément inclut et interprète l'histoire *sub specie aeternitatis* à la lumière de la confrontation des deux cités, celle de la terre et celle de Dieu, qu'on a eu le tort de considérer comme identifiables à l'État, ou du moins à la cité temporelle, et à l'Église, dans leurs formes institutionnelles alors qu'il s'agit bien de deux cités mystiques qui séparent les réprouvés des élus, départagés par le combat fantastique du péché et de la grâce, dans une même moisson où coexistent jusqu'à la fin des temps l'ivraie et le bon grain (É. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, p. 73).

Enfin, il y a comme un troisième modèle, celui de l'ère proprement chrétienne : le monastère. Dans sa Règle qui s'imposera en Occident, saint Benoît propose de constituer « une école où l'on apprenne à servir le Seigneur » (Prologue). Elle implique le retrait du monde pour rechercher le silence ; la vie commune pour la conversion des mœurs qui s'appuie sur l'absence de propriété personnelle et sur l'obéissance ; le travail manuel et la prière. Le chapitre 66 de la Règle souhaite la plus grande autarcie économique possible pour « éviter les prétextes de courir au-dehors ». Dans la version cistercienne édifiée par saint Bernard de Clairvaux, la vie monastique est à la fois un *coenobium* et un désert (*Sermon* 1, *sur la Dédicace* 2, PL 183, 519c). Le cloître est bâti sur le

carré, symbole du cosmos mais surtout image de la Jérusalem céleste (*Apoc.* 21,16), que reproduit par exemple le Temple du Graal. Il inclut l'intégralité des occupations monastiques : réfectoire, dortoir, bibliothèque et chapitre, et communique avec l'église, lieu où s'accomplit « l'œuvre de Dieu » à laquelle le moine est consacré.

Qu'elle soit cité des Idées, ou Cité céleste, l'Utopie semble donc préexister à sa dénomination et appartient déjà à la première conscience humaniste. Une coïncidence de dates le fera percevoir : à quelques mois près (1459-1460), Cosme de Médicis fonde l'Académie platonicienne de Florence et Bernardo Rossellino construit la ville idéale de Pienza pour Pie II, le pape Piccolomini qui est aussi le poète humaniste Aeneas Silvius. A la même époque, après Léon Battista Alberti, Antonio Avalino, dit Filarète, élabore des modèles de cités idéales et radieuses ; mais déjà Sforzinda, qu'il dédie aux Sforza de Milan, s'inscrit dans un cercle, symbole de la plénitude. Les Utopistes de la Renaissance n'omettront jamais de décrire dans leurs textes l'urbanisme et l'architecture pour exprimer l'harmonie dont ils rêvent. Mais ils avaient besoin d'abord d'un modèle littéraire fondateur.

2. Le modèle fondateur : l'Utopie de Thomas More. – Parce qu'il est un des textes les plus énigmatiques de la littérature européenne, l'*Utopie* du magistrat humaniste anglais Thomas More (1478-1535 ; DS, t. 15, col. 849-65), publiée en 1516 à Louvain, a fait l'objet de multiples interprétations politiques et économiques dans le sens naturaliste, rationaliste, et même marxiste lorsqu'elle fut récupérée par le révolutionnaire allemand Kautsky (Stuttgart, 1888). Les lectures religieuses et spirituelles sont aussi évidemment nombreuses et les plus vraisemblables : en effet la destinée du saint martyr et ses écrits proprement religieux témoignent des orientations essentielles de Thomas More. La lettre-préface de Guillaume Budé publiée dans l'édition de Paris en 1517 met l'accent sur la dimension chrétienne de l'ouvrage.

Un explorateur des terres lointaines, Raphaël Hythlodée s'entretient à Anvers avec Thomas More et ne cesse de comparer les mœurs perverties de l'Europe avec celles des habitants d'une île dont le nom d'Utopie (ou selon une première version Nusquama) manifeste bien qu'on la trouvera difficilement sur la carte. Le premier livre de l'Utopie se présente comme un pamphlet sur l'Angleterre du 16e siècle et dénonce les propriétaires fonciers qui convertissent les terres de culture vivrière en pâturages plus lucratifs (« les moutons mangeurs d'hommes »).

Le deuxième livre, écrit par More avant le premier, décrit les institutions, les coutumes et les habitudes surprenantes des indigènes de cette île fortunée. C'est ici que nous trouvons le message codé de l'humanisme chrétien dont on ne peut retenir ici que certains aspects.

1° *Vie et propriété communes.* – Résumé en une formule dans le discours final d'Hythlodée : en Utopie, *omnia omnium sunt* (*Utopie,* p. 156, selon la pagination de l'éd. de Froben, Bâle, novembre 1518, reproduite par André Prévost, Paris, 1978), l'idéal de partage rappelle le genre de vie des Apôtres (*Actes* 4, 32-35 : « erant illis omnia communia ») et la tradition monastique d'une propriété commune et d'un partage des fruits de la terre. N'y a-t-il pas là une redoutable incitation à la paresse ? Mais la conduite vertueuse des Utopiens les rend tous ardents au travail. En Utopie comme pour la Règle de saint Benoît (ch. 48), l'oisiveté est « l'ennemie de l'âme » selon l'avertissement de saint Paul aux Thessaloniciens : « si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (1 *Thess.* 3,10). Vivre en Utopie implique une conversion morale qui élimine l'orgueil et l'avarice car « la racine de tous les maux est la cupidité » (1 *Tim.* 6,10). C'est pourquoi l'argent n'existe en Utopie que pour les rapports internationaux et on peut ainsi échapper à sa corruption inévitable pour celui qui l'amasse (*Jacq.* 5,3).

Comme le monastère bénédictin sous la conduite d'un Père (*Abbas*), l'Utopie forme « une seule et même famille » (*Utopie,* p. 94) que dirige un gouverneur élu à vie (*Utopie,* p. 78). Le Sygrophante, lui, préside le repas communautaire durant lequel on écoute une lecture édifiante comme dans le réfectoire monastique. On a bien sûr remarqué les nombreuses ressemblances entre la vie en Utopie et celle des moines (Montgomery Carmichael, *The Utopia : Its doctrine of the Common Life,* dans *Dublin Review,* t. 383, 1932, p. 173-87 ; Jean Séguy, *Une sociologie des Utopies imaginées : monachisme et Utopie,* dans *Annales,* t. 26, 1971, p. 340 svv). Mais elles sont à comprendre dans une même recherche du bonheur, le vrai, celui des Béatitudes, donné à qui, selon la Règle de Benoît, se hâte vers la patrie céleste (ch. 73 et dernier). Pour les Utopiens, notre nature est attirée par la vertu elle-même vers le bonheur, « comme vers le bien suprême » (*Utopie,* p. 104). Cette *felicitas* a pu être rapprochée à juste titre de la *beatitudo* de Thomas d'Aquin (Prévost, p. 517). Mais cette vertu incite à se tourner vers le prochain au nom même d'une commune « humanité », car « l'homme est pour l'homme salut et consolation » : « et id laudandum humanitatis censeat, hominem homini salus et solatio » (*Utopie,* p. 104). Quoi de plus éloigné de l'*homo homini lupus* ? L'optimisme moral et métaphysique de l'humanisme chrétien s'affirme là en plein.

2° *Le renversement des valeurs.* – Pour ne pas oublier la part de facétie de l'ouvrage, rappelons-nous l'étonnement des explorateurs, tel que le rapporte Hythlodée, devant l'usage de l'or et de l'argent en Utopie. Ces métaux tenus pour vils sont utilisés pour les jouets des enfants ou pour les pots de chambre destinés aux usages les moins nobles... C'est grande joie pour les petits Utopiens de voir les ambassadeurs européens ridiculement couverts de bijoux d'or (*Utopie,* p. 97-98). Au-delà de la dénonciation de la ruée vers l'or qu'amena la colonisation de l'Amérique espagnole, il y a là un exemple du renversement des valeurs sur lequel est fondé l'humour et le message de l'Utopie. Dans l'île bienheureuse on vit déjà sans le savoir les Béatitudes de l'Évangile qui expriment le sens des vraies hiérarchies : contre l'égoïsme, le partage ; contre la violence, la paix ; contre le pouvoir, le service mutuel. Telle est la dialectique chrétienne de l'*Éloge de la Folie* d'Érasme dont l'Utopie est un commentaire et une réponse à l'invitation que son ami, son jumeau, lui avait lancée de composer un « Livre de sagesse » (Prévost, p. 67). Le texte d'Érasme est tout entier bâti sur un subtil et érudit renversement des valeurs qui, partant de Lucien, aboutit à la gravité du message paulinien (1 *Cor.* 1,21 et 25 sur la folie de la Croix). Or déjà dans son attitude devant la mort l'Utopien fait preuve de cette sagesse : quoi qu'il en soit de l'euthanasie, contrôlée par les prêtres et par l'État, en cas de douleurs insupportables, il aspire de tout son être à la rencontre de la divinité, comme il le demande au cours de la prière

commune (*Utopie*, p. 155-56). Ainsi l'habitant d'Utopie peut déjà dire « Mourir m'est un gain » (*Phil.* 1,21), mais n'est pas encore en mesure d'ajouter « La vie, c'est le Christ ».

Ici Thomas More, pénétré lui-même de la sage folie (G. Marc'hadour, *Thomas More ou la sage folie*, Paris, 1971), montre comment la raison humaine de par elle-même peut arriver au seuil de la sagesse paradoxale du Christ, comment la société utopienne, nullement achevée dans une perfection figée, attend au contraire l'annonce de l'Évangile pour se trouver pleinement. Car More y voit sans doute une sorte de métaphore pour le Royaume de Dieu, pour la patrie spirituelle, pour la Cité de Dieu.

3° *L'Utopie et « la Cité de Dieu »*. – Thomas More a été appelé à commenter en 1501 la *Cité de Dieu* de saint Augustin à la paroisse St Lawrence Jewry où son ami Grocyn était curé. Si aucune trace n'en a subsisté, il est indéniable que More est un familier de ce livre (Martin N. Raitiere, *More's Utopia and the City of God*, dans *Studies in the Renaissance*, t. 20, 1973, p. 144-68).

Pour Augustin, la Cité de Dieu qu'il appelle Jérusalem ne se confond pas avec l'Église visible : elle se définit par l'amour de Dieu. Elle est la cité des prédestinés à la vision divine, rassemblant ceux qui sont morts dans l'amitié de Dieu et ceux qui cheminent encore en vivant selon la justice, même si c'est dans l'ignorance du vrai Dieu. L'Utopie, qui n'est « nulle part », ne se laisse pas voir à l'œil (comme le Royaume en *Luc* 17,20), mais existe cependant, pourrait donc être une image de la Cité de Dieu. C'est pourquoi More fait l'éloge de la religion naturelle d'Utopie avec ses croyances qui préparent à la réception du christianisme : l'immortalité de l'âme, le sens de la Providence divine, la rétribution ou le châtiment de la vie future (*Utopie*, p. 144). Bien plus, certains Utopiens ont déjà le sens aigu de la solidarité avec les morts, en une sorte de communion des saints (*Utopie*, p. 146). A l'inverse, Hythlodée termine son récit par la condamnation de la cité terrestre qui refuse l'enseignement du Christ, en raison de sa *superbia*, de son orgueil, de son « amour de soi » (*Utopie*, p. 160).

Les Utopiens ont, si l'on peut dire, une âme *naturaliter evangelica* : ouverte à la transcendance et à l'amour de Dieu et des autres par l'oubli de soi. Ils sont donc réceptifs à l'annonce de l'Évangile : « après qu'ils eurent appris de nous le nom du Christ, sa doctrine, sa vie, ses miracles, et la constance non moins admirable de si nombreux martyrs... vous ne pouvez imaginer avec quel élan et quelles dispositions à leur tour ils se porteront vers elle, soit que d'une manière assez mystérieuse l'inspiration de Dieu les y engageât, soit qu'elle leur parût toute proche de la croyance qui est prédominante chez eux ». Mais les Utopiens se rallient aussi au signe de crédibilité qui leur est le plus familier : « le Christ a conseillé à ses disciples la vie en commun et ce genre de vie est toujours en vigueur dans les plus authentiques communautés chrétiennes » (*Utopie*, p. 142).

Ainsi l'Utopie n'est pas seulement un modèle d'une société arrivant à la sagesse par la seule raison et qu'en ce sens les chrétiens, munis de la Révélation, feraient bien d'imiter (comme le dit une glose marginale de 1518, *Utopie*, p. 94, attribuée à Pierre Gilles et Thomas Lupset) : elle suggère davantage. Guillaume Budé dans sa préface à l'*Utopie* l'appelle *Hagnopolis*, « cité de l'innocence qui mène d'une certaine façon une vie céleste » (*Utopie*, p. 8), et pas encore *Hagiopolis*, la Cité sainte d'Apocalypse 21 qui est la Cité de Dieu dans son achèvement. More, d'ailleurs, sous le pseudonyme d'Anemolius (construit sur l'*anemos* grec qui signifie vent, inspiration...), dénomme ultimement sa Cité, non plus Utopie mais *Eutopie* (*Utopie*, p. 11), la Cité heureuse, celle qui permet au moins de rechercher la béatitude.

Les interprétations récentes de l'Utopie mettent plutôt l'accent sur des aspects complémentaires. Alors que la nôtre élargit celle de Prévost, on trouve chez E.L. Surtz (*The Praise of Wisdom. A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St Thomas More's Utopia*, Chicago, 1957) d'une part la position classique d'une simple préparation de la raison et de la sagesse humaine (spécialement celle de l'Antiquité) à la grâce (« Human nature, even in Utopia is a fallen nature, but if it follows the guidance of reason, it can enter a land of sweetness and light preparatory to being called into the Kingdom of God », p. 308). D'autre part, il met l'accent sur le modèle a fortiori que l'Utopie représente pour les chrétiens : « If the Utopian, by the light of reason alone, could keep even a natural religion on a high plane, how much more, with the help of revelation and grace, should Western Christianity, head and members, institute a reform » (p. 213). Alistair Fox (*Thomas More. History and Providence*, Oxford, 1982) estime que l'Utopie représente un essai de synthèse par More de sa propre pensée comme individu et comme citoyen. « Utopia emerges as the next, logical step in More's continuing effort to resolve the contradictions in his own divided impulses... he envisioned a polity embodying the virtues of the cloister at the same time as it acknowledged the social and political hopes of contemporary humanists » (p. 50-51).

3. La fascination copernicienne de l'Utopie en Italie. – Nulle part plus que dans l'Italie politiquement morcelée des 16e et 17e siècles, la pensée ne s'est faite audacieuse en dépit des dangers que faisait courir aux esprits forts l'Inquisition romaine. Le cadre utopique fournit un biais commode pour les élucubrations et les hypothèses hardies. On peut penser à Ludovico Agostini (1536-1612) et à ses dialogues sur l'Infini (1583-1590), dont une partie a été publiée sous le titre de *La Republica Immaginaria* (éd. L. Firpo, Turin, 1957), ou à l'étrange Anton Francesco Doni † 1574, l'auteur plutôt matérialiste de *I Mondi* (1552) (P.F. Grundler, *Utopia in Renaissance Italy : Doni's New World*, dans *Journal of the History of Ideas*, t. 26, 1965, p. 479-94).

Toutefois c'est surtout le dominicain Thomas Campanella (1568-1639) qui reprend le genre inauguré par Thomas More. S'appuyant sur des maîtres, son compatriote Bernardino Telesio † 1588 et le néoplatonicien Francesco Patrizi † 1597 avec *La Città felice* (1553), Campanella va incorporer la nouvelle cosmologie copernicienne dans un essai de réconciliation universelle, qui n'a pas besoin de bouleverser la métaphysique traditionnelle comme le fait Giordano Bruno.

C'est déjà un projet d'unification de la terre sous la foi chrétienne que le jeune dominicain de Cosenza emporte avec lui dans sa fuite vers Florence, et qu'à la fin de sa vie il présentera dans sa *Monarchie du Messie*. Toutefois, cet aventurier de l'esprit est surtout connu par le chef-d'œuvre de la littérature utopique qu'à l'ombre de sa prison napolitaine il écrivit en 1602 : *La Città del Sole*. Rédigé en italien puis traduit par son auteur en latin en 1615 avec le sous-titre : « Idea reipublicae philosophicae », le texte n'est publié qu'en 1623 à Francfort, puis en 1637 à Paris.

Un marin gênois y fait à un Hospitalier, chevalier de Malte, le récit d'un voyage à l'île de Taprobane où vivent les Solariens. La capitale, la Cité du Soleil (cf. *Is.* 19,18), est divisée sur le plan de sept grands cercles concentriques portant le nom des planètes et écartelée par quatre routes en forme de croix. Elle est gouvernée par un prêtre souverain « Soleil » qu'on peut nommer « Métaphysicien » (*La Cité du Soleil*, éd. L. Firpo, trad. française, Genève, 1972, p. 6) et qui régit de manière absolue ce régime « philosophique et communautaire » où chacun reçoit selon ses besoins. Après la description des mœurs, du gouvernement et de l'éducation des Solariens, qui doit beaucoup à Platon et à More mais aussi aux relations de voyages au Mexique et au Pérou, le dialogue en vient à la religion de cette théocratie.

Au contraire de Campanella lui-même qui écrivit une *Apologie pour Galilée* en 1622, les Solariens rejettent à la fois les explications de Ptolémée et de Copernic. Leur piété est de type astrologique ; cependant ils n'adorent pas le soleil mais Dieu sous l'emblème du soleil d'où provient la lumière, la chaleur et toutes les autres choses (p. 52). Pensant que la corruption qu'on constate dans le monde ne peut venir que d'une puissance inférieure avec la permission de Dieu (p. 57), ils mettent tout leur soin à la génération et à l'éducation de leurs enfants, car ils croient au libre arbitre. En fait ils attendent la révélation complète. L'Hospitalier commente en effet : si ces Solariens « se trouvent si proches du christianisme, lequel n'ajoute à la loi naturelle que les sacrements, j'en déduirai que la loi véritable est la loi chrétienne et qu'elle régnera sur le monde le jour où on l'aura délivrée de ses abus » (p. 59).

Pour en comprendre le message spirituel, *La Cité du Soleil* doit être interprétée à partir des constantes de la pensée de Campanella et non de ses divagations les plus extrêmes. Or, le dominicain n'a pas cessé de lutter pour l'unité et l'universalité. Unité d'abord avec les protestants dont il voudra encore organiser la conversion dans ses dernières années passées en France, mais surtout une volonté de rassembler sous la bannière du Christ et – il le rappelle souvent – du Pape, toutes les nations de la terre. On trouve ce plan dans son *Quod reminiscentur* (cf. *Ps.* 21,28) qui a été composé vers 1606. Il est repris dans d'autres textes écrits entre 1610 et 1618, donc toujours durant sa captivité. Une dédicace à Paul v suggère déjà l'érection d'un collège missionnaire quelques années avant la création de la Congrégation *de Propaganda Fide* (R. Amerio, *L'opera teologico-missionaria del Campanella nei primordi di Propaganda Fide*, AFP, t. 5, 1935, p. 174-93).

Ce rêve universaliste politique et religieux, cette « monarchie des chrétiens » ressemble aux plans de réunion œcuménique d'un Guillaume Postel et manifeste chez Campanella une hantise presque obsédante du salut des infidèles. L'accent mis par lui sur le libre arbitre lui fait choisir le camp de la catholicité, mais le rôle accordé à la raison et à la création a pu le faire qualifier de déiste. Pour lui, le Soleil, qu'il nomme dans une fameuse hymne « Père de la nature, vénérable visage du Dieu véritable », tient une « merveilleuse école à la première Sagesse » (p. XLII). Au sein d'une pensée plutôt chaotique, émerge cependant, quoi qu'on pense de son orthodoxie, « une utopie religieuse où la Cité du soleil est la forme secrètement entrevue et passionnément attendue du Royaume de Dieu » (Roland Crahay, *D'Érasme à Campanella*, Bruxelles, 1985, p. 118).

4. L'UTOPIE ALLEMANDE D'INSPIRATION PROTESTANTE. – La troisième lignée utopique a une source bien différente : les principes de la Réforme luthérienne. Certes, certaines catégories sociales, comme les chevaliers et les paysans, ont tout de suite vu les implications politiques de la « foi nouvelle » dont Luther s'est fait le prophète puis le porte-parole. Et dans l'histoire des débuts du protestantisme les programmes de gouvernement chrétien n'ont pas manqué : le plus célèbre est celui que Martin Bucer † 1551, ayant dû quitter Strasbourg pour l'Angleterre, propose au jeune Édouard VI : le *De Regno Christi* publié en 1550, bientôt traduit en français et en allemand mais paradoxalement pas en anglais. Ce sont surtout les auteurs allemands qui ont utilisé le genre utopique, pour décrire leur idéal d'une cité chrétienne réformée.

Le premier exemple en est la *Wolfaria* de Johann Eberlin von Günzburg (1460 ?-1533). Cet ancien Franciscain de l'Observance, qui avait rejoint Luther et réformé la ville d'Ulm, possédait un talent remarquable de pamphlétaire. Un premier recueil de ses libelles où il cite le Réformateur de Wittenberg mais aussi Érasme et Hutten, date de 1521 (*Der Erst XV Bundtgenotz*, chez P. Gengenbach à Bâle). Les dixième et onzième « Confédérés » décrivent une Utopie agraire, économique, politique et religieuse fondée sur le principe de l'élection généralisée, même pour les prêtres. Dans le premier de ces textes, qui concerne le domaine du spirituel, il s'agit d'un court programme très inspiré par les écrits réformateurs de Luther en 1520. *Wolfaria* (Wohlfahrt) est même une anti-utopie dans la mesure où on y propose une réduction drastique de la vie monastique, à laquelle on doit confier des écoles. Les règles du jeûne, de la prière comme le refus de la philosophie et des décrétales (p. 118), des indulgences, du pèlerinage à Rome, des images et du célibat des prêtres, incorporent les principales innovations de la réforme luthérienne. Mais Eberlin propose « cinq sacrements » (p. 115) : « le baptême, le corps et le sang du Christ, l'absolution, la prière et la médiation de la parole de Dieu ». Les enfants doivent tous apprendre le latin, le grec et l'hébreu (p. 119).

Le vigoureux libelle d'Eberlin a servi de courroie de transmission entre Luther et l'opinion populaire allemande. On trouvera des échos de la *Wolfaria* dans les Articles des Paysans de 1524, même si Eberlin s'en est défendu. Le texte de *Wolfaria* se trouve dans deux pamphlets, *Der X. Bundsgenoss* et *Der XI. Bundsgenoss* édités par Ludwig Enders dans *Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI u. XVII Jahrhundert*, p. 139-41, coll. Flugschriften aus der Reformationszeit XI, « Johann Eberlin von Günzburg, Ausgewälte Schriften », t. 1, Halle, 1896, p. 107-31. Pour une analyse, cf. Susan Groag Bell, *Johan Eberlin von Günzburg's Wolfaria. The First Protestant Utopia*, dans *Church History*, t. 36, 1967, p. 122-39.

L. Firpo a redécouvert une Utopie irénique et érasmienne due à Kaspar Stiblin (1526-1562 ?), laïc, professeur de latin à Sélestat à partir de 1553. Il y composa son *De Eudaemonensium republica* (Bâle, Oporin, 1555 ; réimpression par L. Firpo, Turin, 1959). Cette « brève description de l'État d'Eudemoné, cité du pays de Macaria » dans l'Océan Indien, met l'accent sur la vertu, l'austérité des mœurs et des lois et reflète l'aspiration de Stiblin à une réforme morale en profondeur. On ne s'étonnera pas que ce professeur des *studia humanitatis* consacre des développements à l'éducation orientée vers les auteurs antiques et les langues bibliques.

Les Eudemoniens puisent à la pure source de l'Évangile et par là ont réussi à dépasser les divergences confessionnelles et doctrinales : un éloge marqué de Mélanchthon et de Gilbert Cousin † 1567, l'ancien « famulus » d'Érasme, montre l'orientation irénique de Stiblin. Mais plus significative encore est l'édition, dans le même volume que son Utopie, d'un programme de réforme des monastères, féminins en particulier : la *Coropaedia*. On y trouve une défense de cette vie monastique purifiée et vraiment pieuse. C'est aussi l'occasion d'une dénonciation de la sensibilité qu'on trouve encore trop dans les cloîtres. Nous voyons par cette édition comment Stiblin utilise le modèle utopique d'une cité religieuse réformée et celui d'un monastère à purifier comme si les deux se tenaient : il précise ainsi le modèle proposé par Thomas More.

Il n'en va pas de même de la *Christianopolis* du wurtembourgeois Johann Valentin Andreae (1586-1654), inventeur des Rose-Croix à partir d'une probable mystification. Ce petit-fils de Jacques Andreae † 1590, chancelier de l'université de Tubingue, qui s'ingénia à réconcilier les tendances opposées du protestantisme allemand, entend proposer un idéal de société chrétienne et se sert de la forme littéraire de l'Utopie sans référence au monachisme. En 1612, il écrit la *De christiani Cosmoxeni genitura*, puis publie en 1619 à Strasbourg, la « *Christianopolis* » (*Reipublicae christianopolitanae descriptio*). La dédicace à Johannes Arndt † 1621, le maître luthérien et même mélanchtonien de la vie intérieure, annonce déjà l'orientation mystique du livre : « Cette colonie a sa source dans cette Jérusalem que tu as construite avec ton esprit puissant ». Il s'agit des *Vier Bücher vom wahren Christentum* qu'Arndt avait publiés en 1606. L'Utopie allemande se greffait sur une somme de théologie spirituelle.

Après un naufrage, qui sera comparé à un baptême, le héros du livre débarque dans une île et découvre une ville dont les habitants lui font subir un sévère examen : sur son attachement à l'Église, sur sa connaissance de l'Écriture sainte, sur « ce qu'il sait du royaume des Cieux, de l'école de l'Esprit, de la fraternité du Christ, de la demeure de Dieu » (n. 6). Une fois admis, on lui fait découvrir la cité où tout est ordonné en fonction de l'Évangile.

Non seulement des prières communes s'y déroulent trois fois par jour (p. 14), mais toute l'organisation de l'administration et de la vie quotidienne y est imbibée d'exigence chrétienne. Par exemple, les délibérations des organes de gouvernement ne sont jamais secrètes « puisque tout y est référé à Dieu » (n. 21). Ainsi l'instruction des enfants a un triple but : « adorer Dieu, travailler à acquérir une morale, cultiver l'esprit » (n. 54). On y enseignera la « théosophie », les nombres mystiques, l'histoire de l'Église (pour ne pas oublier l'horreur de l'hérésie), et en morale la pauvreté chrétienne, qui n'a rien à voir avec les erreurs des franciscains !

La liturgie du Temple de la cité est décrite en détail avec ses sacrements « institués par le Christ et selon les rites de l'Église primitive » (n. 82). La confession individuelle s'effectue auprès d'un ami. L'organisation de la religion est longuement décrite dans le livre ; elle est dirigée par un grand prêtre, qui n'est pas le Pontife romain « mais un chrétien » serviteur de Dieu et père spirituel de la cité (n. 30). Il est marié, ce qui permet à l'auteur de faire un beau portrait de la femme chrétienne tout inspiré de l'Écriture. Les habitants de Christianopolis doivent adhérer à une double table, la première contient une longue confession de foi en douze articles, dont le sixième incorpore la justification par la foi, et la seconde une liste de dix commandements quotidiens qui prouvent au voyageur « qu'ici vivait un peuple du Christ dont la religion s'accordait avec celle des Apôtres et le gouvernement avec la loi de Dieu » (n. 29).

Le texte est en traduction anglaise dans Felix Held, *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century*, New York, Oxford University Press, 1916.

5. L'Utopie à la française : *de l'évangélisme au protestantisme.* – L'*Utopie* de More n'est pas traduite en français avant le milieu du 16e siècle (en 1550 par Jean Le Blond et 1559 par Barthélemy Aneau), mais elle est connue bien avant. Rabelais fait de Pantagruel le roi d'Utopie et le fait prier ainsi : « Par toutes contrées, tant de ce pays de Utopie que d'ailleurs où je auray puissance et auctorité... je feray prescher l'Évangile purement, simplement, entièrement » (*Pantagruel*, ch. 13). Mais la mention n'apparaît guère après 1532.

Pourtant dans les « Utopies de la bonne humeur », selon l'expression de V.L. Saulnier, on peut revendiquer la place de Thélème (*Gargantua*, ch. 50-56). Cette abbaye est « une utopie qui combine ensemble le rêve de la Renaissance des humanistes de restaurer l'Académie de Platon et l'effort des Évangélistes français pour réformer la vie monastique » (H.D. Saffrey, « *Cy n'entrez pas, hypocrites* »,... *Thélème une nouvelle Académie ?*, RSPT, t. 55, 1971, p. 593-614).

La devise de Thélème (*thelema* = volonté) « fais ce que vouldras » est à comprendre comme décision d'accomplir la volonté de Dieu : « que ta volonté soit faite ». Thélème est le lieu où par le libre arbitre et la synergie, la volonté de l'homme rejoint celle de Dieu par l'amour de charité : « *Ama et fac quod vis* » (Michael A. Screech, *Rabelais*, Londres, 1979). En ce sens la « Comédie humaniste » de Rabelais accède vraiment au spirituel. Car l'Utopie de Rabelais propose l'idéal d'un Évangile de bonheur, de plénitude et de liberté. L'humour n'est pas absent de la description et relève du renversement des valeurs cher à Thomas More.

On trouvera une même approche souriante et énigmatique chez Montaigne si on considère que son chapitre « Des cannibales » (*Essais*, livre I, ch. 31) ressort du genre utopique – mais plus du tout dans le premier texte français faisant explicitement référence à More : *L'histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil*, signée I.D.M.G.T. et imprimée à Saumur en 1616.

Dans ce cas, c'est l'auteur qui demeure une énigme, mais non l'Utopie. Français, protestant, vraisemblablement militaire, en relation avec les Pays-Bas, l'inventeur de cet Antangil, dont on peut trouver le nom quelque part sur une carte de Madagascar, reste, malgré quelques supputations, inconnu (Alexandre Cioranescu, *Le Royaume d'Antangil et son auteur*, dans *Studi francesi*, t. 28, 1963, p. 17-25). Mais c'est clairement la description d'un idéal de chrétienté réformée.

A Java, l'auteur rencontre l'ambassadeur d'un pays très anciennement « réduit au christianisme » par un « Bracquemane (Brahmane) très scavant nommé Byrachil, disciple de S. Thomas » (éd. par Frédéric Lachèvre, Paris, 1933, p. 118). Après quatre livres sur la géographie, la « police » civile et militaire, et sur l'éducation de la jeunesse, le livre v traite de « la religion de ce peuple ». Le récit de l'évangélisation par Byrachil et de la destruction des idoles évoque évidemment avec une certaine finesse le passage à la

Réforme. Puis on en vient à l'organisation et à la vie de l'Église. Il y a des évêques dont aucun ne se dit supérieur aux autres (p. 141), des curés, mariés mais chastes, et des anciens. La vie de ces ecclésiastiques d'Antangil et surtout leurs devoirs de prière, sont décrits avec minutie, mais, chose étonnante et qui rompt avec l'idéal calviniste, l'auteur se félicite de leurs habits soignés, même pompeux (soutanes de couleur, surplis, chapeaux, croix de tissus).

Pour la théologie, si seulement deux sacrements sont reconnus en Antangil, si le purgatoire est tenu pour une « chimère », si le culte des images et des saints est banni, si la Cène est tenue pour simple « figure du vrai pain céleste » (p. 134), du moins y prescrit-on des jeûnes et abstinences aux veilles de certaines fêtes et surtout y réaffirme-t-on avec rigueur la nécessité des œuvres, en se démarquant ainsi de la justification par la foi seule.

« Ils croient que sans les œuvres nul ne peut estre sauvé et qu'il les faut nécessairement faire qui veut parvenir à la vie éternelle, d'autant que bien que ce soit la miséricorde de Dieu qui soit la cause efficiente du salut, estant mise en liberté par le lavement du Baptesme, si est-ce qu'il requiert les bonnes œuvres, comme estant signe et marque nécessaire de la vraie foi, laquelle comme dit sainct Jacques opère par bonnes œuvres (*Jacq.* 2,22), promettant rémunérer jusque à un verre d'eau » (*Mt.* 10,42) (p. 132).

Nous avons donc ici une Utopie sans grand relief littéraire mais assez indépendante de la théologie réformée. Si la prédication et le chant des Psaumes sont bien présents, l'accent est mis sur les bonnes œuvres qui contribuent en effet à l'harmonie utopique, grâce au partage du superflu et du nécessaire, aux soins donnés dans les hôpitaux : « qu'il n'y a point de pauvres dans ce pays ». L'auteur inconnu ne se fait pas faute de rappeler que sur ce point cet idéal « utopique » est déjà contenu dans l'Ancienne Loi.

Conclusion. – L'Utopie chrétienne est un phénomène européen aux 16e et 17e siècles. Il nous aurait fallu évoquer la tradition anglaise, au-delà de Shakespeare, de Joseph Hall † 1656, l'évêque d'Exeter, avec son *Mundus alter et idem* (1604) très anti-romain, de Robert Burton avec sa courte utopie anti-égalitaire dans l'*Anatomy of Melancholy* (1621), de Francis Bacon † 1626 (*Nova Atlantis* parue en 1627) et même de Sir Philip Sidney † 1586 et son *Arcadie* (publiée en 1590), mais ces utopies sont plus tournées vers le poétique ou vers le politique, comme chez Jean Bodin † 1596.

Il convient donc d'opérer des distinctions. Toute description d'une République imaginaire n'est pas une Utopie chrétienne, mais au 16e et au début du 17e siècle un certain nombre de textes peuvent être regroupés comme présentant un idéal de sagesse chrétien et évangélique. Tous se présentent pour promouvoir et défendre une réforme, de type humaniste, évangélique ou protestant. Les auteurs de la Réforme tridentine et post-tridentine n'ont pas utilisé ce genre littéraire qui présuppose une distance ou qui peut servir de masque et de précaution. Mais tous ces textes ont en commun le regard porté vers la vraie patrie, la patrie spirituelle.

1) *Regarder vers la patrie spirituelle.* – Les Utopies chrétiennes sont une expression imagée de l'idéal de réforme ecclésiale qui est au centre des préoccupations humanistes au 16e siècle. La preuve en est l'importance accordée par toutes ces œuvres à un programme ou à un modèle pédagogique chargé de reprendre à la base une nouvelle génération et dont l'État a le soin. D'Érasme dans toute son œuvre à Rabelais dans la célèbre lettre de Gargantua à Pantagruel, de Stiblin à Andreae, on insiste sur la nécessité des langues, anciennes et bibliques, sur le rôle du sport, de la musique, de la morale. En Antangil, le Maître doit lire et interpréter chaque matin « quelque chose du catéchisme ou des commandements de Dieu », entre deux prédications et quelques Psaumes. Car cet humanisme est chrétien et croit à un retour aux sources – et d'abord à l'Évangile et aux Actes des Apôtres.

2) *Retour à l'Église primitive.* – Profondément enraciné dans la conviction de l'âge d'or de l'Église des premiers temps, l'idéal de chrétienté des Utopies est celui des « sommaires » des Actes des Apôtres (2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16). Tout est mis en commun et tout est distribué « à chacun selon ses besoins » : ce communisme utopique fait donc fi de l'or et de l'argent (*Actes* 3,6), même si ce point si cher à Thomas More n'est pas toujours repris.

La prière y est simple, sincère, régulière et surtout unanime. N'acceptant pas d'autre autorité que celle des interprètes les plus antiques et les plus saints, comme les Utopies protestantes le soulignent le plus volontiers, il ne s'y présente nul dissentiment dans la foi tandis que tous sont stimulés par les exemples de vertu, de tempérance et de simplicité du clergé. En Antangil on suit encore, seize siècles après, l'ordre institué par le disciple de l'apôtre Thomas. Donc l'imitation des Apôtres, qui a été la devise de tous les renouveaux de la vie religieuse, est aussi celle des Utopies.

Mais elles ont plus profondément encore le désir d'un retour à l'Église invisible. En effet, les Utopies chrétiennes de la Renaissance doivent être avant tout considérées comme une vision de l'Église des élus. La lecture de saint Augustin, la désolation de voir la chrétienté divisée par une Réforme jugée nécessaire par tous mais interprétée de façon radicalement différente, et enfin l'interrogation sur le salut des infidèles rencontrés au cours des voyages de découverte et de colonisation obligent comme jamais auparavant à imaginer une Église réconciliatrice et réconciliée, enfin vertueuse et sage, évangélique et attirante. Chacun des Utopistes chrétiens à sa manière voudra la présenter purifiée, rayonnante, capable de devenir un modèle, déjà existante chez les élus et pouvant s'adjoindre « ceux qui seraient sauvés » (*Actes* 2,47). Les plus protestants insistent sur l'Église invisible comme avait fait Calvin. Les autres comme Campanella, sur la réconciliation d'un œcuménisme universel où l'on trouve l'héritage de Nicolas de Cuse.

Paraboles, visions de paix et d'unité, descriptions du Royaume spirituel advenu et à venir, les Utopies chrétiennes vont pour le meilleur et pour le pire parfois être pratiquées : il y eut la tentative consciente de transposer l'Utopie en Amérique latine, comme fit Vasco de Quiroga dans les années 1530 (Silvio Zavala, *L'Utopie réalisée : Thomas More au Mexique*, dans *Annales*, t. 3, 1948, p. 1-8 ; *Sir Thomas More in New Spain. A Utopian Adventure of the Renaissance*, Londres, 1953), qui est une annonce des Réductions jésuites du Paraguay. Et il y eut aussi les sectes hutterites émigrées aux États-Unis.

Ces réalisations constituent une tentative fascinante et toujours présente de vouloir construire le Royaume de Dieu sur la terre, mais en même temps

un contre-sens de la pensée utopique chrétienne qui voulait seulement rappeler qu'il faut aussi regarder vers la Jérusalem d'en-haut, la Cité sainte, notre mère et notre patrie spirituelle.

On a indiqué chemin faisant les meilleures éditions des textes retenus. Signalons pour l'*Utopie* l'édition critique dans *The Complete Works of St Thomas More*, t. 4, éd. E. Surtz et J.H. Hexter, Newhaven et Londres, Yale University Press, 1965 ; voir aussi André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, présentation, texte original, traduction et notes, Paris, 1978, et *L'Utopie ou Le traité de la meilleure forme de gouvernement*, texte édité et traduit par Marie Delcourt, Genève, 1983.

Les Utopies à la Renaissance, Colloque international 1961, Bruxelles-Paris, 1963 ; voir les études de Pierre Mesnard sur Robert Burton, p. 73-78 ; de Luigi Firpo sur Stiblin, p. 107-33 ; de V.L. Saulnier sur les « mythologies pantagruéliques », p. 137-62 ; de Robert Klein, sur l'urbanisme utopique, p. 209-30. – Harry Levin. *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Bloomington-Londres, Indiana University Press, 1969. – J.C. Davis, *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing, 1516-1700*, Cambridge, 1981 (plus large que le sous-titre ne le laisse prévoir).

Voir aussi l'art. *Humanisme et spiritualité*, DS, t. 7, surtout col. 1001-28.

Guy-Thomas Bedouelle.

UYT DEN HOVE (Uytenhove, ex Curia ; Jean), dominicain, † 1489. – Né à Gand, d'une famille de chevaliers, Jean Uyt den Hove prit l'habit chez les Prêcheurs de sa ville natale vers 1430. On est porté à l'identifier à « Johannes ex Curia, Tornacensis diocesis » qui fut immatriculé à l'université de Louvain en 1437 et y obtint le grade de *baccalaureus artium* le 4 février 1440. Après son ordination sacerdotale, en 1441, il termina ses études à Paris par la licence de théologie le 4 janvier 1452. Élu prieur du couvent de Gand en 1456, il réussit à y introduire la réforme, c'est-à-dire le retour à la vie régulière stricte en conformité avec la législation et la tradition dominicaines. En 1459 le chapitre général de Nimègue le nomma premier vicaire général de tous les couvents réformés en territoire bourguignon, groupés dans la *Congregatio Hollandiae* érigée en 1457 par le maître de l'Ordre Martial Auribelli. Sa fonction gagna en influence lorsque, en 1464, les maisons réformées furent détachées juridiquement de leurs provinces respectives et placées sous la seule autorité du vicaire général sans intervention des provinciaux.

Dans sa lettre du 2 septembre 1471 le duc de Bourgogne, Charles le Téméraire, désireux de voir les religieux de ses États mener une vie exemplaire, avait demandé des renseignements sur la réforme chez les Dominicains. Le 12 octobre Uyt den Hove fit parvenir au duc son traité *Pro reformatione*. C'est un exposé clair, bien charpenté, d'allure presque scolastique, muni de nombreuses citations d'auteurs chrétiens et profanes. La vie religieuse, étant un état orienté vers la perfection chrétienne, exige une manière de vivre conforme aux vœux, aux directives des constitutions et aux obligations et usages consacrés par la tradition (les *statuta ceremonialia* ou observances régulières). Les observants sont fidèles à leurs obligations et sont prêts à subir les peines en cas de manquement. Les non-observants sont ceux qui rejettent une partie des obligations émanant de la règle et des constitutions ou les transgressent d'une manière délibérée et habituelle. La responsabilité de la réforme qui s'impose incombe en premier lieu, par devoir de justice, aux supérieurs de l'Ordre, mais aussi, par devoir de charité, aux évêques, au pape et aux princes territoriaux. L'auteur insiste spécialement sur le droit et l'obligation du duc en matière de réforme disciplinaire.

Puisque certains prieurs provinciaux s'opposaient à la réforme, il était nécessaire de soustraire les couvents réformés à leur juridiction et de les rassembler dans une congrégation spéciale à l'instar d'une province. Cette mesure ne porte nullement atteinte à l'unité ou à la structure de l'Ordre, puisqu'elle vise la pratique intégrale de la même règle et des mêmes constitutions sous l'autorité des organes suprêmes, le maître de l'Ordre et le chapitre général. Cette réforme ne peut être imposée à tous les couvents simultanément, mais progressivement avec prudence et discrétion. A la fin de son traité, l'auteur expose et réfute une longue série d'objections formulées par les adversaires.

La *reformatio* promue par Uyt den Hove et les autorités de l'Ordre n'est pas une réforme dans le sens d'une modification ou adaptation des structures et des usages de la vie régulière. C'est plutôt une « restauration », un retour à la rigueur primitive de la vie communautaire. Après la rédaction de son traité, Uyt den Hove a continué avec succès ses efforts pour promouvoir la réforme. La Congrégation de Hollande réussit à étendre son influence sur des dizaines de couvents situés pour la plupart dans les Pays-Bas actuels, mais aussi en Flandre, Bretagne, Allemagne du Nord et les pays scandinaves. L'action de Uyt den Hove, soutenue par les maîtres généraux, ne fut pas accueillie favorablement par tous les religieux de l'Ordre et se heurta parfois à des oppositions farouches. Le chapitre général de Bâle, en 1473, s'opposa à la divulgation du traité *Pro reformatione* aussi longtemps que le texte n'aurait pas été révisé. En 1477 Uyt den Hove résigna sa fonction de vicaire général de la *Congregatio Hollandiae* et fut nommé, en 1478, vicaire substitut des maisons réformées de la *natio Flandriae*. Il mourut le 5 juillet 1489 au couvent de Gand.

Le traité *Pro reformatione* est conservé dans une dizaine de manuscrits, dont neuf du 15e et un du 16e siècle. Les deux premières éditions datent du 15e siècle (Milan, 1488 ; Lyon, 1495). La dernière est celle de R.M. Martin, *Le « Tractatus pro reformatione » ou Lettre de Jean Uyt den Hove, O.P., à Charles-le-Téméraire (12 octobre 1471)*, extrait des *Analecta Ordinis Praedicatorum*, t. 16, 1923, p. 46-48, 279-304.

B. De Jonghe, *Belgium Dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 65-66. – Quétif-Échard, t. 1, p. 870-71. – J. Arts, *De Predikheeren te Gent 1228-1854*, Gand, 1913, p. 108-22. – R.M. Martin, *Un réformateur avant Luther : le dominicain Jean Uytenhove de Gand. Notes sur la réforme des Frères-Prêcheurs dans les provinces du Nord*, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, 3e série, t. 10, Louvain, 1914, p. 33-55. – B. Kruitwagen, *Iohannes Uyt den Hove (Ex Curia), O.P. Tractatus « De reformatione religionum » saeculo XV bis typis vulgatus*, dans *Analecta O.P.*, t. 17, 1925-1926, p. 254-60. – A. De Meyer, *La Congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire bourguignon, 1465-1515*, Liège, 1946, p. XXXI-LXVI, CIV, CXIV, 321-23, 333-49, 352. – St. Axters, *Bibliotheca Dominicana Neerlandica manuscripta 1224-1500*, Louvain, 1970, p. 56-57. – Th. Käppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. 2, Rome, 1975, p. 417. – DS, t. 5, col. 1504.

Antonin-Henri Thomas.

V

VACHET (Jean-Antoine), prêtre, 1603-1681. Voir Le Vachet, DS, t. 9, col. 732-33.

VACUITÉ. Voir Vide.

VAGHISTELLA (Augustin), carme, † 1605. – Né à Sienne, Agostino Vaghistella appartint à la province toscane de l'Ordre des Carmes. Il est déjà maître en théologie quand en 1565 il est incorporé à l'université de Florence. Il assuma de nombreuses charges dans l'Ordre : provincial de Toscane (1564-1569), commissaire et vicaire général au couvent de Naples (1569), prieur du couvent de Roccastrada (Grosseto) du 4 novembre 1569 au 20 juin 1587. De là il passa à Rome, où il fut nommé procureur général de l'Ordre ; comme tel, il prêcha devant Sixte Quint le 4e dimanche de l'avent. En raison de son grand âge et de sa mauvaise santé, il renonça bientôt à sa charge, le 7 mars 1588. Retiré à Sienne, il y mourut le 7 septembre 1605.

Vaghistella intéresse l'histoire de la spiritualité parce qu'il a laissé l'exemple d'un religieux adonné à la prière continuelle, en particulier à la méditation ; celle-ci était encore alors d'un usage privé dans l'Ordre en Italie. Vaghistella a contribué par son exemple à la faire déclarer obligatoire. Parmi les contemporains qui font mention de lui, signalons surtout Cristoforo Silvestrani Brenzone (*Ritratto spirituale...*, 2e éd., Ravenne, 1585, p. 63 ; cf. sa notice, DS, t. 14, col. 861-62).

Arch. Gén. des Carmes, Rome : D. Provana, *Notitiae diariae*, f. 21v ; II C.O. II 7, f. 28r. – *Acta capitulorum gen. Ord. fratrum B.V. Mariae de monte Carmelo*, éd. G. Wessels, t. 1, Rome, 1912, p. 448, 540-42, 572. – *Regesta J.B. Rubei* (Rossi)..., éd. B. Zimmerman, Rome, 1936, p. 78, 95, 100, 102, 205.

C. Catena, *La meditazione in comune nell'ordine Carmelitano : origine e sviluppo*, dans *Carmelus*, t. 2, Rome, 1955, p. 326. – J. Smet, *The Carmelites*, t. 2, Darien (Ill.), 1976, p. 240.

Emanuele Boaga.

VALDERRAMA (Pierre de), osa, 1550-1611. – Né à Séville en 1550, Pedro de Valderrama fit ses premières études au collège jésuite de sa ville natale. A dix-huit ans il entra dans l'ordre des Augustins au couvent de Séville et y fit sa profession religieuse le 27 août 1569. Il fit ses études de philosophie et de théologie à l'université de Salamanque et y acquit la maîtrise en théologie. Par la suite, Valderrama fut un grand prédicateur, y compris à la Cour ; il fut le prieur de plusieurs couvents (deux fois à celui de Séville, 1598-1601 et 1611) et provincial d'Andalousie (1607-1610) ; dans ces charges il eut à cœur d'embellir les couvents de quelques constructions, comme à Malaga, Grenade et Séville. Les douze dernières années de sa vie furent marquées par la rédaction et la publication de ses écrits, essentiellement tirés de ses prédications. Il mourut le 25 septembre 1611 à Séville.

Voici ses publications. Après une oraison funèbre de Diego López de Haro (Cordoue, 1599), Valderrama donna au public : 1) son ouvrage principal, *Exercicios espirituales para todos los días de la Quaresma*, du mercredi des cendres au dimanche *in albis* (3 vol., Séville, 1602-1603, 15+621+650+393 p. + tables).

L'ouvrage fut réédité à Séville dès 1603, Barcelone, Saragosse, Lisbonne, Salamanque et Madrid (dernière éd. à Salamanque, 1611) ; trad. italienne par E. Gottardi da Rimini (Venise, 1609 et 1614) ; trad. franç. par G. Chappuys (2 vol., Paris, 1610 ; cf. DS, t. 2, col. 495). Quétif-Échard mentionne aussi des « Sermons sur tout le Carême et féries de Pâques » (Paris, P. Chevalier, 1609, 2 vol. in-8° de 976+1021 p.) de Valderrama traduits par le dominicain Antoine Siméon, dont nous reparlerons plus bas.

2) *Primera..., Secunda..., Tercera Parte de los exercicios espirituales para todas las festividades de los Sanctos*, qui comportent un avent (3 vol. 736+608+480 p. + tables, Barcelone, 1607 ; rééd. Madrid, 1608-1611). – 3) *Exercicios espirituales para los tres Domingos de Septuagessima, Sexagessima y Quinquagessima* (Barcelone, 1608, 172 p.). – 4) Sermon pour la béatification d'Ignace de Loyola (Séville, 1610) ; trad. franç. par Fr. Solier sj (*Trois tres-excellentes predications...*, Poitiers, 1611) ; trad. latine (Poitiers, 1611). La Sorbonne condamna l'ouvrage (cf. Sommervogel, t. 7, col. 1363-64).

5) *Teatro de las Religiones* (Séville, 1612, 1616 ; Barcelone, 1615 ; trad. franç., Paris, 1618) : 34 sermons sur divers saints, comme Augustin, Monique, Basile, Benoît, Bernard, François d'Assise, Dominique et Thomas d'Aquin, Nicolas de Tolentino, etc. S'y ajoutent six sermons pour les défunts.

6) La B.N. de Paris conserve une *Histoire générale du monde et de la nature, ou Traictez théologiques de la fabrique, composition et conduicte générale de l'univers, divisez en trois livres...*, « le tout illustré d'un grand nombre d'histoires et doctes exemples, composé en espagnol par le R.P. P. Valderrama... et traduit sur le manuscrit espagnol en nostre langue française par le Sr de la Richardière » (2e éd., 2 vol., Paris, I. Mesnier, 1619). On s'interroge sur l'authenticité de cet ouvrage, qui n'a laissé aucune trace en Espagne, à notre connaissance.

Le dominicain A. Siméon, outre la trad. franç. du n. 1 citée plus haut, a publié d'autres trad. de Valderrama : *Sermons sur les festes et fèries du S. Sacrement de l'Eucharistie* (Paris, 1609, 1611) ; *Sermons sur toutes les festes de Nostre Dame* (Paris, 1609, 1612), *Sermons sur toutes les*

festes des saincts de l'année (t. 1, Paris, 1612) ; ces trad. sont à la B.N. de Paris ou à la Bibl. des Jésuites de Chantilly.

Comme l'a remarqué I. Monasterio, le seul auteur qui présente – trop brièvement – le genre des écrits de Valderrama, les ouvrages qu'il intitule « Exercicios espirituales » sont plutôt des lectures spirituelles que des exercices proprement dits et, en tout cas, nous sommes loin de la prédication orale. Le lecteur se trouve devant de longs textes (celui pour le premier dimanche comporte plus de 60 pages aux petits caractères serrés, quasi sans paragraphes) dont la structure est difficilement décelable. Les textes bibliques et les images de la nature abondent, utilisés avec une absence quasi totale de sens critique, mais ils fournissent surtout des histoires, des exemples, des types. Il semble difficile de trouver dans cette masse de textes quelques lignes majeures qui pourraient dessiner une orientation spirituelle. Valderrama puise dans la doctrine commune de l'Église et la présente aux hommes de son temps avec un baroquisme évident. Il a eu du succès, mais ce succès ne dura pas : six ans après sa mort, les rééditions cessent.

Outre les anciens bibliographes comme N. Antonio et Lanteri, voir surtout : I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 1, Escorial, 1929, p. 396-401. – G. de Santiago Vela *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Agustín*, t. 8, Escorial, 1931, p. 55-68. – Dicc. de España, t. 4, 1975, p. 2684. – *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 6, Salamanque, 1977, p. 234 et 246. – DS, t. 4, col. 993, 1012, 1132.

André Derville.

1. VALDÉS (Fernand de), évêque, 1483-1568. – 1. *Vie.* – 2. *Activité au sein du Saint-Office.* – 3. *Littérature spirituelle et interdiction de livres.* – 4. *Lutte contre l'infiltration protestante.*

1. Vie. – Né à Salas, petite ville des Asturies, en 1483, Fernando de Valdés est mort à Madrid, le 10 décembre 1568, après une brillante carrière politique et ecclésiastique qui en fait une des grandes figures du siècle d'or espagnol. Licencié en droit de l'université de Salamanque (1512-1516), il servit ensuite auprès du cardinal de Cisneros jusqu'à la mort de ce dernier.

En 1520 il fit un voyage dans les Flandres en compagnie de l'humaniste Juan de Vergara et assista à la diète de Worms. Il semble que les doctrines d'Érasme et de Luther qu'il put ainsi connaître de près, n'eurent aucun impact sur lui. En 1523, chargé par Charles Quint de visiter le royaume de Navarre, il édicta des ordonnances pour le gouvernement de ce royaume annexé à la Castille. L'année suivante, l'inquisiteur général Alonso Manrique le nomma membre de la *Suprema* (conseil suprême de l'Inquisition espagnole), l'introduisant ainsi dans l'activité par laquelle il devait passer à l'histoire.

Nommé évêque d'Elna en 1529, d'Orense en 1530 et d'Oviedo en 1532, il assuma ces charges jusqu'en 1535, date à laquelle il fut nommé président de la Chancellerie royale de Valladolid, et le resta jusqu'en 1539. Dès lors ses nominations ecclésiastiques se firent en fonction de ses charges politiques, auxquelles elles furent en quelque sorte subordonnées. Ainsi en 1539, il fut transféré au siège de León et de là à celui de Sigüenza, où il présida le conseil royal tenu alors à l'occasion de la guerre contre la France.

En 1547, alors qu'il est archevêque de Séville depuis l'année précédente, Paul III, sur la proposition de Charles Quint, le nomma inquisiteur général ; il garda ce titre jusqu'à sa mort, quoique en 1566 il ait dû céder la fonction à Diego de Espinosa, nommé par Pie V inquisiteur coadjuteur avec droit de succession. Par l'exercice de sa charge, Valdés exerça une grande influence sur la vie religieuse espagnole, non pas tant par sa participation à certains projets de réforme ecclésiastique que par l'influence des mesures inquisitoriales.

2. Activité au sein de l'Inquisition. – Durant le temps où Valdés fut conseiller de la *Suprema*, eurent lieu la *Congregación* de Valladolid sur la doctrine d'Érasme (1527), l'édit (1525) et les procès (1529-1539) contre les *alumbrados*. Dans certains de ces cas, il intervint comme juge et non comme expert.

Bien que la première se soit terminée sans aucune résolution spéciale, l'attitude de l'Inquisition espagnole face à l'érasmisme se durcit au point d'inclure dans l'Index de 1559 cinq titres du philosophe de Rotterdam. Juan de Vergara fut condamné en 1535 comme érasmiste et crypto-luthérien, parce que durant son voyage dans les Flandres il était entré en contact avec Érasme. Les procès contre les *alumbrados* laissèrent dans l'âme de Valdés une impression confuse d'affinité entre ce courant et le luthéranisme, ce qui empêcha l'Inquisition d'avoir une juste compréhension du phénomène luthérien lorsqu'il s'infiltra en Espagne. Durant ces procès, afin de ne pas s'y voir impliqué à cause de la publication du *Diálogo de la Lengua*, son homonyme et, dit-on, parent, Juan de Valdés, se réfugia en Italie (vers 1531), où il exerça une influence doctrinalement ambiguë dans les cercles spirituels de Naples et de Rome. Cf. sa notice, *infra*.

3. Littérature spirituelle et interdiction de livres. – En découvrant en Espagne les premiers symptômes d'une infiltration protestante, Valdés, en sa qualité d'inquisiteur général, essaya d'y faire face par la censure des livres et par des procès intentés aux personnes suspectées.

La censure se cristallise dans les Index des livres interdits de 1551 et 1559, et dans la censure des Bibles (1554), qui eurent une incidence particulière sur la spiritualité espagnole. L'Index de 1551 était une réimpression, pour l'Espagne, de celui que l'université de Louvain avait publié l'année précédente, sur les instances de Charles Quint. A sa liste il ajouta quelque quatre-vingts titres antérieurement interdits par la *Suprema* ou par des tribunaux de districts où l'Inquisition espagnole opérait.

Ces titres correspondaient surtout à des Bibles et à des livres liturgiques ou de dévotion populaire. La censure des Bibles de 1554 provint du grand nombre d'exemplaires des deux Testaments entreposés dans les locaux de l'Inquisition après que les inquisiteurs, suivant les normes de l'Index, commencèrent à séquestrer les ouvrages interdits ou tenus pour suspects. La censure interdit 73 Bibles, presque toutes publiées hors d'Espagne, et signala 130 passages du texte sacré auxquels les protestants avaient l'habitude de recourir pour prouver leurs doctrines.

Ces procédés limitaient la liberté d'interprétation des théologiens et des spirituels qui traitaient de thèmes tels que la justification, le mérite, le libre arbitre, le culte des saints, l'efficacité des sacrements comme l'eucharistie, la pénitence et le mariage.

L'Index appelé à passer à l'histoire à cause de son incidence sur la spiritualité de l'époque fut celui édité à Valladolid au mois d'août 1559 ; il se signale par

l'abondance de son contenu, mais aussi à cause des circonstances qui accompagnèrent son édition : découverte de foyers luthériens en Castille et en Andalousie (1557), sévérité des lois sur l'imprimerie (1558) et apparition à Rome (1559) de l'Index de Paul IV. L'Index espagnol de 1559 contenait des ouvrages d'auteurs très connus, comme Jean d'Avila (*Aviso ... sobre aquel verso ... « Audi, filia »*), Louis de Grenade (*De la oración ... y guía de pecadores*), et François de Borgia (*Las obras del cristiano*). Bien que l'interdiction semblât viser non le contenu doctrinal, mais l'inopportunité de faire circuler de tels livres en langue vulgaire, il ne fut pas possible d'obtenir, jusqu'à l'Index de 1583, que l'Inquisition revienne sur ces interdictions. Bien plus, certaines clausules furent urgées ; il fallait remettre à l'Inquisition les manuscrits écrits en castillan qui traitaient de questions théologiques, sous prétexte que certains auteurs détruiraient une partie de leurs écrits (comme Jean d'Avila) ou que certaines des œuvres prohibées pouvaient se perdre définitivement (ainsi une copie des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola que les Jésuites gardaient à Séville).

Une autre influence de cet Index concerne la lecture des auteurs étrangers aussi répandus que Ludolphe le Chartreux, Tauler, Séraphin de Fermo, Herp et Savonarole en Espagne. Un chapitre à part dans l'histoire de la composition et de l'application de l'Index de Valdés concerne le *Catecismo Cristiano* de Bartolomé Carranza, nommé peu avant archevêque de Tolède (1557). Le fait que son œuvre ait été publiée hors de la péninsule, la note d'*alumbradismo* et de luthéranisme que certains censeurs y décelèrent, enfin les suspicions suscitées par les luthériens de Valladolid, sont à la base du fameux procès de Carranza, procès commencé en Espagne en 1558 et terminé à Rome, 17 ans plus tard, avec une sentence qui le condamnait : *Vehementer suspectus de haeresi*. On a écrit que la jalousie et l'inimitié de Valdés ont été la cause de ce procès ; cela n'est pas confirmé par les sources.

4. LA LUTTE CONTRE L'INFILTRATION PROTESTANTE. – Bien qu'elle ait eu moins d'incidence directe dans l'histoire de la spiritualité espagnole, on ne peut oublier la répression des foyers protestants de Valladolid et de Séville, répression qui culmina dans les autodafés de 1559 à 1561 avec une dizaine de condamnations à mort. Dans les rares écrits des accusés parvenus jusqu'à nous, il n'est pas facile de découvrir une hérésie formelle ; mais leurs déclarations devant les juges font quelque peu connaître la doctrine spirituelle de ces groupes. Ainsi, certains semblent connaître assez précisément la doctrine italienne du *Beneficio de Cristo* ; d'autres avaient entendu parler dans des sermons ou conversations privées de la suffisance et de la surabondance des mérites du Christ. Ces idées produisaient en eux une intense expérience spirituelle et rejetaient dans l'ombre certains articles de la doctrine catholique, comme le purgatoire. Quant aux sacrements, ils niaient la présence permanente du Seigneur dans l'eucharistie, et donc refusaient les rites d'adoration en dehors de la célébration de la messe. Si l'on prend en considération que les crypto-luthériens s'organisaient en groupes et avaient des adeptes dans d'importants couvents, surtout de moniales, on ne peut nier qu'ils aient fini par introduire dans certains secteurs du peuple chrétien une religiosité de tendance protestante, qu'ils exprimaient aussi dans la célébration eucharistique très abrégée et dans la communion sous les deux espèces.

A cause de la vigilance que l'Inquisition espagnole exerça dans ces conjonctures, Fernando de Valdés, son président, entra dans l'histoire de la Réforme catholique comme la figure clé de l'Espagne exempte de l'hérésie. L'histoire contemporaine le rend bien plus responsable de l'isolement culturel de l'Espagne au temps de Philippe II et de l'imperméabilité du royaume aux courants spirituels influencés par la Réforme.

J.I. Tellechea Idígoras, *Fray Bartolomé Carranza*, t. 1 : *Documentos históricos. Recusación del Inquisidor General F. de Valdés*, Madrid, 1962 ; *Felipe II y el Inquisidor General D. Fernando de Valdés. Documentos inéditos*, dans *Salmanticensis*, t. 16, 1969, p. 329-72. – J.L. González Novalín, *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568)*, t. 1 : *Su Vida y su obra*, Oviedo, 1968 ; t. 2 : *Cartas y documentos*, 1970 ; *El deán de Oviedo don Alvaro de Valdés. Gestiones de la Inquisición Española contra B. Carranza en la corte de Paule IV*, dans *Archivum Historiae Pontificiae*, t. 7, 1969, p. 287-327. – J.M. Martínez de Bujanda, *Index des livres interdits*, t. 5, *Index de l'Inquisition Espagnole, 1551, 1554, 1559*, Genève, 1984. – *Simposio « Valdés Salas » ... D. Fernando de Valdés (1483-1568). Su personalidad. Su obra. Su tiempo*, Oviedo,1968.

DS, t. 4, col. 1132, 1165 ; t. 5, col. 1024, 1362, 1489 ; t. 11, col. 971.

José-Luis GONZÁLEZ NOVALÍN.

2. VALDÉS (JEAN DE), vers 1500-1541. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine spirituelle*.

1. VIE. – Jean de Valdés est né à Cuenca, en Espagne, vers 1500 ; il est mort à Naples en 1541. Ses ascendants étaient des convertis, surtout du côté de sa mère. Son père était maire de Cuenca. Un de ses frères, Alfonso, fut secrétaire de Charles Quint et l'auteur de deux *Diálogos* qui furent bien accueillis dans les cercles érasmiens.

En 1523, Valdés se trouve à Escalona, au palais du marquis de Villena, Diego López Pacheco. Escalona et sa voisine Tolède étaient parmi les centres de l'effervescence religieuse que l'Espagne vivait en ces années-là. En 1524, Pedro Ruiz de Alcaraz, prédicateur spirituel laïque au service du marquis, est détenu par l'Inquisition, accusé comme *alumbrado*. A son procès, Valdés est cité comme un des plus assidus à ses prédications.

En 1527, on rencontre Valdés à l'université d'Alcalá, où il se lie d'amitié avec des érasmistes. Il continue à s'intéresser au problème religieux, s'adonnant à la lecture de la Bible, surtout de saint Paul, de livres spirituels classiques et modernes ; parmi ces derniers, des œuvres d'Érasme et des écrits de Luther. En janvier 1529, Valdés publie à Alcalá son premier livre : *Diálogo de Doctrina*. Il le dédie au marquis de Villena, Don Diego, auquel en 1527 Francisco de Osuna, « maestro del recogimiento », avait dédié son *Tercer Abecedario espiritual*.

En 1531, Valdés part pour l'Italie. Il vit d'abord à Rome où il occupe le poste d'agent impérial ; il réside à la cour papale avec le titre de camerlingue du pape. En 1532-1533, il passe quelques mois à la cour impériale, d'abord à Mantoue puis à Bologne ; il fait aussi quelques séjours à Naples.

Après la mort du pape Clément VII, en septembre 1534, il part pour Naples et s'y fixe définitivement. Il

est toujours agent impérial, ce qui le maintient en contact avec les problèmes politiques et religieux de l'époque. En 1537 il est nommé « veedor de los castillos » (inspecteur des châteaux) de Naples. Il aide Giulia Gonzaga dans les questions de droit. En même temps, Valdés consacre de plus en plus de temps à des écrits littéraires et religieux. En littérature, il écrit un *Diálogo de la Lengua* (1535). Divers écrits sont le fruit de ses préoccupations religieuses, la plupart dédiés à Giulia Gonzaga. Parmi ces écrits on note surtout l'*Alphabeto christiano*, les *Cento e dieci divine Considerazioni* et des traductions et commentaires de divers livres de la Bible. Ces écrits répondent à des préoccupations religieuses que Valdés lui-même et des amis éprouvent avec un intérêt vital. Trois de ces personnes entretiennent une relation spirituelle intime avec Valdés : Giulia Gonzaga (depuis 1535), l'humaniste Marco Antonio Flaminio (de 1539 à mai 1541), l'ex-protonotaire du pape Clément VII, Pedro Carnesecchi di Medici (de 1540 à mai 1541). Deux prédicateurs très populaires, Pedro Mártir Vermigli (cf. sa notice, *infra*), chanoine régulier, et surtout Bernardino Ochino (DS, t. 11, col. 575-71), général des Capucins, ont des contacts avec lui à l'occasion de ses prédications. Avec moins d'assiduité, on rencontre encore d'autres personnes, parmi lesquelles l'archevêque d'Otrante, Pietrantonio de Capoue. C'est assisté de ce dernier que Valdés meurt entre le 16 et le 20 juillet 1541.

2. Œuvres. – Un seul livre, le *Diálogo*, a été publié durant la vie de l'auteur. Les autres commencèrent à paraître quelques années après sa mort. La majeure partie de ses écrits religieux furent publiés une première fois en version italienne, l'original en castillan ayant été perdu.

Diálogo de doctrina christiana nuevamente compuesto por un religioso, Alcalá de Henares, 1529, 108 f. Reproduction en facsimile, Coimbra, 1925, avec introduction de M. Bataillon, elle-même rééditée, Paris, 1981. Version anglaise, 1981. – *Alphabeto christiano. Che insegna la vera via d'acquistare il lume dello Spirito Santo*, Venise, 1545 ; en appendice, un bref écrit : *In che maniera il cristiano ha de studiare nel suo proprio libro.* Écrit vers 1536 et traduit en italien par M.A. Magno. Réimpression, Bari, 1938. Versions anglaise, 1861, et espagnole, Buenos Aires, 1948.

Le cento e dieci divine Considerazioni del S. Giovanni Valdesso : nelle quali si ragiona delle cose più utili, più necessarie, et più perfette della Christiana professione, Bâle, 1550. Écrit en 1539-1541, ce livre est édité par Celio S. Curione. Un texte en espagnol (ms Vatican, Lat. 12921, f. 216-340) est édité par J.I. Tellechea Idígoras, *Las ciento y diez divinas consideraciones*, Salamanque, 1975. Un autre l'a été par E. Boehmer, *Trataditos de J. de V.*, Bonn, 1880. Réimpression en 1944 par E. Cione. Versions française (Lyon, 1558, etc.), anglaise (Oxford, 1638), hollandaise (1865), allemande (1870), castillane (1855) par Usoz, dans la collection « Reformistas antiguos españoles ». – *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino da fanciullezza i figliuoli dei christiani delle cose della religione* (Rome ?, 1545 ?). Appelé aussi *Latte spirituale* (Bâle, 1549), c'est un petit traité de catéchèse. Il a été traduit en huit langues.

Comentario ó declaración breve y compendiosa sobre la epistola de S. Paulo Apóstol a los Romanos, muy saludable para todo Cristiano. Compuesto por Juan Valdesio ... (Venise, 1556). – *Comentario ó declaración familiar y compendiosa sobre la primera epistola de San Paulo a los Corinthios, muy util para todos los amadores de la piedad cristiana. Compuesto por Juan VV.* (Venise, 1557). Ces commentaires ont été écrits vers 1538-1539. Le lieu d'impression est faux ; ils ont dû être imprimés à Genève, par Jean Crespin. En 1856, Usoz a réimprimé les deux commentaires. Version anglaise (1883).

Sul principio della dottrina cristiana. Cinque trattatelli (éd. romaine, 1545). Rééd. par E. Boehmer (1870), qui les présente comme étant de Valdés ; il n'est pas sûr que les cinq traités soient de Valdés. – *Diálogo de la Lengua* (Madrid, 1737). Éd. critique par J.F. Montesinos (1928). Version anglaise (1927). – *El salterio traducido del hebreo en romance castellano por Juan de Valdés, ahora por primera vez impreso* (éd. E. Boehmer, Bonn, 1880). – *Comentario á los Salmos*, écrit vers 1537 ; éd. E. Boehmer dans *Revista cristiana* (Madrid, 1882-1884) ; éd. M. Carrasco (Madrid, 1885). Version anglaise (1894). – *El Evangelio según S. Mateo declarado por Juan de Valdés. Ahora por primera vez publicado* (éd. E. Boehmer, Madrid, 1880). C'est un des derniers écrits de Valdés. Version anglaise (1882). – *Trataditos* (éd. E. Boehmer, Bonn, 1880), rassemblent 39 *Consideraciones* dans le texte original castillan et 7 lettres ou petits traités. Version anglaise (1882). – *Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga* (éd. José F. Montesinos, Madrid, 1931). – *Lettere inedite di Juan de Valdés al segretario di Stato Cobos* (Bari, 1938), éd. par B. Croce comme 2e appendice à l'*Alfabeto*. – *Nuevos testos valdesianos* (Vitoria, 1967), éd. par J.L. Tellechea Idígoras.

Écrits perdus : d'après Carnesecchi dans le Procès inquisitorial, Valdés écrivit des commentaires sur toutes les Épîtres de saint Paul, excepté *Hébreux*.

3. Doctrine spirituelle. – Nous présentons les idées et les attitudes centrales et caractéristiques de la pensée religieuse de Valdés et de son comportement spirituel. Certaines apparaissent déjà clairement dans son premier livre, le *Diálogo de doctrina cristiana*.

1° *Le chrétien et son « vœu » d'imiter le Christ et d'être parfait.* – Valdés se présente comme un chrétien soucieux de vivre et d'enseigner un christianisme authentique, intérieur, imprégné de la liberté évangélique, avec une aspiration continuelle à la perfection. A cette perfection, nous sommes tenus par notre baptême, par lequel nous faisons *vœu* d'imiter le Christ et promettons d'« être parfaits dans l'Ordre de Jésus Christ » (*Diálogo*, 7). Même les vœux religieux sont soumis à ce vœu baptismal (*ibid.* ; *Alfabeto*, 35). Cette perfection est décrite avec des exigences radicales. Elle n'implique pas seulement des comportements moraux extérieurs – « vivre en chrétiens » –, mais aussi et surtout des attitudes et des mouvements de l'homme intérieur (*Alfabeto*, 53-53 ; *Diálogo*, 21). Celui qui atteint ce but est « homme spirituel », il goûte et sent les choses spirituelles ; il se délecte et se repose en elles, et ne fait aucun cas des choses corporelles et extérieures (*Gal.* 5 ; *Rom.* 10), au contraire il les méprise comme inférieures ; enfin il met en Dieu tout son amour et le maintient vivant, il conserve la grâce de l'Esprit Saint, qu'il soit célibataire, marié, clerc ou religieux (*Diálogo*, 33).

2° *La Loi et le « beneficio » du Christ.* – Valdés souligne que l'homme est incapable d'acquérir la régénération et la perfection chrétiennes par ses propres forces à cause de sa dépravation naturelle et acquise après avoir perdu l'image de Dieu d'après laquelle il fut créé (*Diálogo*, 9 ; 1 *Cons.*, 2). Prendre conscience de cette incapacité et de cette misère est le premier pas sur la voie de la justification. C'est là le « rôle de la Loi ». Elle montre le bien qu'il faut faire. Et bien qu'elle ne donne pas les forces pour l'exécuter, elle nous donne de connaître notre misère, notre péché et nos mauvaises inclinations, nous portant ainsi à l'humilité et surtout nous encourageant à nous confier

entièrement dans la miséricorde du Seigneur et en sa faveur et grâce (*Diálogo*, 36-37 ; 19 ; *Alfabeto*, 22 ; 8 *Cons.*, 22 ; *Romains*, 46 ; *Psaumes*, 16).

Tous les attributs de Dieu sont pour Valdés les fondements de la confiance du chrétien, mais par-dessus tout celui-ci la base sur l'œuvre du Christ, sa Passion et sa Rédemption (*Diálogo*, 21). Le concept avec lequel Valdés exprime souvent la réalité de la rédemption dans les écrits de la période italienne, est celui de *beneficio*. C'est une idée centrale dans sa doctrine : il faut croire, accepter, reconnaître le « *beneficio de Christo* » (*Alfabeto*, 65 ; *Consideraciones* 13 ; 38 ; 109).

3° *Justification et régénération par la foi vive.* – La justification radicale de l'humanité par le Christ est appropriée pour le chrétien par sa conversion personnelle, en un processus dans lequel, réconcilié avec Dieu par le Christ, de fils de la colère il renaît fils de Dieu (106 *Cons.*, 417), avec le droit de recevoir la vie éternelle dont il hérite par grâce (34 *Cons.*, 106), étant régénéré par l'action et sous la conduite de l'Esprit Saint (3 *Cons.*, 5 ; 97 *Cons.*, 356).

Trois attitudes de l'homme intérieur, celles de croire, espérer, aimer, le font participer à l'œuvre du Christ et l'unissent à Dieu. Les trois vertus théologales sont le véritable pivot de la vie chrétienne (*Diálogo*, 51) ; en elles consiste le *negocio cristiano* (17 *Cons.*, 49). Les trois sont sœurs et unies de telle manière que « el que perfectamente tuviera la una, las tendrá todas tres » (*Diálogo*, 52 ; 1 *Cor.* 251).

L'union de ces vertus vient de la vitalité de la foi (*Diálogo*, 55). Non de la foi simple croyance, qui est une foi morte parce qu'elle est sans charité : foi des mauvais chrétiens et des démons (*Diálogo*, 54 ; *Alfabeto*, 49, 79), mais de la foi qui croit avec confiance. Celle-ci est appelée foi *vive* dans le *Diálogo* et l'*Alfabeto*, signalant ainsi son impulsion vivifiante et *inspirée*, connotant sa source, l'Esprit Saint (48 *Cons.*, 53,160). Dans le *Diálogo*, la vitalité de la foi est soulignée par rapport à la sanctification ; dans le reste des écrits, elle est mise en relation avec la justification et le salut, en conformité avec le problème qui, à cette époque, occupait les esprits dans plusieurs milieux religieux en Italie.

La justification par la foi, sur laquelle il insiste, cela veut dire accepter dans la foi que notre justification soit la justice du Christ. Il nous est difficile de l'accepter, alors qu'« en nous vit Moïse, c'est-à-dire l'intention de nous justifier par nos propres œuvres » (*Psaumes*, 63). Les œuvres de l'homme ne comptent ni comme mérite ni comme condition du Salut. Sont-elles inutiles ? Valdés répond que la foi « inspirée », la foi qui justifie, est nécessairement accompagnée des œuvres ; la foi sans les œuvres « no es inspirada ni revelada sino enseñada y relatada », et c'est pourquoi elle n'est pas justifiante (110 *Cons.*, 425 ; *Matthieu*, 137, 145, 375 ; *Rom.* 81). Il déclare au sujet de la lecture de la Bible : « Ainsi est dangereuse la lecture des évangiles mal compris, en sorte qu'un homme prétende être juste et ainsi arriver au salut et à la vie éternelle par ses œuvres, en négligeant la foi ; de même est dangereuse la lecture des épîtres (de saint Paul) mal comprises qui fait qu'un autre homme prétend être juste et ainsi obtenir le salut et la vie éternelle par la foi, négligeant les œuvres bonnes » (*Matthieu*, 3).

Valdés affirme qu'il existe une pareille relation entre les œuvres et la vie éternelle. Si l'on se place au point de vue du mérite, le Christ l'a déjà méritée ; cependant on peut dire, à l'exemple de la Sainte Écriture, qu'elle est donnée comme récompense et rémunération des œuvres bonnes, qui naissent de la filiation reçue gratuitement par ceux qui sont régénérés (98 *Cons.*, 360 ; *Cor.* 56). Celle-ci crée une atmosphère spirituelle dans la vie du régénéré : celle d'un amour toujours plus pur et d'un optimisme certain, au lieu de la peur (*Alfabeto*, 123-125 ; 98 *Cons.*, 363). Ainsi on parvient à la liberté des enfants de Dieu : « nous sommes beaucoup plus soumis et plus obéissants à Dieu, non comme des esclaves, mais comme des hommes libres, non comme des mercenaires, mais comme des fils, et c'est en cela que consiste la liberté chrétienne » (*Alfabeto*, 123 ; 36 *Cons.*, 112).

4° *L'Esprit Saint et la vie chrétienne comme expérience de la foi.* – L'action de l'Esprit Saint occupe une place centrale dans la doctrine de Valdés (54 *Cons.*, 186 ; 97 *Cons.*, 356). L'Esprit est lumière qui illumine. La philosophie humaine, la prudence humaine, la raison naturelle qui dans l'état présent est blessée par le péché, ne suffisent pas pour donner une connaissance de salut (106 *Cons.*, 392 ; *passim*). Il y faut l'illumination de l'Esprit. Il en est de même de l'Écriture Sainte ; pour que sa lecture soit la voie d'une connaissance de Dieu en Christ, cette illumination est nécessaire (*Cons.* 33-35, *passim*).

Nous avons ici une des caractéristiques de Valdés : l'illumination intérieure est source de nouvelles lumières et de nouveaux sentiments (*Rom.*, XVII). Marcher spirituellement avec la seule lumière naturelle, c'est aller à l'aveuglette ; avec la seule lumière de l'Écriture, c'est aller comme avec une chandelle ; en étant illuminé par l'Esprit de Dieu, c'est marcher sous le soleil (46 *Cons.*, 146-149 ; 63 *Cons.*, 210-216). Le chrétien doit étudier en « su propio libro », en son intérieur, là où est l'Esprit Saint (cf. *Cons.* 12 ; 54 ; 58). Sa foi, la foi vive, sera fondée dans ces illuminations et expériences (*Matthieu*, 90). D'autre part, Valdés ne conçoit pas que les « inspirations intérieures » de ce maître intérieur qu'est l'Esprit de Dieu puissent aller contre l'Écriture ; il est persuadé que « ceux qui sont pieux se servent de l'Écriture pour comparer avec elle ce que l'Esprit Saint leur enseigne » (*Psaumes*, 111). C'est la pierre de touche pour authentifier conceptions religieuses et comportements spirituels.

L'Esprit Saint est en même temps la force qui transforme et gouverne l'âme (*Alfabeto*, 96). Se laisser gouverner et diriger par l'Esprit est la marque des enfants de Dieu (*Rom.*, VIII ; 7 *Cons.*, 20). Ceux qui ne sont pas sous l'influx du Saint Esprit sont sans expérience des choses spirituelles et divines ; ils ont seulement une connaissance des choses de Dieu, acquise par la seule Écriture (*Cons.*, 58). Valdés répète souvent que la vie chrétienne « ne consiste pas en science mais en expérience » (*Psaumes*, 7 ; 55 *Cons.*, 191). L'expérience produit la certitude, qui donne fermeté et constance à la vie de foi (67 *Cons.*, 223 ; 102 *Cons.*, 375). On a une expérience des réalités de la foi quand on les possède véritablement et vitalement, et non quand on les connaît seulement (110 *Cons.*, 419-425). On les possède vitalement lorsque leurs effets apparaissent dans la personne. La paix, par exemple, est l'expérience du pardon du Christ (99 *Cons.*, 367). Elle est le fruit de l'Esprit. C'est l'Esprit Saint qui est le principe de l'expérience de foi.

5° *Contre les superstitieux, les cérémonieux et les intolérants.* – Ce n'est que dans le *Diálogo* et l'*Alfabeto* que Valdés parle ex professo des éléments

visibles de la pratique de la foi ; il le fait avec une certaine parcimonie. Dans le premier ouvrage il dénonce la superstition et la superficialité qui peuvent se cacher sous les pratiques extérieures de la religion ; dans le deuxième, il signale la manière fructueuse de recevoir les sacrements. On devine, dans les écrits suivants, son peu d'attrait pour les cérémonies. Elles mettent la discorde entre les chrétiens, quoique, ajoute Valdés, « la faute ne doit pas être imputée à la mauvaise qualité des cérémonies, mais plutôt à ceux qui se vantent d'elles » (*Cor.*, 12). Il refuse aussi bien l'intolérance que le prosélytisme. Il n'impose jamais sa pensée, pas même à sa disciple préférée, Giulia Gonzaga (*Alfabeto*, 4-6). On ne doit jamais se passionner pour les choses de la religion, « je veux dire défendre une chose et attaquer une autre avec passion, afin de ne pas être aveuglé » (105 *Cons.*, 254).

Valdés condamne toute persécution « au nom du service de Dieu » : « mi debbo guardare come dal fuoco, di perseguitare alcun uomo di qualsivoglia maniera, pretendendo servire a Dio in ció » (76 *Cons.*, 266). Est également erroné l'effort passionné pour convertir à la religion chrétienne ou porter quelqu'un à « vivir espiritual », sans se soucier que le plus intime de l'âme soit converti : « Y aquí entiendo con cuánto miramiento deben andar los hombres cuando apartan a uno de una religión a otra, o del vivir supersticioso al vivir espiritual » (*Matthieu*, 432-433). Tout cela donne aux *Considerazioni* et aux écrits de Valdés ce ton de modernité, de tolérance et de compréhension, très attirant pour certains humanistes préoccupés de religion.

6° *Sources et influence.* – 1) En Espagne, Valdés s'est ouvert à différents courants de pensée religieuse et spirituelle plus ou moins traditionnels ou dissidents. Il s'est senti en harmonie avec les aspirations des *alumbrados*, sous la forme des *dejados* de Pedro Ruiz de Alcaraz, il les a compris et en un certain sens il a été initié à leur style de religiosité. C'est ce que laissent entendre deux témoins du procès inquisitorial qui s'ouvre contre Alcaraz en 1525 : le prêtre Francisco de Acevedo et la femme d'Alcaraz (cf. DS, t. 4, col. 1161-62). Dans sa doctrine, il y a aussi des affinités avec un autre courant d'*alumbrados* qui, assidu à la lecture de saint Paul, insistait sur le christianisme « intérieur » ; une de ses interprètes était María de Cazalla, dans la maison de laquelle on lisait avec goût le *Diálogo*.

Valdés doit aussi beaucoup à Érasme. Son influence est très nette dans le *Diálogo*, qui s'inspire de l'*Enchiridion* et de l'*Inquisitio de fide*, mais elle est beaucoup moins évidente dans les écrits de la période italienne.

Des parallèles entre des textes du *Diálogo*, et des passages de Luther provenant de ses *Decem praecepta* (1518) et de son *Explanatio dominicae orationis* (1520) montrent l'influence de Luther sur la pensée et les formulations doctrinales de Valdés, et surtout elles invalident la thèse que le valdésianisme serait un mouvement réformiste espagnol autonome, issu de Valdés (et d'Alcaraz).

Passant en Italie, Valdés y trouve une effervescence religieuse caractérisée par des aspirations de réforme, le désir de participer aux mérites du Christ par la justification, par la foi et par la participation au « beneficio de Cristo ». Il est certain que l'influence fut réciproque : Valdés fut stimulé dans son évolution doctrinale et spirituelle par les idées et les préoccupations de « spirituels » comme M. Flaminio, dont le cheminement évangélique était en lien avec des groupes de Vérone et de Venise. Et dans certains cas Valdés a eu aussi une influence sur ces groupes.

Valdés a assimilé ces influences et d'autres encore d'une manière personnelle. Il y fut aidé par l'étude assidue de l'Écriture, surtout saint Paul, la réflexion personnelle et sa conviction que les idées et opinions qu'on lit dans les livres ou sont proposées par d'autres doivent passer par le filtre de la « propria experiencia ». Même lorsqu'il utilise des formules d'autres auteurs – ou les traduit en castillan – pour exprimer ses idées, il le fait avec beaucoup de liberté, se permettant de petites additions ou omissions qui sont significatives ; elles expriment une modalité personnelle de sa position ou, en certains cas, servent à prendre de la distance par rapport à des points de vue qui peuvent paraître hétérodoxes. Il faut se rappeler que Valdés a suivi et vécu les problèmes religieux durant vingt ans (1521-1541), dans un temps où bien des personnes en vue dans l'Église catholique ne considéraient pas comme hérétique le fait de lire des écrits des « réformateurs » et, par exemple dans la polémique sur la justification, conseillaient de se montrer prudent en rejetant des conclusions fausses de Luther, afin de ne pas nier leur part de vérité. Ceci explique que Valdés, qui apparemment vivait une vie normale de chrétien et ne s'excusait même pas d'écouter de vains prédicateurs (*Alfabeto*, 106), n'ait pas donné durant sa vie l'occasion d'être suspecté sur son orthodoxie. Il n'existe pas de preuves pour affirmer que ceci ait été dû à une attitude de prudente soumission. Ses amis spirituels les plus intimes ne le jugeaient pas ainsi. D'un autre côté, l'attitude décidément anti-réformiste de Rome, qui obligea plus tard certains à choisir entre l'exil et le *nicodemismo* (la clandestinité), ne devint évidente qu'après la mort de Valdés.

2) En Espagne, l'*influence* de Valdés fut très modérée. Les suspicions que provoqua le *Diálogo* dans les cercles proches de l'Inquisition et le fait que son nom ait paru dans les procès contre des *alumbrados* et contre les érasmiens furent des obstacles à sa diffusion. Très probablement, il fut utilisé par Constantino Ponce de León (DS, t. 12, col. 1914-15) dans ses livres qui eurent une certaine diffusion, avant la dure intervention de l'Inquisition en 1557-1559. Les écrits italiens parvinrent à un petit nombre de personnes, et leur diffusion fut empêchée par l'action inquisitoriale.

En Italie, l'influence de Valdés paraît indubitable en certains domaines de ce qu'on appelle l'*évangélisme italien* prétridentin. Son enseignement direct a influencé des personnes comme Flaminio et Carnesecchi, qui furent parmi les animateurs du cercle de Viterbe réuni autour de Reginald Pole (1541-1542). L'influence de Valdés paraît certaine dans *Il Beneficio de Cristo*, écrit par Benedetto di Mantova vers 1540 (cf. DS, t. 7, col. 2239). Après sa publication en 1543, cet opuscule fut le véhicule de la spiritualité du *beneficio de Cristo* et de la justification par la foi. On peut le considérer comme exprimant la doctrine valdésienne, au moins sur ces points-là. On trouve des résonances de cette spiritualité dans les interventions de différents Pères du concile de Trente, lors les sessions consacrées au péché originel et à la justification, en 1546-1547.

L'intérêt que suscita la publication, en 1543-1546, de l'*Alfabeto* et d'autres petits traités, chez des personnes sincères portées à adopter la doctrine de la justification par la foi, comme aussi à demeurer dans l'Église catholique, a fait penser à certains chercheurs qu'un secteur de l'évangélisme italien voyait dans les écrits de Valdés une possibilité de rencontre entre les thèses et attitudes catholiques et luthériennes, et par là une proposition valide pour éviter la rupture. Quelle que fut l'espérance ou l'utopie de ce sentiment, elle se dissipa vite. Comme théologie, la doctrine valdésienne dans ses lignes essentielles trouve son terme, dans les cercles catholiques, avec le Décret tridentin sur la justification du 13 janvier 1547.

L'influence de Valdés à travers ses amis, Flaminio mort en 1550 et Giulia Gonzaga en 1561, tous deux catholiques, fut brutalement arrêtée avec la mort, ordonnée par l'Inquisition le 1er octobre 1567, de son disciple Pietro Carnesecchi. Celui-ci confessa être disciple de Valdés, affirmant en même temps que Valdés n'avait pas défendu la thèse de la « justification par la foi *seule* », dans le sens que les juges lui attribuaient. Cette défense de l'orthodoxie de Valdés ne sauva pas son fidèle ami d'une condamnation pour hérésie et confirma l'idée que Valdés aurait été un maître d'hérésie. Cette conviction se réaffirmera lorsque certains le rendront responsable de l'hérésie et de la fuite d'Ochino et de Vermigli (cf. DS, t. 11, col. 576).

Quant aux livres imprimés, l'*Alfabeto* et deux petits traités circulent librement en Italie de 1545 à 1549, jusqu'à ce qu'ils apparaissent dans l'*Index* publié par G. della Casa. Les autres écrits sont publiés à partir de 1550 à Genève, par des personnes qui s'y étaient réfugiées par crainte de l'Inquisition. Ceci accélérera le processus de condamnation de tous les écrits de Valdés comme hérétiques, et fermera la porte à son influence chez les catholiques ; de fait, le nom de Juan de Valdés paraît parmi ceux des auteurs dont tous les livres sont interdits dans les *Index* de Paul IV (1559), Pie IV (1564) et Sixte V (1590). C'était une interdiction logique selon les critères qui dirigeaient alors la confection de l'*Index*. Le nom et les écrits de Valdés disparaissent de l'*Index* de Clément VIII.

Les écrits publiés à Genève par des réformés furent favorablement accueillis par ceux qui venaient de l'évangélisme italien. Par ailleurs, la réponse de Calvin, et partiellement celle de Th. de Bèze, furent négatives : ils condamnèrent les *Considerazioni*.

Bibliographie sélective. – La plus récente et la meilleure bibliographie sur les œuvres éditées et manuscrites de Valdés, sur les textes contemporains et sur les études le concernant, est celle de la *Bibliotheca dissidentium*, t. 9, Baden-Baden et Bouxwiller, 1988, p. 111-95.

B.B. Wiffen, *Life and Writings of Juan de Valdés, otherwise Valdesso, Spanish Reformer in the Sixteenth Century*, Londres, 1865. – E. Stern, *Alfonso et Juan de Valdés*, Strasbourg, 1869. – *Estratto dal Processo di Pietro Carnesecchi*, éd. G. Manzoni, dans *Miscellanea di storia italiana*, t. 10, 1870, p. 187-573. – M. Carrasco, *Alfonso et Juan de Valdés, leur vie et leurs écrits religieux. Étude historique*, Genève, 1880. – E. Boehmer, *The lives of the Twin Brothers Juan and Alfonso de Valdés*, Londres, 1882. – A. Agostini, *Pietro Carnesecchi e il movimento valdesiano*, Florence, 1899. – M. Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcareño del siglo XVI* dans *Revista de Archivos, Bibliotecas y museos*, t. 7, 1903, p. 1-16, 126-37. – J. Heep, *Juan de Valdés, seine Religion, sein Werden, seine Bedeutung*, Leipzig, 1909. – M. Bataillon, *Introduction au Diálogo de doctrina cristiana*, Coimbra, 1925 (rééd. Paris, 1981). – E. Cione, *Juan de Valdés, la sua vita et il suo pensiero religioso con una completa bibliografia delle opere del Valdés e degli altri scritti intorno a lui*, Bari, 1938 ; 2e éd. Naples, 1963 (bibliographie abondante).

J. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition : The Case of Juan de Valdés*, Albuquerque, 1950. – Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés (1498?-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Rome, 1957 (bibl. abondante). – D. Ricart, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, Mexico, 1958. – M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2e éd. Mexico-Buenos Aires, 1966. – J.J. Tellechea Idígoras, *Las « Divinas Consideraciones » de Juan de Valdés. Un manuscrito desconocido y nuevos textos valdesianos*, dans *Scriptorium Victoriense*, 1967, p. 302-44. – J.N. Bakhuizen van den Brink, *Juan de Valdés, réformateur en Espagne et en Italie (1529-1541)*, Genève, 1967. – J.C. Nieto, *Juan de Valdés and the origin of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, 1970. – Benedetto da Mantova, *Il beneficio de Cristo, con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, Florence, 1972. – T. Bozza, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia, I. Il « Beneficio di Cristo »*, Rome, 1976 ; *Scritti pseudovaldesiani*, dans *Critica Storica*, t. 18, 1981, p. 360-418.

D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, 3e éd., Florence, 1978. – J.C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de le reforma en España y Italia*, Mexico, 1979 (traduction de la publication anglaise de 1970, avec de nombreuses additions et cinq études en appendice ; bibliogr. abondante). – A. Márquez, *Los alumbrados*, 2e éd., Madrid, 1980. – A. Pastore, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milan, 1981. – C. Gonnet, *Cose vecchie e cose nuove : il « Beneficio di Cristo » tra Valdesianismo, Luteranismo, Calvinismo, Pelagianesimo e Nicodemismo*, dans *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, t. 17, 1981, p. 461-78. – C. Gilly, *Juan de Valdés. Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem « Diálogo de doctrina »*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 73, 1983, p. 257-305 (développement de l'article publié en espagnol dans *Miscelánea de Estudios Hispánicos*, Montserrat, 1982, p. 85-106).

A.M. Melquiades, *Los alumbrados de Toledo según el proceso de Maria de Cazalla (1532-1534)*, dans *Cuadernos de Investigación Histórica*, t. 8, 1984, p. 63-81. – M. Firpo, *Juan de Valdés e l'evangelismo italiano. Appunti e problemi di una ricerca in corso*, dans *Studi Storici*, t. 26, 1985, p. 257-305. – C. Ossola, *Introduzione storica a Juan de Valdés*, dans l'éd. de l'*Evangelio di San Mateo*, Rome, 1985, p. 11-93. – C. Firpo, *Valdesianismo ed evangelismo italiano : alle origini dell'« ecclesia Viterbiensis » (1541)*, dans *Schifanoia*, 1986, t. 1, p. 152-68. – A. Aubert, *Valdesianismo ed evangelismo italiano. Alcuni studi recenti*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 41, 1987, p. 152-75. – O. Wolfgang, *Juan de Valdés und die Reformation in Spanien im 16. Jahrhundert*, Francfort, 1988. – A. Pérez-Romero, *Juan de Valdés and Sixteenth-Century Spannish Religious Thought as Expressed in the Religious Literature in Castillan*, Thèse, Toronto, 1988. – M. Firpo, *Tra alumbradismo e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Florence, Olschki (à paraître).

Domingo Angel FERNÁNDEZ.

VALDIVIA (DIEGO PÉREZ DE), prêtre, † 1589. Voir PÉREZ DE VALDIVIA, DS, t. 12, col. 1068-72.

VALDIVIELSO (JOSEPH DE), prêtre, 1560-1638. – Poète et auteur dramatique, José de Valdivielso est l'une des principales figures de la littérature baroque espagnole ; plus que sa fécondité, ce qui nous intéresse ici s'est le caractère religieux de son œuvre. Sa vie n'a pas fait l'objet d'études suffisantes, ni son œuvre d'une édition complète.

A l'aide de ses écrits, des approbations et censures de ses contemporains, on peut reconstruire un schéma de son existence. Né à Tolède vers 1560, il s'engagea dans la cléricature et ses études furent couronnées par un doctorat ; lui-même et ses amis l'appellent *Maestro*. Mais on ignore les dates et les lieux de son *cursus* académique. En tout cas, son œuvre montre une saine théologie, une bonne connaissance de la Bible, une érudition patristique et littéraire qui supposent la fréquentation de l'université et le souci de continuer à se cultiver.

De ses ministères sacerdotaux on ne connaît que ceux-ci : il est curé de la paroisse de San Torcaz à Madrid, puis en 1597 il devient chapelain à la cathédrale de Tolède. A partir de 1604 (peut-être auparavant), il entre au service de Bernardo de Rojas y Sandoval, archevêque de Tolède, comme chapelain ; en 1618 il continue le même office auprès du successeur de l'archevêque, le cardinal infant Fernando d'Autriche. Dans les premières années du 17e siècle, certainement à partir de 1612, il partage ses activités entre Tolède et Madrid ; dans cette dernière ville il s'occupe en particulier de l'édition de ses œuvres ; en 1635 il assiste Lope de Vega à son lit de mort ; il fait son testament le 27 avril 1636, faisant du libraire Andrés Pérez son exécuteur testamentaire. Valdivielso mourut à Madrid le 12 juin 1638 et fut enterré dans l'église paroissiale de San Sebastián.

Les relations littéraires de notre auteur sont les grands noms de la littérature espagnole du temps : les frères Argensola, Calderón de la Barca, Gabriel Bocángel, Cervantes, Vicente Espinel, Pedro de Medina, Bartolomé E. de Medinilla, Pérez Montalbán et surtout Lope de Vega. Notons qu'il donna son approbation à la seconde partie du *Don Quijote* en 1615.

Parmi ses nombreuses œuvres, nous nous arrêtons aux principales par le volume et l'intérêt. – 1604 : *Vida, excelencias y muerte del Glorioso Patriarca y Esposo de Nuestra Señora San José* (Tolède) ; – 1612 : première partie du *Romancero espiritual*, repris et enrichi en 1648 sous le titre de *Romancero espiritual en gracia de los Esclavos del Santísimo Sacramento para cantar cuando se muestra descubierto* (Madrid) ; on y trouve de nombreux poèmes sur l'Eucharistie, Marie et Joseph ; de nombreuses éditions au 17e siècle prouvent le succès de l'ouvrage.

1616 : à l'occasion de l'inauguration, le 30 octobre, de la chapelle de la « Virgen del Sagrario », Valdivielso compose *Sagrario de Toledo, Poema heroyco*, et deux « autos sacramentales », *Auto de la descensión de Nuestra Señora del Sagrario después de haber estado escondida, Auto de la descensión de Nuestra Señora a dar la casulla a San Ildefonso.*

1622 : *Doce autos sacramentales y dos comedias divinas.* Parmi les titres de ces œuvres, certains sont très proches de ceux d'œuvres d'autres auteurs ; ainsi *El villano en su rincón*, identique à un titre de comédie de Lope de Vega ; ou *El nacimiento de lo mejor* qui paraphrase *La Madre de lo mejor*, autre pièce du même auteur ; *Psiquis y Cupido* est un titre de Calderón ; etc. – 1623 : *Exposición parafrástica del Psalterio y de los Cánticos del Breviario ;* – 1630 : *Elogios al Santísimo Sacramento, a la Cruz Santísima y a la Purísima Virgen María, Madre Nuestra.*

Valdivielso est, en son temps, un bel exemple de la symbiose que la littérature baroque espagnole réalise entre la vie de l'homme et le culte chrétien ; il a écrit dans différents genres, la poésie des *romances*, la poésie épique (la *Vida y excelencias de San José*, qui est la plus étendue de ses œuvres : 24 chants, plus de dix-huit mille vers), la comédie et les « autos sacramentales ». Il écrit à une époque où les formes évoluent. L'archaïsme des jeux médiévaux arrive à maturité avec les « autos sacramentales » de Calderón et les siens qui montrent variété et imagination dans le choix des allégories, richesse et profondeur des sentiments, une intense piété. Valdivielso revient cependant, avec une fréquence étonnante, sur les mêmes thèmes : l'immaculée conception, saint Joseph (sur la fortune littéraire de saint Joseph avant et après Valdivielso, voir l'étude, citée *infra*, de L.M. Herrán).

Valdivielso n'est pas un auteur spirituel au sens précis de l'expression ; c'est un auteur qui est habité par les questions religieuses de l'homme de son temps dans l'Espagne d'alors et qui apporte les réponses données telles qu'il les reçoit : l'appel constant à la conversion personnelle, la pratique des vertus chrétiennes comme moyen pour y atteindre ou pour obtenir le salut ; celui-ci apporte avec la conversion vraie un savoir supérieur et sans pareil ; celui qui ne se sauve pas ne connaît rien. Mais la sécurité risque d'être illusoire ; elle est toujours menacée par le scepticisme et le relâchement.

En particulier dans les « autos sacramentales », le recours à l'allégorie donne un corps aux symboles, non sans tomber dans le défaut de gommer les caractères personnels. Ainsi l'homme n'est qu'un pèlerin pécheur en constant combat contre ses passions et le mal ; la liste des personnages tend à devenir immuable : la Vérité, l'Amitié, l'Innocence et les autres vertus, les vices capitaux, le démon, le plaisir... Quoi qu'il en soit, Valdivielso fut un auteur très religieux à la piété profonde ; il suffit pour s'en persuader de lire comment il dépeint l'âme épouse du Christ dans la scène 23 de son *Hospital de los locos* (éd. dans BAE, t. 29, p. 622).

C. Pérez Pastor, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887 ; *Bibliografía madrileña*, Madrid, 1907.

Éd. partielle des œuvres dans *Biblioteca de Autores españoles* = BAE, t. 29, 1854, et t. 58, 1864 (on y trouve la *Vida... de San Joseph* et une sélection des « autos sacramentales »).

J. Hurtado y González Palencia, *Historia de la Literatura española*, Madrid, 1953. – F. Pierce, *La poesía épica del siglo de Oro*, Madrid, 1960. – F. Ramón, *Historia del teatro español desde sus orígenes hasta mil novecientos*, Madrid, 1966. – L.M. Herrán, *El « Maestro » J. de V. y su poema « Vida, excelencias y muerte del... San Josef »*, dans *Estudios Josefinos*, t. 35, 1981, p. 421-88.

Dicc. de España, col. 2686-87. – DS, t. 4, col. 1130 ; t. 15, col. 375-76 (art. *Théâtre*, en Espagne).

Alberto Pacho.

VALDORY (Claude), jésuite, 1601-1681. – Né à Rouen le 2 août 1601, Cl. Valdory entra dans la Compagnie de Jésus en 1620 et enseigna d'abord les humanités. Pendant une vingtaine d'années il poursuivit une carrière féconde dans les missions intérieures, avec Pontoise comme centre de rayonnement. Mais son apostolat pouvait s'étendre au loin, comme lorsqu'en 1654, lors d'une campagne avec les armées du Roi, à la Bassée (Flandre), il convertit vingt hérétiques. Directeur de la confrérie de la Bonne mort

qu'il avait fondée à Pontoise, il publia *La sainte mort du chrétien* (Paris, 1672, 149 p.), qui fut traduite en italien et en allemand en 1675. Il mourut à Pontoise le 4 juillet 1681.

Son ouvrage qui intéresse la spiritualité est *Le saint esclavage de la Croix de Jésus* (Paris, 1657 ; 2e éd. augmentée, 1688, 447 p. L'addition est la reprise, p. 429-40, d'un opuscule publié par Valdory en 1656 : *La manière d'adorer la Croix chaque vendredi, à l'exemple de saint Louis*).

Citant en exergue de la préface *Phil.* 2,8 (« Il s'est anéanti en prenant la forme d'un esclave »), mais sans se référer directement à *Rom.* 6.17-22, Valdory affirme d'emblée que « l'esclave de la sainte Croix de Jésus est esclave et libre tout ensemble »... « L'esclavage de la Croix de Jésus est une divine franchise. Au contraire, la liberté prétendue des pécheurs qui fuient les chaînes de la très sainte Croix est une honteuse servitude ».

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première traite de la *Solidité de la dévotion à Jésus-Christ crucifié* (p. 1-241). « Ce mot d'esclavage signifie une plus grande perfection que la seule soumission aux volontés de Dieu... un ardent désir d'accomplir la volonté de Dieu dans les choses les plus humiliantes et les plus contraires à l'amour propre... pour nous rendre parfaitement semblables à Jésus-Christ crucifié » (p. 16-18). On est proche du « troisième degré d'humilité » de saint Ignace.

Les chapitres suivants s'efforcent de démontrer que « l'esclavage de la Croix, c'est le Royaume de Dieu », des trois Personnes divines (p. 22-56), et que c'est aussi « la marque la plus certaine de notre prédestination ». Ensuite, après avoir évoqué les exemples de Jésus crucifié, de sa mère Marie et des saints, Valdory expose (p. 196-221), dans une synthèse suggestive qui s'inspire de la finale de *Rom.* 8, la profondeur (humilité), la largeur (générosité), la longueur (patience) et la hauteur (zèle de la gloire de Dieu) de la « Croix intérieure » des vrais disciples du Christ. Enfin, sans les nommer, il transpose les « trois degrés d'humilité » des *Exercices spirituels*, sous le titre « Trois degrés de l'esclavage de la sainte Croix » : garder tous les commandements, ne commettre aucune offense vénielle, accomplir toutes les saintes volontés, même de conseil, à l'exemple de Jésus crucifié (p. 222-241).

La 2e partie donne un *Exercice de trois jours pour entrer dans l'esclavage de la sainte Croix* (p. 242-352). La table des matières suffit à montrer que Valdory, sans s'y référer, suit le schéma des *Exercices* : mort, jugement, enfer, paradis, « deux éternités » (transposition des « Deux étendards »), salut par l'amour du Christ, sa Passion qui nous fait « entrer dans l'esclavage de la sainte Croix ». En conclusion, il invite à « s'offrir et consacrer à Jésus crucifié », par une oraison qu'on prononcerait tout en prenant et baisant un petit crucifix qu'on portera désormais sur soi.

La 3e partie expose les *Devoirs des esclaves de la sainte-Croix* (p. 353-428) : les actes d'honneur et d'amour dûs à Jésus crucifié, et l'imitation de Jésus crucifié. Enfin, après avoir repris l'opuscule sur *La manière d'adorer la croix... (supra)*, Valdory conclut par « Les Heures de la Passion » pour le bréviaire.

Cet ouvrage, d'une composition pédagogique et d'un style chaleureux, mérite d'être tiré de l'oubli : parmi les livres traitant de l'esclavage ou la servitude, il manifeste une réelle originalité. François de Sales ne mentionne qu'en passant l'esclavage envers Dieu ; l'esclavage marial a son orientation bien marquée, de même que le vœu de servitude bérullien et ce qu'il a inspiré à de nombreux auteurs spirituels jusqu'à Grignion de Montfort (cf. art. *Servitude*, DS, t. 15, col. 730-45). Quant à « l'esclavage de la croix », les expressions en semblent assez rares aux 16e et 17e siècles ; citons cependant Thérèse d'Avila : « Il faut se faire esclave de Dieu et, comme tel, porter la marque de sa croix » (*Moradas* VII, c. 4). Valdory semble être le premier à consacrer un ouvrage entier à l'esclavage à la croix de Jésus.

Signe de son indépendance à l'égard de l'esclavage marial, il n'y fait aucune allusion lorsqu'il propose l'exemple de l'obéissance de Marie envers Dieu (p. 112-16). Quant au maître-livre du dominicain L. Chardon, *La Croix de Jésus* (Paris, 1647), il semble bien n'employer nulle part les mots de servitude ou d'esclavage ; son optique est très différente, tout comme celle de *L'Ouverture intérieure du Royaume de l'Agneau occis dans nos cœurs* (Paris, 1660), de Jean Aumont, le vigneron de Montmorency.

Quant à la doctrine, elle est fort équilibrée et semble assez proche de celle de Fr. Nepveu († 1704 ; DS, t. 11, col. 118-21). L'insistance de Valdory dans sa préface sur la liberté intérieure du véritable esclave se situe dans une ligne très sûre : Comme le dit Bossuet, « La vraie liberté consiste à dépendre de Dieu » (*2e Sermon pour la Purification*, 1er point) ; récemment Jean-Paul II affirmait : « Ne pas être libre par amour... devient une affirmation de liberté intérieure... En ce sens l'esclavage exprime la plénitude de la liberté » (Homélie au sanctuaire de Jasna Gora, 4 juin 1979). Valdory sait transposer avec aisance les thèmes des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola et, sans parler de vœu, se contente d'inviter au culte et à l'imitation de Jésus Crucifié avec une ferveur qui ne dégénère pas en sentimentalisme.

Sommervogel, t. 8, col. 382-83. – *Les établissements des Jésuites en France*, éd. par H. Delattre, Enghien, t. 4, 1956, col. 209.

Paul Duclos.

1. VALENSIN (Albert), jésuite, 1873-1944. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. VIE. – Né le 21 octobre 1873, à Marseille, de Félix, juif italien émigré en france, naturalisé seulement en 1894, et de Claire Jouve, Albert Valensin, enfant « violent, entêté, ingouvernable, un peu paresseux de surcroît et médiocrement pieux », devient, grâce aux prières de sa mère, un garçon de sept ans subitement docile, puis, à dix ans, lors de sa première communion, d'une ferveur si étonnante qu'on le surnomme « le saint » (*La vie intérieure d'un jésuite...*, p. 10-11 ; sur le mode de référence à l'ouvrage, cf. bibliographie). De ces « conversions », la part de l'effort personnel n'est pas absente ; dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace qu'il lit dès 1888, les règles de tempérance, les trois puissances, le *tantum-quantum* du Fondement, significativement l'impressionnent (*Journal spirituel*, p. 40). « Ouragan domestiqué » (*La vie intérieure*, p. 23), ses choix obéissent à la grâce : en 1887, une « vision », où il entend la Vierge l'appeler par son nom, le conduit au vœu de chasteté, puis, le 4 septembre 1890, au noviciat jésuite à Saint-Léonards, près de Hastings

(Grande-Bretagne) ; « la Compagnie ... aura un saint de plus » (du provincial au P. Rosette, maître des novices, cité *ibidem*, p. 17). Après ses premiers vœux, durant son juvénat à Ghazir (Liban) de 1892 à 1893, il ajoute au « je veux être un saint » de 1888 (*Journal spirituel*, p. 40) « je veux devenir un savant » (*ibidem*, p. 51) ; et la décision, loin de dispenser de l'autre, lui inspire le vœu du plus parfait.

Professeur de troisième à Beyrouth, puis d'humanité à Mongré, la régence est une époque douloureuse : convaincu que plus de liberté impose plus de rigueur, il se tient sur ses gardes, se renferme pour mieux se protéger, s'attire une réputation de fierté ; à trop se singulariser, on indispose autrui (*La vie intérieure*, p. 57-58). Et ses supérieurs le ramènent fermement à la sainteté de la vie commune.

Après la philosophie (1900-1903) à Falkenburg (Pays-Bas), il aborde, à Cantorbéry, les études de théologie qui l'« attirent infiniment parce qu'elles parlent » de Dieu (*Journal spirituel*, p. 78). Sa vie spirituelle, à l'époque, est sous le signe de l'humilité, voire d'une « recherche avide de l'humiliation » (*La vie intérieure*, p. 85) : réponse probable au caractère alors « extraordinaire » de son oraison (*Journal spirituel*, 1905, p. 89). Ordonné prêtre le 24 août 1905, il accomplit sa troisième année de probation à Cantorbéry : de sa confession générale, l'obéissance « de jugement » ressort comme la pierre d'achoppement (*La vie intérieure*, p. 92) ; mais l'année se signale par une « absence presque totale des grâces spéciales d'oraison » (*Journal spirituel*, 1907, p. 102).

A Ore-Place, près de Hastings, il prépare ensuite un biennium (1907-1910) tout en enseignant le *De gratia* et le *De ecclesia*. Le 15 septembre 1910, il reçoit la chaire de théologie aux Facultés catholiques de Lyon ; les luttes intellectuelles contre un intégrisme enhardi par la condamnation de 1907 se déroulent pourtant sur fond d'un « sentiment profond de (la) divine présence » retrouvé (*Journal spirituel*, 1913, p. 114 ; cf. p. 114-18). Un autre adversaire, plus tenace, lui réserve une blessure plus intime : le nationalisme, exacerbé par l'*Action Française*, mobilisé ensuite par la Grande Guerre, et qui n'épargne pas la Compagnie, heurte son sens de la catholicité nourri par son ministère d'aumônier des prisonniers, sa fidélité littérale aux appels du Pape et de son Général (cf. *Journal spirituel*, p. 118-23).

A l'enseignement de la théologie retrouvé en 1919, il ajoute bientôt le ministère des retraites sacerdotales, la participation aux Semaines Sociales, à l'Action catholique, à l'Œuvre pour l'Unité chrétienne, l'étude assidue des *Exercices spirituels* : évidente dispersion ! En 1930, un choix s'impose, qui se fait en deux temps : une retraite d'élection l'amène à se prononcer « *contre* le choix exclusif des ministères sacerdotaux » (*Journal spirituel*, p. 142 ; cf. p. 141-42), puis pour l'abandon de l'enseignement, dans l'humble souci de céder la place aux plus jeunes. Sa génération, déchirée entre la Tradition qui « a des droits certains » et le Magistère qui « a des devoirs non moins certains », est devenue incapable, « sous le régime de terreur où vit la science catholique,... de comprendre toute solution libératrice, fût-elle orthodoxe. Je vois des générations se juxtaposer et qui sont étrangères l'une à l'autre. Je vois pour demain de grands conflits éclater » (*Journal spirituel*, p. 144-45 ; cf. en 1927 déjà, son jugement positif sur la jeune génération). En juillet 1930, il donne sa démission de professeur aux Facultés pour se consacrer au ministère des retraites, au Châtelard, près de Lyon (mars 1931).

L'orientation lui offre enfin la perspective missionnaire qu'il souhaite depuis le noviciat et sollicite régulièrement ; le 21 novembre 1907, il demandait son envoi au Japon (*Journal spirituel*, p. 109). Le ministère des *Exercices*, qui lui a fait parcourir la France, l'Algérie, la Suisse, le conduit en Extrême-Orient (13 novembre 1936) : Birmanie, Malaisie, Siam, Indochine, Japon, Corée, Mandchourie, Chine, « missionnaire des missionnaires » (Pie XI). Son journal de route de 1939 à 1944, entremêlé d'une relation sur les *Exercices*, a été conservé (Archives sj, Vanves). Bloqué en Syrie par la guerre, directeur de la nouvelle maison de retraites de Beyrouth, il se consacre aux communautés religieuses de Palestine et de Syrie. Il meurt subitement à Beyrouth, le 6 avril 1944.

2. Œuvres. – L'élection de 1930 suggère de distinguer la phase professorale et la phase spirituelle.

1° *Le professeur.* – Extérieurement « très calme, très imposant, un peu olympien, mais à la fois souriant et grave » (L. Cristiani, dans *Ecclesia*, p. 56), « on peut dire que, humainement, il a vécu, à l'insu de la plupart, au-dessus de ses moyens » : intrépide, audacieux, sans toujours en avoir le talent, « n'ayant aucune crainte parce qu'il n'avait aucun amour-propre » (*La vie intérieure*, p. 24).

1) *Œuvres de piété. – Une âme sacerdotale. Le Père Louis Rivet s.j. tombé pour la France à Neuville-Saint-Vaast, le 9 mai 1915* (Lyon-Paris, 1917) ; *La vie mystique dans les tranchées, Lucien Chabord, novice de la Compagnie de Jésus* (polycopié, 1917 ; éd. Loos-lez-Lille, 1917 ; Paris, 1918). – Témoignages d'amitié (Rivet, professeur de droit canonique, fut son collègue au scolasticat d'Ore-Place) plus que d'un patriotisme qu'il ne partageait guère (cf. *supra*), ces monographies dégagent, ici et là, de sources contemporaines et d'écrits personnels, une spiritualité un peu stéréotypée, sur fond d'une certaine apologétique.

2) *Œuvre philosophique et théologique.* – A en juger par leur canevas (exemplaire ronéoté, Bibliothèque sj, Chantilly), le *De gratia* (St. Beunos-Collège, 19 octobre 1908, 32 p.) et le *De ecclesia* (Ore-Place, 24 septembre – 19 octobre 1909, 32 p.) développent une théologie bonnement traditionnelle, dense et sobre, avec des échappées sur des points d'actualité (la tolérance, l'Église et le progrès), à partir de références, alors neuves, même si elles apparaissent aujourd'hui surannées.

L'article *Immanence* (*Dictionnaire Apologétique*, t. 2, col. 569-79, *Doctrine*; col. 593-612, *Examen*) suscite aussitôt, pour son inspiration blondélienne, la suspicion et sa propre protestation : l'honneur des Facultés où il enseigne est en cause (cf. son mémoire de juin 1914 au cardinal Sevin, dans Auguste Valensin, *Textes et Documents inédits*, Paris, 1961, p. 95-99), la réputation de son frère également (cf. notice suivante) ; lui-même accepte de voir sa contribution en partie supprimée et récrite par le P. de Tonquédec. S'il évite la condamnation, sa souffrance cachée est profonde (*La vie intérieure*, p. 26-27 ; cf. *Journal spirituel*, 1919, p. 124). – *Le Christ de la nouvelle théosophie* (*Études*, t. 136, 1913, p. 603-619) critique l'école de Steiner et Schuré.

L'Évangile selon Saint Luc (coll. *Verbum salutis*, en collaboration avec J. Huby, Paris, 1927, 1929 ; nouvelle éd. revue par J. Huby, 1941). Le commentaire suivi veut « unir une critique avertie à une exégèse traditionnelle » (éd. 1927, p. V). La critique est celle de l'école de Jérusalem du P. Lagrange, souvent cité textuellement, et, moins continue, celle de l'école allemande (de Vogt, Heer, F. Dunkel, Knabenbauer, Strack-Billerbeek...) ; elle porte la marque du renouveau biblique dans le catholicisme d'après *Pascendi*. Traditionnelle, l'exégèse, d'une écriture élégante, révèle une érudition de bon aloi, recourant

avec justesse aux Pères (Ambroise, privilégié dans les premiers chapitres, Origène, Justin, Grégoire, Tertullien, Augustin, Chrysostome, Cyrille de Jérusalem) et à la Tradition (surtout Thomas d'Aquin et Maldonat).

Sauf exceptions (ainsi, à propos de la généalogie du Christ en 3,23-38, s'appuyant sur 1,32, il opte pour l'origine davidique de la Vierge et sa parenté avec Joseph, p. 65 et note 3 ; à propos des disciples d'Emmaüs en 24,30, il refuse de voir dans le pain rompu « un renouvellement de la cène », p. 437), il expose, sans trancher, les diverses opinions. L'interprétation, ailleurs, est mesurée : le détachement chrétien de 12,33-35 n'est pas imprévoyance ni angélisme au plan terrestre, mais attitude du cœur face aux réalités célestes (p. 242-45) ; mais sans faux-fuyants : les « serviteurs inutiles » de 17,10 ne sont pas des « bons à rien », mais des disciples qui ne considèrent pas leurs actions comme des prouesses personnelles (p. 310-11). Elle ne se replie pas sur le seul texte : la *sequela Jesu,* comparée en 9,61-62 au laboureur qui trace droit son sillon, est celle que *Phil.* 3,12-14 rapporte « au coureur qui se porte droit au but » (p. 192 ; cf. p. 189-92). Mais elle tient compte du contexte : « le Royaume de Dieu est au milieu de vous » de 17,21 rejette la traduction « en vous », puisque les Pharisiens à qui s'adresse le propos rejettent précisément le Royaume, et adopte « à votre portée » ou, en suivant Lagrange, « au-dedans de vous » collectif, « au milieu de la nation juive » (p. 315-16)... Le plan général suit la montée vers la Passion et la Résurrection ; et l'approche annonce celle de la Bible de Jérusalem. Plus morale que spirituelle, elle s'attache à présenter Luc comme l'évangile qui « éclaire..., d'une manière particulièrement vive, les idées essentielles de la civilisation chrétienne », spécialement « la révélation... de l'unité chrétienne » (p. V, XII).

Précisément, les contacts avec les étudiants chinois et les émigrés russes après la Guerre (*Journal spirituel,* 1926, p. 136) l'ont sensibilisé à l'unité : c'est l'occasion de son *Saint Irénée de Lyon, Docteur de l'unité catholique* (dans *Études religieuses,* n. 41, Bruxelles, 1921).

3) *Œuvres de circonstances.* – 1920-1930 : de l'activité dispersée, deux séries conduisent de la sociologie et du droit à l'humanisme chrétien.

a) Nul doute que la Guerre (cf. *L'évolution de l'idée de chrétienté,* dans *Revue des Institutions et du Droit,* 1916) ait contribué à intéresser Valensin aux problèmes de société. Après un essai dans les *Études* sur *Le principe d'autorité et les exigences sociales du temps présent* (t. 163, 1920, p. 513-36 ; sa collaboration à la revue cesse l'année suivante, cf. *Catalogues sj, Province de Lyon,* 1920), il fait presque chaque année, de 1921 à 1939, un exposé aux *Semaines Sociales,* où il siège, de 1928 à 1936, à la Commission générale : occasion de rappeler l'enseignement de l'Église, les déclarations pontificales récentes et les principes d'un thomisme convaincu (cf. *Journal spirituel,* 3 octobre 1921, p. 125). Ses interventions ne ménagent pas les susceptibilités : le « *néo-patriotisme...* n'est qu'une sorte d'orgueil collectif » (*Les doctrines de la force,* dans *Semaines Sociales,* 1922, p. 190) ; son internationalisme « passionné », sa sensibilité républicaine et démocratique soulèvent la colère entretenue de l'*Action Française* (cf. *Journal spirituel,* 1926, p. 127). Les thèmes abordés ne suggèrent guère la théologie qu'il enseigne alors aux Facultés, où il dit avoir montré « la solution de l'antinomie » entre la Tradition et le magistère (*Journal spirituel,* 1930, p. 144), tandis qu'ici l'une et l'autre sont simplement juxtaposés. Relèverait davantage de la spiritualité, par son thème plus que par le développement qui est social et « politique », *Le christianisme et la femme* (dans *Semaines Sociales,* 1927, p. 147-66), qui reprend et amplifie l'exégèse de l'*Évangile selon Saint Luc* de la même époque, où le rôle de la femme dans le Royaume est nettement souligné (p. XII-XIII).

Des cours aux étudiants de licence en Philosophie et en Droit aboutissent, élargis au public averti, alarmé par les crises (cf. Préface), au *Traité de droit naturel* (2 vol., Paris, *Les Principes,* 1922 ; *L'ordre humain,* 1925), un des premiers du genre au 20e siècle, qui met à jour *L'Esssai théorique de droit naturel* de Taparelli. Deux interventions aux *Semaines Sociales* (t. 2, p. 274-98,359-404) y sont textuellement reprises : *L'injustice dans les relations dérivant du travail* (*Semaines Sociales,* Toulouse, 1921, p. 135-53), *Les doctrines de la force* (*Semaines Sociales,* Strasbourg, 1922, p. 169-99). Entre les deux volumes, une étude sur *Tertullien, l'Apologiste du Droit chrétien* (dans *Études religieuses,* n. 74, Bruxelles, 1923) donne le ton : dans l'opposition entre la loi et le droit (p. 12), nulle contrainte ne tient devant la Vérité, signe du droit de Dieu (p. 33-37).

b) Frappé par « la faiblesse intellectuelle de tant de religieux, de prêtres, de croyants » (*Journal spirituel,* 1930, p. 144), Valensin est de tous les débats : *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions* (Paris, 1912 ; 2e éd., 1937) reprend cinq conférences de janvier-mars 1911 aux Facultés ; l'œuvre garde le ton didactique de l'exposé ; le fond, classique, n'est guère neuf.

Le devoir intellectuel du sacerdoce (dans *Recrutement sacerdotal,* t. 13, janvier 1913, p. 20-37), conférence au grand séminaire de Lyon-Francheville, dégage de la docilité à la vérité (p. 22-28) une méthode de pensée probe (p. 29), attentive (p. 33), respectueuse de la tradition dans la liberté de l'esprit (p. 35).

2° *Le spirituel.* – La spiritualité de Valensin est tissée de contraintes, voire de contrariétés : doté de grâces d'exception, il aurait montré de l'exubérance si la Compagnie ne l'avait pas fait « rentrer dans l'alignement » (*La vie intérieure,* p. 30). Contemplatif par attrait, l'action fut son obéissance tiraillée et sans cesse relancée (cf. *Journal spirituel,* 1919, p. 123 ; 2 mars 1929, p. 139) : « contemplatif jusque dans l'action », ainsi rend-il le mot de Nadal sur saint Ignace, *in actione contemplativus* (*Aux sources de la vie intérieure...,* t. 4, p. 259, cf. p. 252-60). De même, s'il a bénéficié, dans sa vie religieuse, de grâces extraordinaires, ce ne fut qu'au prix de mille et une mortifications (*Journal spirituel,* p. 116-18, et *passim*) : prier « à genoux et sans appui », « coucher sur la dure ». Sa vie durant, il maintint la fidélité à la méthode ignatienne des « additions », quitte à laisser agir l'Esprit dans l'oraison elle-même, « non discursive, faite de silence savoureux, nourrie de sentiments plus que d'idées » (*La vie intérieure,* p. 23-24) ; et, dans la désolation, il occupait sa prière « comme si elle allait se passer méthodiquement » (*Journal spirituel,* 1923, p. 130 ; cf. p. 129-30). De cette spiritualité, quelques rares traces se laissent voir dans ses écrits ; le plus souvent, discrétion ou inaptitude, l'homme et l'œuvre se cachent l'un à l'autre ; et le maître l'emporte sur le confident.

1) *Autour des Excercices spirituels.* – Sévère pour les retraites pastorales « dont l'organisation est juridique plutôt que vivante » (*Journal spirituel,* 1930, p. 141), et pour les *Exercices* donnés, durant les vacances, « par manière de récréation » (*Journal spirituel,* 1927, p. 138), Valensin n'a de cesse qu'il n'en renouvelle l'usage.

Organisateur et animateur de la Semaine des *Exercices,* à Versailles du 2 au 5 avril 1929, pour « mettre en lumière l'actualité des *Exercices...* (et) créer un mouvement vers les retraites fermées » (*Les grandes Directives de la retraite fermée,* Paris, 1930, p. 18), il s'y réserve la *Contemplatio ad amorem* (p. 260-73) qu'il reconstruit sur deux fronts : c'est « équivalemment » l'imitation de Dieu ; il donne, donnons ;

il est présent, recueillons-nous ; il agit, laissons-nous faire ; puis, au-delà, l'admiration de Dieu dans ses créatures, dans l'humanité du Christ, dans l'action de l'Esprit. Sous l'allure emphatique qui lui est habituelle dans le discours, il interprète le texte comme conduisant « au seuil du mystère de Dieu » (p. 260) et, sur une citation de Thérèse d'Avila (*Vie*, ch. 27), comme une entrée dans la contemplation acquise (p. 271-73).

Repris dans l'*Initiation aux Exercices spirituels* (voie de l'amour, p. 567-83, cf. *infra*), puis dans *Aux sources de la vie intérieure*... (t. 4, p. 151-159), le texte se dépouille progressivement, mais non pas totalement. La leçon demeure, qui appellerait de « développer un chapitre important de la théologie de la prière » (*Initiation*..., p. 582 ; cf. *Les grandes directives*..., p. 272).

Une certaine théologie de la prière est pourtant esquissée, dans le prolongement de la Semaine des *Exercices*, en avril 1929 (*Un aspect de la théologie de la prière*, NRT, t. 56, 1929, p. 300-11 ; repris dans *Cathedra Petri, Les Exercices spirituels. Textes pontificaux*, Paris, 1935, p. 113-28). La prière « est acte de l'esprit... Elle interprète un désir qui ...élève l'âme vers Dieu » (p. 115 : « desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres », *Summa theol.* 2ª 2ae, q. 83, a.1). « Œuvre surnaturelle », qui « révèle un intime commerce entre l'homme et Dieu » (p. 118), elle est trinitaire : nous sommes invités à « prier dans l'Esprit-Saint, *au nom* de Jésus, le Père » (p. 126) ; « Dès lors, la prière entre pour ainsi dire dans la circulation de la vie divine. Et la Sainte Trinité, de qui elle tient la grâce d'être une ascension, la dispose à devenir une béatitude » (p. 128).

Le renouvellement des *Exercices* passe par la retraite fermée, sorte de cloître momentané ; ici et là, les fruits et les conditions du progrès spirituel se ressemblent. Telle est la leçon de l'encyclique *Mens nostra* (20 décembre 1929 ; *Les directives de l'Encyclique « Mens nostra »*, NRT, t. 57, 1930, p. 177-90 ; à part, Toulouse, 1931). Le montre également l'expérience des retraites sacerdotales de 1919 à 1932 (*Les Exercices dans le clergé. Esquisse d'un apostolat*, Toulouse, 1932, 32 p.).

2) *Les Exercices spirituels.* – Fruit de sa pratique et de ses ministères, *Aux sources de la vie intérieure. Une grande Retraite* (4 vol., Beyrouth, 1940-1941) développent une retraite de trente jours, à raison de cinq exercices quotidiens : une « grande retraite » copieuse, débordante ; développements plus qu'indications, discours plus que canevas.

Trois lignes de force structurent le contenu : le souci d'enraciner les *Exercices* dans la tradition des courants spirituels les plus variés ; les citations abondent, souvent judicieuses. D'autre part, parce que la retraite s'adresse aux prêtres (t. 1, Avant-Propos, p. VII), l'enchaînement manifeste souplesse et liberté : certaines notes (vg t. 1, p. 61, note 1) renvoient aux exercices suivants qui éclairent et mettent en relief l'exercice en cours ; l'indifférence du Fondement est présentée comme un « désir positif de ce qui plaît le plus à Dieu, un choix positif de ce qui conduit le mieux à Dieu » (t. 1, p. 63) ; les « trois degrés d'humilité », supposés connus (t. 2, p. 397), se transforment en un exposé thomiste sur l'humilité, son préalable, l'humiliation et ses conséquences pacifiantes (t. 2, p. 397-405) ; en lieu et place de l'élection sont proposées des considérations spirituelles sur la fuite des illusions (t. 2, p. 435-50), « la loi du renoncement » (p. 451-64), « pour l'amendement de soi » (p. 495-506), les « problèmes de vocation », chrétienne, sacerdotale, religieuse (p. 527-37).

Le parcours s'appuie constamment sur l'Évangile. Si la parabole du fils prodigue (t. 1, p. 227-33), par conformité à l'habitude de l'époque, illustre la première semaine, les épisodes évangéliques, épars dans les autres semaines, sont adéquats, certains, éclairants : Jésus au désert, au moment des *Deux étendards* (t. 2, p. 361-70) ; La Vierge à Cana (t. 2, p. 406-12) lors de la méditation sur l'humilité ; la résurrection de Lazare (t. 2, p. 522-26), pour étayer la réforme de soi. La troisième semaine ne présente guère d'accents douloristes ; la « lecture méditée » sur « la garde du cœur » (t. 3, p. 300-09) cite Mgr Hedley, dom Chautard, L. Ollé-Laprune, François de Sales, Fénelon, mais, étrangement, ne retient pas L. Lallemant.

Chaque étape, semaine ou journée, se déploie en thèmes, dont la variété confine au traité de la perfection chrétienne. Et chaque thème est divisé, découpé, conduit méthodiquement ; les « points » du texte ignatien surgissent, ici et là, sous une forme élaborée, souvent exhortatoire. Certaines citations mériteraient mieux que leur emploi : ainsi, à propos du Règne (t. 2, p. 61-70), celle d'Y. Congar (*Chrétiens désunis*, p. 279-80) : « Ici-bas le Christ *sauve* plus qu'il ne règne et, s'il règne, c'est... d'un règne caché, crucifié et crucifiant » (p. 70).

L'abondance des sujets abordés n'est pas propre à Valensin : les *Exercices spirituels* de P. Monier, par exemple (4 fascicules, Lyon, 1937-1938 ; éd. Lyon, 1949, 1952 ; DS, t. 10, col. 1652-53) sont également chargés de développements et citations ; en revanche, ils sont plus proches du texte ignatien suivi, ici et là, littéralement, et les jalons y sont plus visibles, plus francs. La *Retraite annuelle* de G. Longhaye (Tournai, 1915, rééd., 1937 ; DS, t. 9, col. 987-88) est de même abondante, oratoire, mais plus fidèle au texte.

Inséparable de la *Grande Retraite* (t. 1, Avant-Propos, p. VIII), l'*Initiation aux Exercices spirituels* (Beyrouth, 1940) tient à la fois du directoire, de l'exégèse et du commentaire. La fidélité aux ressorts des *Exercices*, à leur combinaison s'y manifeste, plus scrupuleuse : la présentation bienvenue des Annotations (p. 3-29), le commentaire du *Fondement* (p. 38-44) qui débouche sur le Christ « formule vivante de la vérité fondamentale » (p. 44 ; cf. p. 44-90), les règles du discernement réparties selon l'indication de l'Annotation 8 entre la première semaine (p. 171-88) et la seconde (p. 324-38), l'exposé dès la première semaine des trois manières de prier (p. 121-31), les « trois classes » (p. 275-83) présentées comme des « dispositions au don divin de la paix », l'ouverture de conscience (p. 425-39) liée au *Présupposé* (*Ex.* 22 ; p. 433). L'« élection et amendement » (p. 301-20) en souligne le mécanisme vivant : le troisième « temps » est « encore utile » là où il y a l'un des deux premiers (p. 306-07), son but étant de « faire entrer dans le second temps... *sub afflatu Spiritus* » (p. 308) : l'élection se doit « discrète », selon les Annotations 18 et 20, et « concrète » (p. 317-20). « L'élection n'est pas... la fin essentielle et principale des Exercices » (p. 641) ; l'« itinéraire normal de la retraite » (p. 650-54) n'est pas d'une « dialectique de l'esprit » (p. 650), mais d'une « dialectique de la volonté » (p. 652).

L'analyse, parfois, s'échappe dans des développements apparemment hors sujet. Certains sont pourtant suggestifs : celui (p. 231-39) sur le livre de l'*Imitation*, pratiqué et conseillé par Ignace, en propose une lecture dans la perspective de l'unité de la vie spirituelle (p. 237-39). Le plus

souvent, ils visent, dans un souci louable et aussitot précaire, à actualiser les *Exercices*. Si le commentaire sur l'*Ave Maria* et « la portée de la médiation de grâces attribuée à Marie » (p. 455 ; cf. p. 443-74, « la Sainte Vierge dans les Exercices ») ne déroge pas au texte (*Ex.* 63,109,147, les « colloques à Notre-Dame »), « le culte du Sacré-Cœur » (p. 351-63) est justifié « par la manière dont (Ignace) propose la contemplation des mystères de la vie et de la Passion de Jésus... Il sera bienfaisant de souligner discrètement cette orientation... surtout au cours de la troisième semaine » (p. 351-52). Les règles pour *sentire cum Ecclesia* (*Ex.* 353-70), lues à la lumière de l'Annotation 20, retiennent la seule liturgie (p. 367-93) : l'argument reflète imparfaitement la nouveauté de l'intention. Les exposés « Pour l'ordre moral : charité et tempérance » (p. 397-404) et « renoncement chrétien et culture humaine » (p. 407-22), inspirés des règles pour la tempérance (*Ex.* 210-217, surtout 214), manifestent plus d'érudition apologétique et moralisante que de dévotion.

De l'exégèse, le Règne présente un cas lourd de sous-entendus. Valensin se méfie de la parabole du « roi temporel » qu'il prend dans sa littéralité jusqu'à en restreindre à l'excès la portée allégorisante : « la cristallisation d'un rêve » d'unité d'Ignace en son temps. « Nous pourrions refaire ce rêve, mais il faudrait le colorer des idées de notre temps... Ce serait œuvre utile... », mais impossible, car l'unité « se dérobe sans cesse à l'effort des hommes... », pris par les « intérêts individuels » et les « égoïsmes nationaux » (p. 198-99).

Significatif enfin de son expérience, l'accent mis sur « l'idéal contemplatif des Exercices » (p. 486-93), d'une contemplation qu'il nomme, après Olivier Manare, « circulaire » (p. 485 ; cf. p. 651, citant Thomas, *Summa theol.*, 2ª 2ae, q. 180, a. 6), et « acquise » (p. 485). Les *Exercices* « sont dans leur fond contemplatifs » (p. 651).

Bien que les digressions en émoussent les arêtes, l'*Initiation* témoigne d'une connaissance, avertie et significative, des *Exercices*, la meilleure part du souhait d'Albert Valensin de « devenir l'*homme des Exercices* » (*Journal spirituel*, mai 1907, p. 103), dont il a, par ailleurs, contribué à renouveler la pratique rigoureuse. Sa spiritualité, sans être vraiment originale, se voulait fidèlement ignatienne, conscient de ce qu'il devait à la Compagnie (cf. *La vie intérieure*, p. 30-31). Sa méthode illustre la manière dont les *Exercices* étaient envisagés en son temps : elle en est peut-être le dernier éclat, avant que le texte soit rendu à sa sobriété et à son dynamisme.

La vie intérieure d'un Jésuite. Journal spirituel du P. Albert Valensin (1873-1944), Introduction du P. Auguste Valensin, Paris, 1953. Pour tirer tout le profit de ce livre de base, on a distingué le Journal (= *Journal spirituel*) du commentaire et de l'introduction (= *La vie intérieure*). – L. Cristiani, *Le Journal spirituel du P. Albert Valensin (1873-1944)*, dans *Ecclesia*, 1954, n. 64, p. 55-60. –J. Juambelz, *Index bibliographicus Societatis Jesu*, t. 1-4, 1938-1953, *passim*.

André Boland.

2. VALENSIN (Auguste), jésuite, 1879-1953. – 1. *L'homme.* – 2. *L'écrivain.* – 3. *Le spirituel.*

1. L'homme. – Né le 12 septembre 1879, à Marseille, frère d'Albert (cf. notice précédente), il fait ses études au collège Saint-Michel, entre en philosophie à la Faculté d'Aix (1897) où il fait la connaisance de Maurice Blondel, puis au noviciat jésuite à Aix (octobre 1899), entraîné, dira-t-il (3 février 1900) par Pascal, exhorté aussi par Blondel. Il fait ensuite le juvénat (septembre 1901) à Jersey, tout en préparant par correspondance une licence ès-Lettres à Aix, qu'il réussit en 1902. Après sa philosophie à Jersey (1903-1906), il étudie la théologie à Ore-Place, près de Hastings (septembre 1906), où il retrouve son frère et est ordonné prêtre le 24 août 1910.

Deux épreuves ont libéré sa formation de la banalité : en 1903, il apprend que son ascendance juive annule, aux termes d'un décret du 16e siècle, ses premiers vœux de religion. Validés par le Pape sur la demande du Général L. Martin, la nouvelle stimule sa curiosité : de 1924 à 1939, il occupe ses vacances d'été à retrouver ses racines familiales juives et italiennes. Ainsi s'amorcent ses connaissances de la langue italienne et une réflexion, étonnante pour l'époque, sur le judaïsme : l'olivier franc de *Rom.* 11,17 est le peuple juif ; en se faisant chrétien, le Juif « *rentre chez soi...* » ; le chrétien reste toujours un « sauvageon...enté sur l'olivier franc » ; « le Gentil, c'est le boîteux, le manchot, l'estroprié... » de la parole des noces (*Luc* 14,21 ; sermon du 24 mai 1927 à Notre-Dame de Sion, *Textes et Documents inédits*, Paris, 1961 = TDI, p. 194-97). La seconde épreuve est, à partir de 1908, la maladie : le surmenage qui l'oblige à interrompre ses études de théologie (août 1908-octobre 1909 ; janvier 1911-septembre 1912, où il est père spirituel au collège d'Avignon) devient progressivement rédhibitoire : désormais, les maux de tête ne le quittent plus.

Nommé le 15 août 1912 professeur d'histoire de la philosophie au scolasticat de Jersey, il reçoit à son arrivée en janvier 1913 la consigne de se « tenir à l'écart », sous prétexte de « durer » (TDI, p. 75) : bon gré, mal gré, il se sent marginalisé. Se révèle bientôt la vraie raison : de suspicion doctrinale. Les deux frères Valensin se sont partagé l'article *Immanence* du *Dictionnaire Apologétique* : Albert, l'*Examen* ; Auguste, l'*Exposé* (6 septembre 1912). Les critiques, aussitôt, se déchaînent : le sujet est délicat, le mot gênant ; le blondélisme est une cible privilégiée de l'intégrisme alors triomphant. La Compagnie elle-même est divisée ; et lorsque le bruit court d'une démarche auprès de l'*Index*, le P. Général, prenant les devants, demande une refonte (fin mars 1914). Craignant pour son œuvre, le P. A. d'Alès se déclare prêt à sacrifier la partie d'Albert et prie Auguste de récrire la sienne. L'intervention (juin 1914) du cardinal Sevin, archevêque de Lyon, et de Mgr Lavallée, recteur des Facultés catholiques, sauve la situation, que la Grande Guerre relègue dans l'ombre.

Réformé, Auguste Valensin fait sa troisième Année de probation, seul, à Saint-Léonard-on-Sea, près de Ore-Place, sous la direction du maître des novices, le P. Vulliez-Sermet (cf. L. de Lavareille, *A l'école de Saint Ignace et de Saint François de Sales. Le Révérend Père Vulliez-Sermet, s.j., 1860-1942*, Lyon, 1944). Au terme de la grande retraite (décembre 1914), il se sait atteint d'un cancer au sein droit, compliqué de diabète : après un traitement inefficace (janvier-avril 1915, TDI, p. 110-13), une intervention chirurgicale, à Genève, en juin, apporte une amélioration, mais la santé demeure définitivement compromise.

De retour à Jersey (septembre 1915), il y prépare sa profession solennelle (2 février 1916) : « Aujourd'hui où je ne suis plus bon à grand'chose, elle (la Compagnie) me consacre son enfant. Je lui donne ma tête cassée, elle me donne son cœur intact » (cité Sr Jean-Paul, dans *Teoresi*, p. 331). Dès la reprise des cours (avril 1918), le climat se détériore : on lui reproche de manquer au *modus academicus* recommandé par la *Ratio* de 1852, et de vouloir concilier la *philosophia perennis* et la pensée moderne ; à ses yeux, il s'agit d'une « réconciliation » possible, souhaitable ; aux yeux des supérieurs, d'une « conciliation » inutile,

sinon perverse. En juin 1920, la cause est entendue : envoyé à Lyon à la maison des étudiants catholiques, il devient, grâce à l'entremise d'Albert, son adjoint, puis suppléant aux Facultés, où il enseigne l'histoire de la philosophie. Tenace, la suspicion frappe encore sa conception du miracle (1928, TDI, p. 201), et son *Maurice Blondel* (1934), censuré par le P. Général (avril 1935).

Éloigné de l'enseignement, envoyé à la résidence de Nice, il s'y sent d'abord « étranger », puis, contraint par la mort de François (novembre 1935, cf. *infra*) et par sa propre exigence spirituelle, il fait du détachement sa règle de conduite. La littérature qui, secrètement, le possédait, prend le dessus : au *Centre Universitaire Méditerranéen* auquel, à l'invitation de Paul Valéry son administrateur, il est rattaché en janvier 1937, il devient le conférencier le plus assidu et le plus apprécié. La fragilité, provisoirement atténuée par un traitement médical (1935-1937), ne le dispense pas d'un travail que d'autres auraient peut-être récusé. Terrassé par une crise cardiaque, le 12 décembre 1953, il confie à son supérieur, comme sa dernière volonté, scellant ainsi l'unité de sa vie religieuse, que ne soit pas cachée son ascendance juive. Il meurt le 18 décembre.

2. L'ÉCRIVAIN. – Si Albert Valensin a humainement vécu « au-dessus de ses moyens » (*La vie intérieure d'un jésuite,* p. 24 ; cf. notice précédente), Auguste « donne l'impression d'avoir vécu au-dessous des siens » (L. Ruy, dans *Les Études philosophiques,* p. 226). Chez lui, « la rigueur qui est une sorte d'excellence » (Jean Guitton) habite l'artiste soucieux d'équilibrer « les exigences de sa pensée et la soumission à l'esprit de géométrie » (L. Ruy, p. 227) : un essai sur le libre arbitre pour les *Cahiers de la Nouvelle Journée,* repris en vue d'une révision, ne fut jamais rendu (L. Ruy, p. 221). L'œuvre s'en trouve étrangement éparpillée, à la manière d'une panoplie où chaque pièce révèle le souci constant de « tirer au clair » (TDI, p. 290).

1° *Ouvrages.* – *A travers la métaphysique,* Paris, 1925 : Kantiana (le criticisme kantien – la théorie de l'expérience d'après Kant – Déduction du criticisme), p. 1-76 ; Le panthéisme, p. 79-135 ; Notes métaphysiques (Autour du thomisme – « Quaestiones quodlibetales »), p. 139-207 ; Théorie de l'analogie, p. 211-234 ; L'histoire de la philosophie d'après Hegel, p. 235-48. – *A la suite de Pascal. La dialectique des Pensées,* Paris, 1926 : « la partie la plus personnelle de l'œuvre philosophique » (L. Ruy, p. 223). – *Le juste prix,* 1934 : reprise d'articles de la *Chronique sociale,* 1919, 1923.

Balthazar : deux dialogues philosophiques, *Balthazar,* sur la spiritualité de l'âme ; *Baghera,* sur l'âme des animaux (comme il y a distinction entre « percevoir » et « apercevoir », « il y a dans l'animal quelque chose qui pense (mais) ce quelque chose qui pense ne se pense pas », éd. 1954, p. 70), suivis des *Commentaires sur Pascal,* Le Pari de Pascal, Un texte difficile de Pascal, Paris, 1934 ; nouvelle éd. posthume, 1954. – *Maurice Blondel* (en collaboration avec Y. de Montcheuil), coll. Les Moralistes chrétiens, Paris, 1934. – *François présenté par Auguste Valensin,* Paris, 1938 : correspondance avec François d'Espinay, étudiant aux Facultés de Lyon, mort en novembre 1935, « être d'exception sur lequel s'étaient posées toutes les faveurs de la Nature et de la Grâce » (p. v).

Initiation catholique, Nice, 1941 ; nouvelle éd., Paris, 1950 : d'abord intitulé *Abrégé de la doctrine chrétienne,* ébauché à l'intention d'Andrée Valensin, juive, étudiante en philosophie à Aix, rencontrée en 1931, baptisée le 24 décembre 1932 ; repris pour un autre juif qu'il prépare au baptême ; polycopié publié dans un supplément de l'*Éveil* sous le titre *Ce que doit savoir un catéchumène pour être admis dans l'Église.* Un « catéchisme » d'une précision, sans excès de technique, lapidaire et lumineuse. – *Autour de ma foi (Dialogues avec moi-même),* Paris, 1948 ; éd. posthume, 1962 (suivi de *Initiation catholique,* Avertissement par H. de Lubac) : une première version, dotée de l'imprimatur en 1938 pour un cahier du *Van,* retenue pour « en faire la toilette » (lettre à Blondel, 13 février 1939), devient l'œuvre sans doute la plus séduisante, où une écriture savoureuse mène une logique impitoyable, subtile, sûre d'elle ; à l'excès, ont murmuré certains.

Aux Archives sj (Vanves) : manuscrits sur la conscience, le miracle, le problème du mal et de la souffrance, Foi implicite et Révélation, Logique de la contemplation, la croyance, l'immortalité, la Création, Mystère et États mystiques.

2° *Articles.* – Dans la *Revue de Philosophie* : *Notes de philosophie,* t. 29, novembre-décembre 1922, p. 561-85. – Dans *Archives de Philosophie* : *L'histoire de la philosophie d'après Hegel,* t. 1, 1923, p. 81-91 (repris dans *A travers la métaphysique*) ; – *Essence de la Théorie de la Science,* traduction avec notes du *Sonnenklarer Bericht* de Fichte, t. 4, 1926, p. 94-211, suivi de *Notes diverses,* p. 212-21. et *De la logique de l'Action d'après Maurice Blondel,* p. 222-29. – Dans le *Dictionnaire Apologétique* : *Criticisme kantien,* t. 1, col. 734-60 (repris dans *A travers la métaphysique*) ; – *Immanence* (*Méthode d'*), t. 2 col. 579-93 ; – *Panthéisme,* t. 3, col. 1303-33 (repris dans *A travers la métaphysique*) ; – *Pascal* (*Le pari de*), t. 3, col. 1582-87 (repris dans *Balthazar*).

3° *Œuvres posthumes.* – *La vie intérieure d'un jésuite, Journal spirituel du P. Albert Valensin,* 1873-1944, Paris, 1953 ; – *La joie dans la foi, Méditations,* Paris, 1954 (datant de 1937-1939, « toutes écrites d'un jet, jour après jour », Avertissement) ; – *Le christianisme de Dante,* coll. Théologie 30, Paris, 1954 ; – *Regards I* (Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel) ; *Regards II* (Léonard de Vinci, Péguy, Valéry, Claudel) ; *Regards III* (Dante), présentation A. Blanchet, Paris, 1955-1956 : publication des cours et conférences au *Centre Universitaire Méditerranéen.*

3. LE SPIRITUEL. – La spiritualité de Valensin fut d'abord d'accueil : toute âme rencontrée, noble ou démunie, avancée ou entravée, devenait l'objet de sa bienveillance (cf. le choix de lettres spirituelles dans TDI, p. 411-79). Elle fut aussi de rayonnement : sa culture et les circonstances lui donnèrent de fréquenter les meilleurs esprits de son temps, prêtres et laïcs, philosophes de toutes écoles et écrivains de tous horizons. De ses relations naissaient souvent des amitiés, « Le charmant plain-pied de notre amitié » (lettre de R. Martin du Gard, 11 octobre 1949, citée TDI, p. 347) : les unes, empreintes de discrétion, particulièrement avec les non-croyants ; d'autres, de confidence, comme avec Blondel. Ceux qui l'ont connu ont dit sa sérénité (Sr Jean-Paul, p. 335) ; d'autres, ou les mêmes, son volontarisme : il n'y a pas contradiction, la paix faisant corps avec sa volonté. Impressionnable, il s'efforçait de ne pas intimider (cf. *Hommage,* p. 8).

« Grand seigneur de l'esprit » (A. Blanchet), il n'y a guère de disciplines qui lui furent étrangères : théo-

logien sans rigidité ni « théologisme », philosophe personnel (sur les axes de sa pensée, cf. Sr Jean-Paul, p. 337-46 ; L. Ruy, p. 221-24), critique littéraire, il se remit, les dernières années, aux mathématiques. Au-delà d'un apparent éclectisme, deux sources irriguent sa pensée religieuse. En fait d'apologétique, il préfère le discours qui conduit d'emblée au « Dieu de Jésus-Christ » (lettre à Andrée Valensin, 1931-1932, TDI, p. 187). En amont ou en aval, Pascal est passé par là : « Parier, c'est jouer *quelque chose* sur une éventualité. Croire, c'est jouer *tout* » (*Autour de ma foi*, p. 33). D'autre part, la morale, au sens noble de structure de liberté et de délicatesse de conscience, est, chez lui, critère de vérité, mais aussi de beauté : « Il y a une sorte de beauté (morale) qui mérite et exige d'être vraie » (*Autour de ma foi*, p. 26). De là jaillit sa conviction spirituelle : « En dehors de l'intelligence, il y a la volonté ; en dehors de la science, il y a la conscience ; en dehors de la doctrine, il y a la morale... ; ' le ciel est ouvert aux âmes de bonne volonté, non de haute intelligence ' ... » (cité Sr Jean-Paul, p. 343).

Deux passages, alors, éclairent son intimité. « Être chrétien, c'est adhérer tellement au Christ que ses paroles nous soient nourriture quotidienne, et ferment, et problème, et excitation, et reproche, et même (au besoin) scandale » (*Autour de ma foi*, p. 32). L'autre passage, cité partout et par tous, n'est pas, nonobstant les apparences, un morceau de philosophie subjective, car ce qu'il appelle « l'hypothèse défendue » est énoncée comme une « hypothèse impossible » (Sr Jean-Paul, p. 345), si bien que, derrière « l'argument » apologétique, brille une étincelle de la doctrine du pur amour : « Si, par impossible, à mon lit de mort, il m'était manifesté avec une évidence parfaite que je me suis trompé, qu'il n'y a pas de survie, que même il n'y a pas de Dieu, je ne regretterais pas de l'avoir cru ; je penserais que je me suis honoré en le croyant, que si l'univers est quelque chose d'idiot et de méprisable, c'est tant pis pour lui, que le tort n'est pas en moi, d'avoir pensé que Dieu est, mais en Dieu, de n'être pas » (*Autour de ma foi*, p. 73).

La veille de sa mort, précisément, comme on voulait pousser les persiennes pour que le soleil ne le gênât pas, il s'écria : « Oh ! non. Laissez entrer la lumière ! Laissez entrer le soleil, je vous en prie... C'est une Annonciation joyeuse que celle de la mort : je vais à la rencontre de Dieu, je vais à la rencontre de mon Père, de la Bonté, de la Tendresse ! » (TDI, p. 366).

Dieu-Amour, Dieu-Père, la vie et la mort comme des « annonciations » de la grâce : le propos recueille une spiritualité. C'est semble-t-il, en 1937 (cf. TDI, p. 406-10) qu'il prend conscience que le Dieu-Amour et le Dieu-Père sont synonymes (cf. *La joie dans la foi*, méditations sur le Pater, p. 12-29, la « paternité de Dieu », Index par sujets, p. 348-49). Et la rencontre donne à la paternité une nuance telle qu'il aurait souhaité « dire qu'Il est ma mère » (13 octobre 1937, TDI, p. 408 ; cf. la méditation « jouer avec Dieu », 25 avril 1937, *La joie dans la foi*, p. 32-33). « La sainteté est dans l'accueil à faire aux ' Annonciations ' ... » (1935, TDI, p. 282).

L'acte de confiance de Claude La Colombière, qu'il récite quotidiennement depuis 1923, donne l'essentiel : « Pour moi, Seigneur, toute ma confiance, c'est ma confiance même... ; et pour porter tout d'un coup mon espérance aussi loin qu'elle peut aller, je vous espère vous-même, de vous-même ; ô mon Père, pour le temps et pour l'éternité » (TDI, p. 158-59, note 1). Si son évolution chemina de la prière « organisée » à la prière « diffusée » (juin 1938, TDI, p. 402), il ne semble pas avoir connu les états mystiques (Sr Jean-Paul, p. 335) : sa tournure d'esprit ne s'y prêtait guère, qui s'alimentait plutôt à la beauté de la Vérité, au devoir de bien faire, à la volonté d'être bon (cf. TDI, p. 377). Aux épreuves qui l'invitèrent à toujours plus de détachement, il répondit, sans amertume, par une magnanimité crucifiée mais épanouie.

Auguste Valensin, *Textes et Documents inédits*, présentés par M. R(ougier) et H. (de) L(ubac), Paris, 1961 ; cité ici TDI. – *Maurice Blondel – Auguste Valensin. Correspondance*, 1899-1912, 1912-1947, texte annoté par H. de Lubac, 3 vol., Paris, 1957-1965.

Sœur Jean-Paul, *Auguste Valensin*, dans *Teoresi*, t. 9, n. 4, novembre – décembre 1954, p. 330-50. – André Marc, *Un maître : le Père Auguste Valensin*, et Louis Ruy, *Le Père Auguste Valensin*, dans *Les Études philosophiques*, nouvelle série, t. 10, n. 2, avril- juin 1955, p. 211-17,218-27. – *Hommage au Père Auguste Valensin*, dans *Annales du Centre Universitaire Méditerranéen*, t. 7, 1953-1954, p. 11-30 ; éd. Nice, 1954. – F. Lavallée, *Le R. Père Auguste Valensin : l'homme, le prêtre*, dans *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, nouvelle série, n. 17, 1954, p. 5-15. – J. Vialatoux, *In memoriam : le Père Auguste Valensin*, *ibidem*, n. 16, 1954, p. 39-42.

André Boland.

VALENSIS, ofm, 13e siècle. Voir Jean de Galles, t. 8, col. 532-34.

VALENTIN, ÉCOLE VALENTINIENNE. – 1. *L'École valentinienne.* – 2. *Interprétation de la doctrine.*

Un *problème de méthode* doit être signalé d'emblée. Valentin a donné son nom à l'un des plus grands courants gnostiques chrétiens (cf. DS, t. 7, col. 523-41), dès le milieu du 2e siècle de notre ère. Malheureusement, il reste peu de traces de Valentin lui-même, un peu plus de ses disciples. L'essentiel est conservé dans des citations patristiques, dans les présentations hérésiologiques des Pères (principalement l'*Adversus Haereses* d'Irénée, l'*Elenchos* attribué à Hippolyte, le *Panarion* d'Épiphane) et dans les documents gnostiques originaux coptes découverts à Nag Hammadi en 1945. Il ne faudrait pas croire que le valentinisme doive être compris à partir de la présentation du système théologique valentinien la plus élaborée ; il y a eu plusieurs phases dans l'évolution du valentinisme ; Irénée l'atteste (*A.H.* I, 11,1). Mais l'histoire du valentinisme reste à faire, y compris avec l'apport de la documentation nouvelle de Nag Hammadi.

1. **L'École valentinienne.** – Elle est attestée à partir de Valentin et de quelques chefs de file célèbres, au milieu du 2e jusque vers le 5e siècle. Elle a laissé des traces dans la plupart des régions de l'Empire romain, en Égypte, en Syrie, en Asie Mineure, en Italie, en Gaule et en Afrique du Nord. Elle connaît son apogée dans la deuxième moitié du 2e jusqu'au début du 3e siècle ; mais on la combat encore au 4e.

Sozomène (*Hist. Eccles.* II, 32) mentionne un édit de Constantin (vers 336-337) contre les hérétiques et leurs lieux de réunions, qui vise aussi les Valentiniens (cf. Eusèbe, *Vita*

Constantini 65-66). L'empereur Julien les atteste encore pour la région d'Édesse dans l'*Ep.* 115 (éd. Bidez-Cumont). Épiphane, qui a séjourné une trentaine d'années en Égypte avant d'occuper le siège épiscopal de Salamine, en a rencontrés (*Pan.* 31, 7,1) à une période où les documents valentiniens de la collection de Nag Hammadi ont été recopiés. La *Vie de Saint Épiphane* 64 (PG 41, 108 ; cf. 59,100) évoque encore leur présence à Chypre vers 380. En 388 une chapelle valentinienne a été incendiée dans la ville de garnison de Callinicum (Ambroise, *Ep.* 40). En 428, Théodose II combat les Valentiniens dans sa législation contre les hérétiques (*Cod. Justin.* I, V, 5, éd. P. Krueger, p. 51), et même le Canon 95 du synode in Trullo (692) prévoit la réintégration des Valentiniens dans l'Église ; mais ceux-ci ne représentent plus guère un danger pour l'orthodoxie chrétienne après le 4e siècle (cf. Théodoret, *Ep.* 81).

1° Valentin. – 1) *Vie.* – D'après Irénée (*A.H.* III, 4,3 ; cf. Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV, 11,1), « Valentin vint à Rome sous Hygin, il atteignit son apogée sous Pie, et se maintint jusqu'à Anicet » (entre 136 et 166 environ) ; ceci correspond au témoignage de Clément d'Alexandrie (*Strom.* VII, 17,106,4 sur les grands hérétiques à Rome au temps des empereurs Hadrien et Antonin) qui le situe comme un disciple de Theudas, lui-même disciple de l'apôtre Paul. Tertullien le place « à peu près au temps d'Antonin » (*De praescr.* 30), soit entre 138 et 161, mais de manière erronée « sous l'épiscopat d'Éleuthère » (174-189) ; il précise pourtant que « Valentin avait espéré l'épiscopat ; son talent et son éloquence lui avaient valu du prestige ; mais c'est un autre qui obtint le siège épiscopal, grâce à l'avantage qu'il tirait de son martyre : Valentin en fut indigné et rompit avec l'Église de la doctrine authentique... » (*Adv. val.* 4,1) ; si l'adversaire de Valentin était l'évêque Pie, cela situerait l'origine du schisme valentinien (cf. aussi *De praescr.* 30,2) autour de l'année 140, à Rome. Il faut pourtant éviter de calquer l'histoire de Valentin sur celle de Marcion (cf. G. Lüddemann, *Zur Geschichte...*, p. 94-97) ; Valentin a été reçu dans la chrétienté romaine, et perçu comme un enseignant de grand talent ; son école a dû exister au sein des communautés chrétiennes de Rome, un bon nombre d'années avant d'en être exclue.

Épiphane (*Pan.* 31, 2) rapporte une tradition orale des Valentiniens d'Égypte, qui situe le lieu d'origine de Valentin dans la région côtière du Delta du Nil (Phrébonide) ; il aurait aussi appris la culture grecque à Alexandrie ; c'est là qu'il a peut-être rencontré Basilide, et commencé à écrire ; plusieurs fragments de ses œuvres, aujourd'hui perdues, sont conservés par Clément d'Alexandrie (cf. *infra*). Le départ pour Rome précède de peu les années 140 ; à partir de là, il aura une carrière ecclésiastique importante ; il met en place une véritable école valentinienne (Irénée, *A.H.* I, 11,1-3), de tendance platonicienne (Tertullien, *De praescr.* 7, 3) ; il la dirige une vingtaine d'années au moins ; son éviction de la chrétienté romaine mériterait d'être précisée ; elle n'est que l'une des péripéties de l'histoire de son école ; la fin de Valentin reste obscure, malgré le témoignage d'Épiphane qui la situe à Chypre (*Pan.* 31, 7).

2) *Traces de son œuvre.* – Les quelques fragments de Valentin qui subsistent, surtout chez Clément d'Alexandrie, montrent qu'il a produit des traités, des homélies, des hymnes, des lettres, et cela dès son séjour alexandrin. Ces fragments ont été rassemblés plusieurs fois depuis trois siècles ; nous suivrons le classement traditionnel de l'anthologie de W. Völker ; B. Layton propose de les disposer en fonction de leur place relative dans le mythe du salut valentinien.

Fragment 1 (Clément d'Alex., *Strom.* II, 36,2-4, éd. Stählin, p. 132,6-16) : extrait d'une *Épître* (sans destinataire) sur le modelage de l'homme par les anges et l'insémination de la parole et d'une essence pneumatique.

Fr. 2 (*Strom.* II, 114,3-6, *ibid.*, p. 174,31-175,14) : extrait d'une *Épître sur les attachements* (sans destinataire) à propos de la vision de Dieu grâce à l'expulsion des esprits mauvais hors du cœur de l'homme, par l'intermédiaire de la lumière divine.

Fr. 3 (*Strom.* III, 59,3, *ibid.*, p. 223,12-16) : extrait d'une *Épître à Agathopous* sur le degré de continence de Jésus dont les nourritures digérées ne se corrompaient pas.

Fr. 4 (*Strom.* IV, 89,1-3, *ibid.*, p. 287,10-15) : extrait d'une *Homélie* sur la condition immortelle du gnostique et sa capacité à supprimer la corruption.

Fr. 5 (*Strom.* IV, 89,6-90,1, *ibid.*, p. 287,21-27) : extrait (peut-être de la même œuvre que le *Fr.* 4) sur la puissance du nom comme moyen de remédier à la déficience de l'homme.

Fr. 6 (*Strom.* VI, 52,3-4, *ibid.*, p. 458,11-16) ; extrait d'une *Homélie sur les amis*, à propos de la loi d'amour écrite dans le cœur des gnostiques.

Fr. 7 (*Elenchos* VI, 42,2, éd. Wendland, p. 173,22-25) : sur la révélation du Logos, dans une vision, comme un petit enfant.

Fr. 8 (*El.* VI, 37,6-9, *ibid.*, p. 167,14-168,6) : citation d'un hymne sur les émanations divines ; on sait par ailleurs que Valentin a composé des hymnes (Tertullien, *De carne* 17 et 20 ; *Canon de Muratori*, 81-83 ; cf. aussi les Fragments d'Origène sur *Job*, 21,12, PG 17, 79a ; cf. PG 12, 1035).

Le traité *De sancta ecclesia* 9, du Ps.-Anthime de Nicomédie, découvert par G. Mercati (*Studi e Testi* 5, Rome, 1905, p. 87-98), maintenant attribué à Marcel d'Ancyre (M. Richard, *Un opuscule méconnu de M. d'Anc.*, dans *Mélanges de Science religieuse*, t. 6, 1949, p. 5-28) mentionne un traité de Valentin *Sur les trois natures* où Marcel affirme qu'il était le premier à présenter trois hypostases et trois personnes (Père, Fils et Saint-Esprit ; cf. le *Traité tripartite*, *Nag Hammadi Codices* = NHC I, 5 : Père, Fils, Église).

Irénée (*A.H.* I, 11,1) paraphrase le système de Valentin lui-même, et le distingue de celui de ses successeurs Secundus et Ptolémée (*A.H.* I, 11,2-3 et I, 1-8).

On a aussi rapproché de Valentin la référence à l'*Évangile de vérité* (Irénée, *A.H.* III, 11,9 ; cf. Ps-Tertullien, *Adv. omnes haer.* IV, 6, éd. A. Kroymann, CCL 2, p. 1047, – et *Évangile de Vérité*, NHC I, 3 et XII, 2 ? ; cf. *infra*), et à la *Lettre valentinienne* conservée par Épiphane (*Pan.* 31,7) ; ces deux textes font partie des textes anonymes de l'École valentinienne. La référence à « la Sagesse, non pas de Valentin, mais de Salomon » (Tertullien, *Adv. val.* 2,2) ne renvoie pas à un écrit de Valentin, mais à l'éon valentinien, Sagesse (cf. J.-Cl. Fredouille, SC 281, p. 184).

Quant au Valentin cité, à propos de la nature unique du Verbe visible et invisible, dans le traité d'Eulogius d'Alexandrie (dans Photius, *Bibliotheca* 230, éd. R. Henry, t. 5, Paris, 1967, p. 27), il s'agit d'un autre Valentin, apollinariste, fin 4e siècle.

2° Membres connus de l'école valentinienne. – D'après l'*Elenchos* (VI, 35,5-7), on apprend que les Valentiniens se sont opposés en deux grands courants à partir d'une divergence christologique : l'école occidentale, avec Ptolémée, Héracléon (VI, 35), et Secundus (VI, 38), pensait que le Christ avait un corps psychique à sa naissance, alors que l'école orientale, représentée par Théodote, Marc et Colarbase (VI, 39-55), estimait que le Sauveur n'avait qu'un corps pneumatique. Mais l'existence de divergences entre deux courants valentiniens est déjà attestée par Tertullien (*Adv. val.* 11,2) à propos de discussions sur la procession et le rôle des éons Christ et Esprit-Saint.

1) *Secundus* est sans doute, avec Ptolémée, l'un des plus anciens disciples de Valentin (Irénée, *A.H.* I, 11,2 ; *El.* VI, 4) ; Irénée précise que son système diverge de celui de Valentin en deux points seulement ; il divise l'Ogdoade primitive en Tétrade de droite (Lumière) et Tétrade de gauche (Ténèbres), et pense que l'éon déchu du Plérôme ne provient pas des trente éons du Plérôme, mais de leurs fruits (cf. aussi Tertullien, *Adv. val.* 38 ; *El.* VI, 38).

2) *Ptolémée* fut un des premiers disciples de Valentin, pythagoricien et platonicien selon l'*El.* (VI, 29), conformément à son schéma hérésiologique qui définit Héracléon de la même façon. On connaît Ptolémée de manière directe par sa *Lettre à Flora,* conservée par Épiphane (*Pan.* 33,3-7) et de manière indirecte par la réfutation d'Irénée (*A.H.* I, 1-8, dont un morceau exégétique sur le prologue de *Jean,* et I, 11,3-12,4). Puisqu'Irénée s'en prend surtout à Ptolémée et à ses disciples (*A.H.*, Préface), vers les années 180, on peut situer l'essentiel de son activité vers les années 160.

Flora, une chrétienne inconnue par ailleurs, s'intéresse à l'origine de la Loi. Ptolémée lui offre un court traité d'exégèse sur l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament. Ptolémée propose de distinguer trois parties dans la Loi, selon qu'elle vient de Dieu, de Moïse et des Anciens. Celle qui vient de Dieu peut encore être divisée en trois catégories : la partie pure (cf. le décalogue), accomplie par le Sauveur (cf. *Mt.* 5,17), la partie mélangée de mal et d'injustice (cf. la loi du talion) abolie par le Sauveur (cf. les antithèses de Matthieu), et la partie typique et symbolique (cf. prescriptions relatives aux sacrifices et aux exigences rituelles) qui doit être interprétée spirituellement. La question initiale sur l'origine de la Loi reçoit une réponse à la fin du texte : la Loi provient du Dieu législateur, le démiurge, et non pas du Dieu transcendant ou de l'Adversaire. Cette forme d'exégèse repose sur un usage particulier de la tradition apostolique transmise par succession (7,9 ; cf. la chaîne évoquée par Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII, 17,106,4 : Valentiniens-Theudas-Paul).

Le reste de l'œuvre de Ptolémée traite aussi d'exégèse : l'interprétation du prologue de Jean pour y retrouver les éons de la double tétrade primitive (Irénée, *A.H.* I, 8,5) et du mythe valentinien du salut (*A.H.* I, 1-8 ; cf. *Exc. Theod.*, 43-65 ; *El.* VI, 21-37). J.-C. Fredouille (SC 281, p. 203-04) résume les principales innovations de Ptolémée par rapport à Valentin : conception polyhypostatique de Dieu, avec déploiement des éons et hiérarchie, contemplation du Père par le Fils, transcendance du Christ, principe de la double formation, distinction entre Sagesse supérieure (Sophia) et Sagesse inférieure (Achamoth), utilisation de la terminologie de la personne dans l'élaboration de la théologie trinitaire.

3) *Héracléon* est encore un disciple de Valentin (Irénée, *A.H.* II, 4,1 ; Tertullien, *Adv. val.* 4,2 ; Origène, *In Joh.* II, 14,100), « le plus réputé » selon Clément (*Strom.* IV, 9,71,1). Ses disciples vivent encore au temps d'Origène (*In Joh.* XX, 20,170 ; cf. XIII, 19,116 et 20,122) et sont décrits par Épiphane (*Pan.* 36). Deux fragments de son œuvre exégétique, conservés par Clément (*Eclog. proph.* 25,1, éd. Stählin, t. 3, p. 143,20-24, sur *Mt.* 3,11, et *Strom.* IV, 9,71, t. 2, p. 280,10-281,3, sur *Luc* 12,8-10), peuvent provenir de son œuvre magistrale, un commentaire suivi du 4e évangile, dont 48 fragments sont conservés dans la réfutation qu'en a proposée Origène, dans son propre commentaire de Jean. Ce commentaire semble encore connu au temps de Photius (*Ep.* 134, PG 101, 984c). Aujourd'hui, on ne possède qu'une partie du commentaire d'Origène ; ainsi les fragments d'Héracléon se trouvent aux Livres II (*Jean* 1,3-4), VI (*Jean* 1,18-29) ; X (*Jean* 2,12-20) ; XIII (*Jean* 4) ; XIX (*Jean* 8,21-22), XX (*Jean* 8,37-50).

Ce commentaire explicite la méthode exégétique des Valentiniens, et par là leur capacité à parler du salut en des termes qui transposent les événements du plan des réalités pléromatiques à celui de l'anthropologie et de la psychologie. La lecture du 4e Évangile éclaire directement le chemin d'accès au salut du gnostique. Même si l'usage de l'allégorie est bien attesté ici, on peut être frappé par l'extrême rigueur avec laquelle Héracléon cherche à rendre compte du détail du texte, et de son sens historique, y compris quand il y a des problèmes de critique textuelle. L'interprétation symbolique des noms de personnes ou de lieux accompagne volontiers des interprétations fondées sur la symbolique des nombres. Héracléon a mis un grand talent exégétique au service de l'élaboration théologique.

Parmi les textes de Nag Hammadi, le *Traité Tripartite* (NHC I, 5) a été rapproché d'Héracléon ou d'un des membres de son école. Cette hypothèse, défendue surtout par H.-Ch. Puech et G. Quispel, y compris dans l'*editio princeps,* a été reprise plusieurs fois par la critique (dont A. Böhlig, C. Colpe, et les éditeurs H. Attridge et E. Pagels) ; mais elle n'a pas encore reçu de démonstration irréfutable ; elle est critiquée dans le commentaire de E. Thomassen qui rattache ce traité plutôt au valentinisme oriental.

4) *Théodote* est le théologien de l'École valentinienne orientale le mieux connu grâce aux *Extraits* conservés par Clément d'Alexandrie. Un travail d'édition de ces fragments a été nécessaire pour départager ce qui vient de Théodote, d'autres sources valentiniennes (comme les extraits 43,2 à 65 parallèles à la ' Grande Notice ' d'Irénée) ou de Clément lui-même. On peut situer son activité au temps de Ptolémée, soit peu après le milieu du 2e siècle. Les *Extraits* conservés soulignent la préoccupation de Théodote pour les modalités du salut gnostique, la rédemption hors de l'esclavage du destin, et ses médiations sacramentelles.

5) *Marc,* de l'école orientale, est surtout connu par Irénée (*A.H.* I, 13-21, et à partir de là, *El.* VI, 39-55 ; Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV, 11,4-5 ; Épiphane, *Pan.* 34). Il apparaît en Asie Mineure (*A.H.* I, 13,5) comme disciple de Colarbase (*A.H.* I, 14,1). Il poursuit l'enseignement de Valentin et, comme lui, fonde ses doctrines sur une vision (*El.* VI, 42,3, où la Tétrade supérieure lui serait apparue sous une forme féminine). Il utilise abondamment les valeurs numériques des lettres pour expliciter le contenu de ses doctrines. La notice d'Irénée mentionne de manière détaillée les rituels sacramentels des Marcosiens (avec leurs formules, cf. E. Preuschen, RE, t. 20, p. 412-13).

6) Parmi les disciples valentiniens moins connus, on peut mentionner, pour l'école occidentale :

– Alexandre (Tertullien, *De carne* 16,1 ; 17,1 cf. 15,3) qui soutient que le Christ n'a pas été formé d'une substance humaine et terrestre ; – Florinus, prêtre à Rome, devenu valentinien vers la fin du 2e siècle (Agapius, *Hist. univ.*, PO, t. 7, p. 516-17) ; d'après Eusèbe (*Hist. Eccl.* V, 20,1-8). Irénée lui aurait écrit une lettre *Sur la monarchie, ou que Dieu n'est pas l'origine du mal,* et un traité *Sur l'Ogdoade* ; un fragment syriaque d'une lettre d'Irénée à Victor mentionne les conséquences de la diffusion des idées de Florinus ; – Cossianos (Théodoret, *De haer. fab.* I, 8), à identifier peut-être à l'encratite Jules Cassien (?) ; – Théotime (Tertullien, *Adv. val.* 4,3) qui pratique l'exégèse symbolique de l'AT.

Pour l'école orientale : Axionicus, à Antioche, le plus fidèle à la doctrine de Valentin (Tertullien, *Adv. val.* 4,3 ; *Elenchos* VI, 35,7) ; – Colarbase (Irénée, *A.H.*, I, 14,1 ; Tertullien, *Adv. val.* 4,3 ; Épiphane, *Pan.* 35), sans doute d'origine égyptienne, et intéressé aux astres.

On trouve encore quelques noms, comme Ambroise, l'ami d'Origène (Eusèbe, *Hist. Eccl.* VI, 18,1), mais leur qualification de valentiniens peut être discutée (Blastus, Candidus, Droserius, Tatien, Valens, cf. H. Leisegang).

3° Autres textes. – 1) Jusqu'ici, l'École valentinienne a été présentée à partir des fragments conservés de ses grands maîtres (Valentin, Ptolémée, Héracléon, Théodote) et des traces que l'on peut reconstruire grâce à une étude critique des sources de la documentation hérésiologique (Justin, Irénée, Tertullien, le Ps.-Tertullien, *Adv. omn. haer.*, l'*Elenchos*, Épiphane, Philastre, Augustin, Théodoret). Il faudrait maintenant reprendre cette tâche critique à partir de la documentation de Nag Hammadi. La *Lettre valentinienne* d'Épiphane (*Pan.* 31, 5,1-8) par ex., qui n'a pas suscité beaucoup de commentaires jusqu'à présent, peut être considérée, d'après les travaux de M. Tardieu (*Écrits gnostiques...*, p. 47-67, en part. p. 60), comme l'un des remaniements valentiniens d'un *Eugnoste* grec dont on possède deux versions coptes (NHC v, 1 et iii, 3, version plus longue), à la base de la *Sagesse de Jésus* dont on possède aussi deux versions coptes (Codex de Berlin et NHC iii, 4) et un fragment grec (P. Oxyr. 1081).

2) La collection de Nag Hammadi comporte tout un codex (NHC i ou Codex Jung) de textes valentiniens, avec la *Prière de l'Apôtre Paul*, l'*Épître apocryphe de Jacques*, l'*Évangile de la Vérité* (cf. les fragments du codex xii), le traité *Sur la résurrection*, et le volumineux *Traité Tripartite* qui a été rapproché soit de l'école valentinienne occidentale soit de l'école orientale.

Il faut y ajouter l'*Évangile selon Philippe* (NHC ii, 3), l'*Exposé valentinien* (NHC xi, 2) et vraisemblablement la *Première Apocalypse de Jacques* (NHC v, 3) et la *Lettre de Pierre à Philippe* (NHC viii, 2). Tous ces textes n'ont pas encore été interprétés à partir de la documentation connue jusqu'à présent.

La recherche peut encore élargir le champ de la documentation valentinienne originelle conservée : l'édition récente des *Actes apocryphes de Jean* (CC Series Apocryph., 1-2, éd. E. Junod et J.-D. Kaestli, Turnhout, 1983) apporte une démonstration du caractère gnostique, et particulièrement valentinien, des chap. 94-102 et 109.

2. **Interprétation de la doctrine.** – La taille du corpus à traiter empêche pour l'instant une synthèse d'ensemble de la doctrine de l'école valentinienne. L'étude des notices hérésiologiques n'est pas assez avancée pour permettre de situer les divers éléments de la doctrine les uns par rapport aux autres. A défaut, les présentations de la gnose valentinienne s'arrêtent souvent à l'exposé du mythe valentinien du salut, fondé sur une description de la Grande Notice d'Irénée (*A.H.* i, 1-8) émaillée des renseignements pris dans divers systèmes ; elles donnent une image partiale des intentions théologiques de l'école valentinienne.

En effet, si l'on part de la description irénéenne de l'engendrement des éons célestes, on assiste au déploiement progressif des émanations ; c'est la mise en place d'un scénario qui conduit à une présentation de la théologie, au sens propre, de la cosmologie, de la sotériologie, de l'anthropologie, de l'ecclésiologie et de l'eschatologie.

« Il existait, disent-ils, dans les hauteurs invisibles et innommables, un Éon parfait, antérieur à tout. Cet Éon, ils l'appellent Pro-Principe, Pro-Père, et Abîme... Avec lui coexistait la Pensée (*Ennoia*), qu'ils appellent encore Grâce et Silence. Or, un jour, cet Abîme eut la pensée d'émettre, à partir de lui-même, un Principe de toutes choses ; cette émission, dont il avait eu la pensée, il la déposa, à la manière d'une semence, au sein de sa compagne Silence. Au reçu de cette semence, celle-ci devint enceinte et enfanta Intellect, semblable et égal à celui qui l'avait émis, seul capable aussi de comprendre la grandeur du Père... Avec lui fut émise Vérité. Telle est la primitive et fondamentale Tétrade pythagoricienne, qu'ils nomment aussi Racine de toutes choses... » (*A.H.* I, 1,1).

De cette Tétrade est engendrée l'Ogdoade, puis une Décade et finalement tous les éons du Plérôme qui est le lieu d'une passion pour le Père ; cette passion engendre l'expulsion d'une substance pneumatique hors du Plérôme que le Sauveur, « fruit des éons du Plérôme », viendra sauver sous la forme d'une conversion de la Sagesse ; ce processus aboutit à la naissance des éléments qui vont former la création du monde, la naissance des passions, et finalement la formation de l'être humain que le Sauveur viendra soustraire à l'emprise des éléments psychiques et hyliques qui dominent son existence terrestre. Le salut est effectué par le moyen de la connaissance et la pratique de rituels précis qui permettent au gnostique de trouver son être propre et ses congénères gnostiques formant l'Église spirituelle promise au salut et au retour vers le repos du Père.

Comme les gnostiques croyaient qu'il existait une analogie entre ce qui se passait dans les lieux célestes et ce qui se passait sur terre, on peut comprendre que les descriptions hérésiologiques des Pères aient pris ces engendrements pour des appels à la débauche, sur le modèle des critiques philosophiques des mythologies hellénistiques. Il faut donc réexaminer les présentations du mythe valentinien du salut pour l'interpréter de manière conjointe au plan du Plérôme, du cosmos, de la création de l'homme, de sa psychologie, de son cheminement vers la rédemption et de son retour vers les lieux célestes. Il apparaîtra alors que les Valentiniens ont tenté une systématisation théologique des éléments de la foi chrétienne à partir d'un bagage philosophique et d'une compétence indéniable pour l'exégèse biblique. Leur contribution à l'histoire des idées théologiques, de l'exégèse biblique, des sacrements, des pratiques de piété n'est plus à démontrer. La bibliographie fournit diverses études dans ce sens.

Présentation générale de la gnose (études récentes). – E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979 ; trad. fr. *Les Évangiles secrets*, Paris, 1982. – R.McL. Wilson, art. *Gnosis, Gnostizismus*, TRE, t. 13, 1984, p. 519-50 (bibliogr.). – M. Tardieu et P. Hadot, art. *Gnostiques*, dans *Encyclopedia Universalis*, t. 8, 1984, p. 656-64. – M. Tardieu et J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, t. 1, Paris, 1986, p. 21-37 (histoire du mot « gnostique »), 55-58 (bibliogr.). – B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, Londres, 1987 (sur le Valentinisme, p. 217-353). – M. Scopello, *Les Gnostiques* (coll. Bref), Paris, 1991.

Présentation du Valentinisme. – A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums,* Leipzig, 1884 ; réimpr. Darmstadt, 1966, p. 283-316 (Valentin), 345-68 (Ptolémée), 369-83 (Marc), 461-72 (valentinisme d'Hippolyte), 473-505 (Héracléon), 502-22 (Théodote et Bardesane). – E. Preuschen, art. *Valentinus... und seine Schule,* RE, t. 20, 1908, p. 395-417. – H. Leisegang, *Die Gnosis,* Leipzig, 1924, 4e éd. 1955 ; trad. fr., Paris, 1951 ; art. *Valentinus, Valentinianer,* Pauly-Wissowa, 2.R., t. 7/2, 1948, col. 2261-73. – G. Bardy, art. *Valentin,* DTC, t. 15/2, 1950, col. 2497-2519. – Pour une étude critique qui tienne compte de l'évolution historique, cf. G.C. Stead, *The Valentinian Myth of Sophia,* dans *Journal of Theological Studies,* t. 20, 1969, p. 75-104 ; *In Search of Valentinus,* dans *The Rediscovery of Gnosticism,* cité *Rediscovery,* éd. B. Layton (*Numen,* Suppl. 41), t. 1, Leyde, 1980, p. 75-102 ; voir aussi D.W. Young, *The Milieu of Nag Hammadi. Some Historical Considerations,* dans *Vigiliae Christianae* = VC, t. 24, 1970, p. 127-37 ; F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists,* VC, t. 25, 1971, p. 205-23.

École valentinienne en général. – G. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. 1. Valentin und Marcion. 2. Ptolemäus und Justin,* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* = ZNW, t. 70, 1979, p. 86-114. – K. Koschorke, *Patristische Materialen zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis,* dans *Gnosis und Gnosticismus* (Oxford 1979), éd. M. Krause (Nag Hammadi Studies = NHS XVII), Leyde, 1981, p. 120-39. – On manque de recherches archéologiques et sociologiques sur les Valentiniens ; voir pourtant : H. Green, *Ritual in Valentinian Gnosticism. A Sociological Interpretation,* dans *Journal of Religious History,* t. 12, 1982, p. 109-24 ; C. Scholten, *Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms ?,* ZNW, t. 79, 1988, p. 244-61 ; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Wissensch. Untersuch. z. N.T., 2.R., 18), Tübingen, 2e éd., 1989, qui renvoie aux travaux de M. Guarducci, *Valentiniani a Roma,* dans *Mitteilungen des Deut. Arch. Inst. Röm. Abt.,* t. 80, 1973, p. 169-89 ; *Ancora sui Val. a Roma, ibid.,* t. 81, 1974, p. 341-43.

Valentin. Vie. – Hilgenfeld, cf. *supra,* p. 283-91 ; Preuschen, p. 396-98. – C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity* (Coptic Studies 2), Leyde, 2e éd., 1991, p. 51-55. – B. Layton, *The Gnostic Scriptures,* p. 217-21.

Éd. des Fragments. – W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis,* Tübingen, 1932, p. 57-60. – W. Förster, *Gnosis,* t. 1, Zurich, 1969 (trad. angl. R.McL. Wilson, Oxford, 1972, p. 239-43).

Études. – G. Heinrici, *Die Valentinianische Gnosis und die hl. Schrift,* Berlin, 1871, p. 65-75. – E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents aux IIe et IIIe s.,* Paris, 1913, p. 39-51 ; éd. augm. 1925. – W. Förster, *Von Valentin zu Herakleon. Untersuch. über die Quellen und die Entwicklung der Valentinianischen Gnosis* (Beiheft ZNW 7), Giessen, 1928, p. 91-101. – F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée,* Paris, 1947, p. 121-26. – G. Quispel, *The Original Doctrine of Valentine,* VC, t. 1, 1947, p. 43-73 ; et avec des vues un peu différentes, *Valentinian Gnosis and the Apokryphon of John,* dans *Rediscovery,* p. 118-27 ; discussion, p. 128-32. – H. Leisegang, *La Gnose,* Paris, 1951, p. 199-210. – A. Orbe, *Los hombres y el creador segun una homilia de Val. (Clem. Al. Str. IV, 13,89ss.),* dans *Gregorianum,* t. 55, 1974, p. 5-48,339-68. – J. Whittaker, *Valentinus Fr. 2,* dans *Kerygma und Logos* (Festschrift C. Andresen), éd. A.M. Ritter, Göttingen, 1979, p. 455-60. – B. Layton, *The Gnostic Scriptures,* p. 229-49 (trad. abondamment annotée). – A.M. McGuire, *Valentinus and the Gnôstikè Hairesis. An Investigation of Val. Position in the History of Gnosticism,* Ph.D. Diss., Yale, 1983 ; *Val. and the Gnôst. Hair., Irenaeus I, XI, 1 and the Evidence of Nag Hammadi,* dans *Studia patristica* XVIII/1 (Oxford 1983), éd. E.A. Livingstone, Kalamazoo, Mich., 1985, p. 247-52.

Valentinisme oriental et occidental. – E. Pagels, *Conflicting Views of Valentinian Eschatology. Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto,* dans *Harvard Theological Review* = HTR, t. 67, 1974, p. 35-53 ; *Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion. Paradigms for the Christian's Response to Persecution?, Rediscovery,* t. 1, p. 262-83 et 283-88 (discussion). – J.F. McCue, *Conflicting Versions of Valentinianism?, ibid.,* p. 401-16. – J.-D. Kaestli, *Valentinisme italien et val. oriental : leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus, ibid.,* p. 391-403 ; cf. aussi R.P. Casey, *Two Notes on Valentinian Theology,* HTR, t. 23, 1930, p. 291-98 ; brève présentation des divergences par J.-Cl. Fredouille, *Tertullien, Contre les Valentiniens,* SC 280-81, 1980, p. 39-40,258-59.

Ptolémée. – Éd. et comm. de la *Lettre à Flora* : A. von Harnack, *Der Brief des Ptol. an die Flora,* dans *Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wiss.,* t. 25, Berlin, 1902, p. 505-45. – G. Quispel, SC 24, 1949 et 24 bis, 1966.

Études. – G. Heinrici, cité *supra,* p. 75-88 ; E. de Faye, *Gnostiques...,* p. 81-119 ; F.-M. Sagnard, *La Gnose val.,* p. 451-79 (et p. 140-291 pour la Grande Notice d'Irénée). – H. Leisegang, *La Gnose,* p. 211-28. – W. Förster, *Die Grundzüge der ptolemaïschen Gnosis,* dans *N.T. Studies* = NTS, t. 6, 1959, p. 16-31. – H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* Tübingen, 1968 ; trad. fr., *La Formation de la Bible chrétienne,* Neuchâtel, 1971, p. 77-82. – F.T. Fallon, *The Law in Philo and Ptolemy. A Note on the Letter to Flora,* VC, t. 30, 1976, p. 45-51. – G. Lüdemann, *Zur Geschichte,* p. 97-114.

Héracléon. – Éd. des Fragments : A.E. Brooke, *The Fr. of H.* (Texts and Studies 1/4), Cambridge, 1891. – W. Völker, *Quellen...,* p. 63-86 (reprend le texte des éd. du GCS, *Origenes* IV, éd. Preuschen, 1903 ; *Clemens Al.* II-III, éd. Stählin, 1906-1909). – Trad. fr. des fr. conservés par Origène dans l'éd. de son *Comm. de Jean* par C. Blanc, SC 120,157,222,290 ; 1966-1982 ; trad. angl. de W. Förster par Wilson, Oxford, 1972, p. 162-83 (extraits).

Études. – W. Völker, *Herakleons Stellung in seiner Zeit im Licht seiner Schriftauslegung,* Diss., Halle, 1922. – W. Förster, *Von Val. zu Her.,* p. 3-44. – F.-M. Sagnard, p. 480-520. – M. Simonetti, *Eracleone e Origene,* dans *Vetera Christianorum,* t. 3, 1966, p. 111-41 ; t. 4, 1967, p. 23-64. – E. Pagels, *A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist and its Critique of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice,* HTR, t. 65, 1972, p. 153-69 ; *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. Her.'s Commentary on John,* Nashville, 1973. – E. Mühlenberg, *Wieviel Erlösungen kennt... H. ?,* ZNW, t. 66, 1975, p. 170-93. – B. Aland, *Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Zur Theologie des Her. als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis,* dans *Gnosis and Gnosticism* (Oxford 1975), éd. M. Krause (NHS 8), Leyde, 1977, p. 148-81. – Ph. Perkins, *Logos Christologies in the Nag Hammadi Codices,* VC, t. 35, 1981, p. 379-96. – J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'H. et d'Origène* (Paradosis 25), Fribourg/S., 1985.

Traité Tripartite. – Éd. : *Tractatus Tripartitus,* éd. R. Kasser et alii, 2 vol., Berne, 1973-1975 (cf. pour l'attribution à Héracléon, H.-Ch. Puech et G. Quispel, *Le quatrième écrit du Codex Jung,* VC, t. 9, 1955, p. 65-102). – H.W. Attridge et E. Pagels, *The Trip. Tractate I, 5,* dans *Nag Hammadi Codex I* (NHS 22-23), Leyde, 1985, t. 1, p. 159-337 (p. 177-78 : attribution à l'école occidentale) ; t. 2, p. 217-497. – E. Thomassen et L. Painchaud, *Le Tr. Trip.* (Bibl. Copte de NH = BCNH 19), Québec, 1989.

Études : A. Böhlig, *Zum Gottesbegriff des Tr. Trip...,* dans *Kerygma und Logos,* cf. *supra,* p. 49-67. – C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi,* dans *Jahrbuch für Antike und Christentum,* t. 22, 1979, p. 98-122. – E. Thomassen, *The Structure of the Transcendent World in the Trip. Tr....,* VC, t. 34, 1980, p. 358-75.

Théodote. – Éd. : *Extraits de Th.,* éd. F.-M. Sagnard, SC 23, Paris, 1948, 1970 ; voir aussi l'éd. Stählin du GCS, *Clemens Al.* III, 1909, p. 105-33 ; *addenda* IV, 1936, p. LXIX-LXX. – R.P. Casey, *The Exc. ex Th. of Cl. of Al.* (Studies and Documents 1), Londres, 1934.

Présentations : Heinrici, p. 88-127 ; de Faye, p. 235-45 ; W. Förster, *Von V. zu H.*, p. 85-91. – G. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer. I. Die Excerpta ex Th. und Irenäus*, ZNW, t. 9, 1908, p. 230-47. – Sagnard, p. 521-59. – E. Pagels (1974) et J.F. McCue (1980), cités *supra*.

Marc. – de Faye, p. 313-15 ; Leisegang, p. 229-45 ; Sagnard, p. 358-86,416-39.

É. Griffe, *Le gnostique Markos est-il venu en Gaule ?*, dans *Bull. de litt. eccl.*, t. 53, 1952, p. 243-45 (= *La Gaule chrétienne...*, t. 1, Paris, 1964, p. 391-93 ; réponse négative). – J. Reiling, *Marcus Gnosticus and the N.T. : Eucharist and Prophecy*, dans *Miscellanea Neotestamentica*, éd. T. Baarda, A.F.J. Klijn, W.C. Van Unnik, Leyde, 1978, t. 1, p. 161-79. – G. Mantovani, *Rituale eucaristico e redenzione nello gnosticismo e nel mandeismo*, dans *Sangue e antropologia biblica nella patristica*, éd. F. Vattioni, t. 2, Rome, 1982, p. 873-90. – R.J. Hoffmann, *The 'Eucharist' of Marcus Magus : A Test-Case in Gnostic social Theory*, dans *The Patristic and Byzantine Review*, t. 3, 1984. – D.H. Tripp, *Worship in Second Century Gnosticism*, Diss. Leeds, 1984. – J.M. Joncas, *Eucharist among the Marcosians. A Study of Irenaeus Adv. Haer. I, 13,2*, dans *Questions Liturgiques*, t. 71, 1990, p. 99-111 (avec renvoi aux épiclèses syriaques).

Autres valentiniens. – Cf. Hilgenfeld, p. 446-48. – C. Gianotto, art. *Florinus*, dans *Dict. encycl. du Christianisme ancien*, Paris, 1980, p. 980 (bibliogr.). – Sur les sens du nom de *Colarbase*, cf. Preuschen, RE, t. 20, p. 414-15 ; H. Leisegang, Pauly-Wissowa, t. 7/2, col. 2272-73.

Écrits valentiniens. – *Lettre valentinienne* (éd. dans Épiphane, cf. *supra*). – O. Dibelius, *Studien zur Gesch. der Valentinianer II. Der valentinianischer Lehrbrief*, ZNW, t. 9, 1908, p. 309-40. – A.J. Visser, *Der Lehrbrief...*, VC, t. 12, 1958, p. 27-36. Cf. M. Tardieu, *Écrits gnostiques, Codex de Berlin*, Paris, 1984 (Sources Gnostiques et Manichéennes 1), p. 60, avec trad. commentée d'*Eugnoste* et de *Sagesse de Jésus* ; autre éd. de ces deux textes par D.M. Parrott, NHS 27, Leyde, 1987.

Éd. du Codex 1 par H.W. Attridge, NHS 22-23, Leyde, 1985. – *Oratio Pauli Apostoli*, éd. R. Kasser et alii, dans *Tract. Tripartitus* II-III, Berne, 1975. – *Epistula Jacobi Apocrypha*, éd. M. Malinine et alii, Zurich, 1968 ; *L'Épître apocryphe de Jacques*, éd. D. Rouleau (BCNH 18), Québec, 1987 ; D. Kirchner, *Die zweite Schrift aus Nag Hammadi*, TU 136, Berlin, 1989.

Evangelium veritatis, éd. M. Malinine et alii, Zurich, 1958 (*Supplementum*, éd. R. Kasser, etc., Berne, 1975). Commentaire : J.E. Ménard, *L'Év. de Vérité* (NHS 2), Leyde, 1972. – Études : W.C. Van Unnik, *The 'Gospel of Truth' and the N.T.*, dans *The Jung Codex: A Newly Recovered Gnostic Papyrus*, Londres, 1955, p. 79-129 (= *Sparsa Collecta*, Leyde, 1983, t. 3, p. 163-91). – H. Ringgren, *The G. of Tr. and Valentinian Gnosticism*, dans *Studia theologica*, t. 18, 1964, p. 51-65. – B. Standaert, *L'Év. de Vér. : critique et lecture*, NTS, t. 22, 1976, p. 243-75 ; *'Evangelium Veritatis' et 'veritatis evangelium'. La question du titre et les témoins patristiques*, VC, t. 30, 1976, p. 138-50. – A. McGuire, *Conversion and gnosis in the G. of Tr.*, dans *Novum Testamentum*, t. 28, 1986, p. 338-55.

De Resurrectione (Epistula ad Rheginum), éd. M. Malinine et alii, Zurich, 1963. – M.L. Peel, *The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection*, Londres, 1969. – B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi* (Harvard Diss. in Rel. 12), Ann Arbor, 1979. – J.E. Ménard, *Le Traité sur la Résurrection* (BCNH 12), Québec, 1983.

Sur le *Traité Tripartite*, cf. *supra* (Héracléon).

J.-É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Paris, 1967. – J.-É. Ménard, *L'Exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et l'eucharistie (NH XI, 21)*, Québec, 1985 (BCNH 14). – A. Veilleux, *La première Apocalypse de Jacques (NH V, 3). La seconde Apoc. de Jacques (NH V, 4)*, Québec, 1986 (BCNH 17). – J.-E. Ménard, *La Lettre de Pierre à Philippe*, Québec, 1977 (BCNH 1).

Pour la bibliogr. sur les textes de Nag Hammadi : D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969 (NHS I)*, Leyde, 1971 ; supplément annuel dans le fasc. 4 de la revue *Novum Testamentum*.

Pour l'exposé du mythe valentinien du salut, voir surtout : F.-M. Sagnard, p. 140-291 ; H. Leisegang, Pauly-Wiss. 7/2, col. 2263-68 ; G. Bardy, DTC 15/2, col. 2499-2509.

Autres études sur l'École valentinienne. – Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen--Leipzig, 1889, t. 1/2, p. 718-63 (usage de l'Écriture dans l'École). – C. Barth, *Die Interpretation des N.T.* (TU 37/3), Leipzig, 1911. – G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose val.*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 15, 1947, p. 249-86 ; *L'inscription de Flavia Sophè*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Gembloux, 1951, p. 201-14. – E. Massaux, *Influence de l'Év. de s. Matthieu sur la littérature chrétienne avant s. Irénée*, Louvain-Gembloux, 1950, réimpr. 1986, p. 420-55 (éléments matthéens dans la litt. gnostique). – A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, 6 vol. (Analecta Gregoriana 65,83,99,100,113,158, Rome, 1955-1966) ; *Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nuptial*, dans *Gregorianum*, t. 58, 1977, p. 5-53.

N. Brox, *Gnosis, Offenbarung und gnostischer Mythos bei Irenäus v. L.* (Salzburger patr. Stud. 1), Salzbourg, 1966. – M. Simonetti, *« Psychè » e « Psychikos » nella gnosi valentiniana*, dans *Rivista di Storia e Litt. Rel.*, t. 2, 1966, p. 1-47. – H.-I. Marrou, *La Théologie de l'histoire dans la gnose val....*, dans *Le origini dello gnosticismo* (Messine, 1966), éd. U. Bianchi, Leyde, 1970, p. 215-25. – E. Pagels, *The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for an Anthropological Theory*, VC, t. 26, 1972, p. 241-58 ; *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphie, 1975. – G. Quispel, *Origen and the Valentinian Gnosis*, VC, t. 28, 1974, p. 29-42. – P. Perkins, *Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adv. Haer. I*, VC, t. 30, 1976, p. 193-200.

The Rediscovery of Gnosticism, éd. B. Layton, t. 1, *The School of Val.* ; cf. supra (dont l'art. de M. Tardieu, *La Gnose val. et les Oracles Chaldaïques*, p. 194-231 ; discussion p. 232-37). – J. Monserrat Torrents, *El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis*, dans *Enrahonar*, t. 1, 1981, p. 17-31. – M. Tardieu, *« Comme à travers un tuyau ». Quelques remarques sur le mythe val. de la chair céleste du Christ*, dans *Colloque internat. sur les textes de Nag Hammadi* (Laval 1978), éd. B. Barc, Québec-Louvain, 1981, p. 151-77. – D.J. Good, *Sophia in Valentinianism*, dans *Second Century*, t. 4, 1984, p. 193-201. – M. Desjardins, *The Sources for Val. Gnosticism. A Question of Methodology*, VC, t. 40, 1986, p. 342-47.

Jean-Daniel Dubois.

VALENTIN (Jacques), prêtre, 1790-1847. – Jacques Valentin, né le 2 juillet 1790 à Cours (Rhône), entra en 1811 au séminaire Saint-Irénée de Lyon ; ordonné prêtre en 1814, il fut vicaire à Saint-Didier-sur-Chalaronne, puis devint sulpicien en 1821. Professeur de théologie successivement à Issy, à Viviers, au Puy et à Rodez, il dut se retirer pour raison de santé en mars 1832 à Saint-Rambert-en-Bugey, où il assura des services à la paroisse. Il y mourut le 9 février 1847.

La plupart de ses ouvrages, parus anonymes à Lyon et Paris, et qui concernent le ministère sacerdotal, sont d'un moraliste et casuiste plutôt que d'un théologien, mais leur aspect pratique leur valut d'être souvent réédités ; citons surtout la série *Examen raisonné, ou décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Église, sur les sacrements et les péchés capitaux*, 2e éd., 2 vol., 1839 ; *... sur les devoirs et les péchés des diverses professions de la société*, 1841 ; *... sur les devoirs des prêtres, pasteurs et autres, concernant leur conduite personnelle*, 2 vol., 1843 ; et *Le Prêtre juge et médecin au tribunal de la pénitence*, 2 vol.,

1845. On sent davantage l'esprit salésien dans quelques ouvrages de spiritualité : *Vie propre du prêtre ou vie de foi*, 1826, devenu ensuite *Vie du prêtre, vie de foi*, 3e éd., 1829 ; *Vie de l'amour divin*, 3e éd., 1847 ; *Le fidèle contemplant Jésus-Christ dans la sainte eucharistie* ; *La foi mise en pratique*, 1824. Une œuvre de vulgarisation, *Cours de lectures sur les vérités importantes de la religion*, 2 vol., 1840, avait encore une 18e édition en 1877.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. 2, p. 175-77 ; t. 3, p. 264-67.

Irénée Noye.

VALENTINO (Valentini ; Antoine), jésuite, 1539-1611. – Né à Padoue en 1539, Antonio Valentino entra dans la Compagnie de Jésus à Rome le 11 janvier 1557. Ordonné prêtre en 1564, il fut assez rapidement, en 1570, choisi par le supérieur général François de Borgia pour diriger le nouveau noviciat de Venise, érigé en vue de la division de la province de Haute Italie (elle s'effectuera en 1578). Le comte Camillo Gonzaga offrit de le fonder à Novellara (Reggio d'Émilie), son fief. Valentino s'établit dans cette ville en 1571 et ne la quitta plus. Il resta maître des novices jusqu'en 1595. Il mourut le 11 novembre 1624.

La notice biographique que rédigea alors son successeur, Achille Marazzi, se perdit entre Novellara et Rome ; un accident semblable arriva lors de l'envoi suivant. Si bien qu'on ne possède aucune notice sur Valentino et qu'il n'entra pas dans les grands ménologes de G.A. Patrignani et d'É. de Guilhermy.

Parmi ses divers écrits, généralement brefs, recensés par I. Iparraguirre (*Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, table, p. 216), arrêtons-nous à son *Informatione del modo d'instituire i Novitii della Compagnia* (vers 1582 ; Archives romaines S.I., *Fondo Gesuitico 1452*, fasc. 1, n. 7 ; éd. dans MHSI, *Directoria*, Rome, 1955, p. 192-204). Cette relation suit de près les règles du maître des novices, établies par François de Borgia en 1565 et éditées en 1580, mais on y relève des accents propres. Valentino insiste sur la mortification de la volonté, « la via soave et compendiosa d'ogni perfettione ».

Surtout dans les débuts, on procédera suavement ; on s'accoutumera à ne pas faire sa volonté propre plusieurs fois par jour dans de petites choses ; on parviendra ainsi à la vaincre dans les grandes. Si la santé des novices le permet, ils referont les grands Exercices à la fin de la première année de noviciat (alors commençaient les études), car les Exercices « sont un moyen très adapté à la fin de notre Institut ». Pour mettre bien en lumière la vocation particulière du jésuite, Valentino, après avoir montré le sens de la vie religieuse en général à l'aide des saints Basile, Bernard et Bonaventure, insistait d'une manière étonnante sur l'obéissance comme totale remise de soi à Dieu : « hoc unum scientes, che la vera obbedienza è la porta della vita ».

On a encore publié (*ibidem*, p. 205-18) les méditations données par Valentino pour la première semaine des Exercices, d'après les notes d'un novice, et on conserve divers autres textes concernant la formation des novices. Valentino fut un maître dans l'art de donner les Exercices spirituels. Saint Charles Borromée les fit plusieurs fois avec lui, de même que saint Louis de Gonzague en 1585 à Mantoue, alors qu'il se préparait à affronter son père pour en obtenir la permission d'entrer dans la Compagnie.

Autres textes : *Essame della conscientia alquanto più dilatato* (Modène, Bibl. Estense, ms a.F.2.45, f. 43-45v) ; – *Modo per fare bene et soavemente la sua meditatione* (*ibid.*, *f. 63-65v*) ; – *Meditazione sopra l'adoratione de'magi* (*ibid.*, f. 65-67) ; – *Della natura et essercitii dell'ape...* (*ibid.*, f. 68-71v) ; – *Quale deve esser l'essercitio dell'huomo per immitar l'essercitio dell'ape* (*ibid.*, f. 71v-73v) ; – *Modo fruttuosissimo da meditare* (*ibid.*, f. 87v-88v) ; – *Scala meditatoria* (Arch. rom. S.I., *Opp. NN. 29*, f. 264-70v) ; – *Methodus exercendi novitios in via spiritus* (Modène, Arch. di Stato, Mirandola 17) ; – *Esortazioni sopra l'Istituto della Compagnia* (1586 ; Plaisance, Bibl. comunale 251).

Des *Meditationes devotissimae de passione Christi Domini in singulos quadragesimae dies distributae* ont été éditées à Brescia en 1600 (1608 ?) ; nous ne les avons pas vues.

Sommervogel, t. 8, col. 490. – I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, t. 2, Rome, 1955, p. 38-39, 373 ; *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 243. – M. Scaduto, *Catalogo dei Gesuiti d'Italia*, 1540-1565, Rome, 1968, p. 150. – A. Fappani et M. Colpo, *Da Brescia a Nagasaki. Il B. G.B. Zola, martire, 1575-1626*, Brescia, 1982, p. 33-42.

Mario Colpo.

VALENZUELA DE GALVEZ (Gabriel Marie), barnabite, 1680-1751. – Fils d'un officier du roi d'Espagne qui mourut podestat de Milan, Gabriele Maria Valenzuela est né en 1680 à Novara. Il est entré chez les Barnabites au noviciat de Monza et fit ses vœux le 21 octobre 1696. Après ses études de philosophie à Milan et de théologie à Pavie, il fut ordonné prêtre en 1701. Il enseigna les belles lettres à Tortona, puis à Fossombrone et enfin à Milan à l'école Arcimboldi. En 1707, il passa à Rome et fut appliqué à la prédication et à la direction spirituelle ; il devint l'apôtre du Trastevere par son zèle apostolique et par sa générosité envers les pauvres : il les nourrissait et quêtait pour eux. Valenzuela fut en faveur auprès des papes et de cardinaux comme Ottoboni, Bentivoglio et Carafa ; il fut aussi examinateur des évêques, consulteur de la congrégation des visites apostoliques, théologien de l'Ordre de Malte et du diocèse d'Albano, pénitencier et examinateur du diocèse de Frascati. Il mourut à Rome le 27 novembre 1751 à San Carlo ai Catinari.

Les ouvrages qu'il fit imprimer sont en majeure partie le fruit de sa prédication : *Vita di S. Giuseppe esposta in novena a'suoi devoti* (Rome, 1721, 1723 ; Velletri, 1779). – *Vita di Maria sempre Vergine esposta in novena per tutte le sue principali feste* (Rome, 1722). – *Novena del S. Natale per ricevere la nascita spirituale nell'anime nostre del Divino Infante* (Rome, 1722 ; Montefiascone, 1747). – *Vita di S. Anna esposta in novena a' suoi divoti* (Rome, 1723, 1729). – *Vita di S. Cecilia esposta in novena alle Madri Benedettine... in Trastevere* (Rome, 1724). – *Luigi IX il santo : vita e massime a' principi* (Rome, 1726). – *Toribio Alfonso Mogrovesio, il santo arcivescovo di Lima ; compendio di vita e di massime adattate ai principi e ai prelati* (Rome, 1728, 1730, 1734). – *Universae theologiae moralis compendium* (3 vol., Rome, 1731 ; Venise, 1733, en un vol.). – *Pratica di devozione verso il glorioso S. Rocco* (Rome, 1744).

Dans sa prédication Valenzuela avait un style élégant et littéraire, comme on peut le constater dans ses panégyriques imprimés. Dans ses ouvrages cités plus haut, le style est plus simple et plus dense, et leur doctrine est théologiquement solide et orientée vers la pratique de la vie chrétienne. Presque toutes ces œuvres sont des neuvaines qui suivent toutes un même schéma. Pour chaque jour sont donnés une brève narration biographique (avec indication des sources), une courte méditation en deux points suivis d'un « soliloque », une antienne latine avec une oraison, la suggestion d'une pieuse pratique, un

exemple édifiant du saint ou de son intercession, une oraison jaculatoire (généralement tirée des Pères ou de la liturgie). A ce schéma commun s'ajoutent des prières diverses en l'honneur du saint qui fait l'objet de la neuvaine ; par exemple, pour saint Joseph, il y a l'office propre approuvé par la congrégation des Rites le 3 février 1714 ; pour sainte Anne, il y a la pratique de la dévotion aux sept joies qui se pratiquait dans l'église de San Carlo ai Catinari ; dans celle de saint Roch, ce sont des prières pour s'exercer dans les vertus théologales et dans la dévotion eucharistique.

Les deux ouvrages sur saint Louis et saint Toribio ne sont pas destinés au peuple mais aux « principi » et « prelati » ; plus soignés typographiquement, d'un bon style et érudits, ils tendent à montrer que la sainteté n'est pas réservée aux religieux et qu'elle est aussi l'idéal des laïcs ; ceux qui sont institués dans une autorité n'ont pas moins besoin que les sujets d'une bonne instruction et de bons exemples à suivre. Chaque chapitre de ces ouvrages est divisé en deux parties : un passage de la biographie du saint en question (avec citation des sources) et des maximes orientées vers la vie concrète.

Valenzuela publia aussi un manuel de morale, plus spirituel que canonique, car il veut conduire à la pratique de la charité : « Eniteat divinus amor in homines, ut inde eniteat humanus amor in Deum ». La doctrine spirituelle de Valenzuela est généralement assez théologique et patristique ; elle est exprimée dans un style serré et veut « stimolare la devozione », mais sans sentimentalisme et en visant d'abord à la pratique de la vie chrétienne. Valenzuela est convaincu qu'une des « choses qui stimulent davantage à la dévotion est la prédication des glorieuses actions des amis de Dieu ». Le double caractère érudit et pratique de ses neuvaines mérite d'être souligné.

Dilecto filio G.M. Valenzuelae Congreg. Cler. Reg. S. Pauli... Benedictus Papa XIII (Rome, Typ. Camerae Apost., 1726). – G. Colombo, *Profili biografici di insigni Barnabiti*, 2e série, Lodi, 1871, p. 160-62. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 4, Florence, 1937, p. 115-17. – L. Levati et V. Colciago, *Menologio dei Barnabiti*, t. 11, Gênes, 1938, p. 169-70.

Giuseppe M. Cagni.

1. VALÈRE DU BIERZO, ermite espagnol, † après 690. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Les informations sur la vie de Valerius du Bierzo viennent uniquement des trois écrits autobiographiques insérés dans son œuvre (*Ordo querimonie* ; *Replicatio* ; *Residuum*) ; les deux premiers se recoupent partiellement et le troisième n'est qu'une justification de sa conduite. On peut cependant discerner les étapes de sa carrière, bien que le récit des faits soit alourdi et obscurci par celui de diverses visions et des persécutions dont il fut la victime.

Né vers 620-625 près d'Astorga, d'une famille plutôt aisée, Valerius fit ses études libérales dans cette ville ; elles furent probablement médiocres car son latin abonde en solécismes et manque d'élégance (mais c'était sans doute le latin décadent de son milieu). Après une jeunesse mondaine, il entra vers 640 au monastère du Compluto, première fondation de saint Fructueux, plus tard évêque de Braga († vers 635 ; DS, t. 5, col. 1541-46). Il n'y resta pas longtemps ; poussé par le désir d'une vie plus austère, il se retira dans un ermitage situé sur un piton rocheux et désertique entre Astorga et le *Castrum Petrense*. Là il subit les vexations du prêtre Flainius, desservant d'une petite église ; celui-ci lui déroba même les livres qu'il avait rédigés (*Ordo* 3 ; cf. *infra*). Des chrétiens fidèles l'arrachèrent à cette situation intenable et le conduisirent dans un domaine du « Castrum Petrense » appelé Ebronanto, où se trouvait un sanctuaire consacré sans doute aux saints Pierre et Paul (cf. *Conversio deprecationis ad sanctos apostolos*) ; il y vécut en reclus, près de l'église. Mais le propriétaire du lieu, Riccimer, qui voulait bâtir là son tombeau (*Ordo* 5), fit ordonner prêtre de l'église un nommé Justus, bien indigne de ce nom, qui persécuta de nouveau Valerius et faillit l'assassiner près de l'autel.

Ayant réussi à s'échapper par la protection du « Bon Pasteur », Valerius vint alors s'établir dans le Bierzo (en latin *Bergidum*), région montagneuse à l'ouest d'Astorga, autour des vallées du Sil et de ses affluents, et où se trouvaient de petits groupes de moines suivant le sillage de Fructueux. Il s'installa à Rufiana (le futur San Pedro de Montes), dans la cellule qu'avait habitée le saint lui-même quelque quarante ans plus tôt. C'est là qu'il avait déjà vécu vingt-deux ans lors de la rédaction du premier récit, alors que la première étape de sa carrière érémitique avait duré vingt ans (*Ordo* 7 ; 10). Mais il n'y trouva pas davantage la tranquillité. Sans parler des attaques diaboliques, l'évêque Isidore d'Astorga voulut l'emmener avec lui, par simple vaine gloire, dans la ville de Tolède ; mais l'évêque mourut fin 680 (seule date sûre !) et ne put assister au concile de 681 (*Ordo* 7). Valerius souffrit surtout cependant des tracasseries incessantes de « faux moines » qui lui refusèrent tout subside et laissèrent ouverte durant trois ans la toiture de son ermitage ; ils cherchèrent en outre à lui dérober les chevaux offerts par son protecteur Basilianus, et firent assassiner son compagnon, le diacre Jean (*Ordo* 9-10 ; *Replic.* 14).

Pourtant Valerius était vénéré par le peuple. Durant son séjour sur le piton rocheux, des jeunes gens venaient s'instruire auprès de lui pendant la belle saison (il supportait seul les intempéries de l'hiver). Il eut même des disciples : le jeune Simplicius, qui méritait bien son nom (*Ordo* 6) ; le diacre Jean qui, avant d'être assassiné, avait bâti un monastère au pied de Rufiana ; le jeune Saturnin, d'abord compagnon de Jean (*Replic.* 7), qui construisit un oratoire à Rufiana et fut ordonné prêtre par l'évêque Aurelius (*Replic.* 9) mais finit par se retirer dans son propre ermitage, puis par abandonner Valerius non sans lui prendre ses « livres » (*Replic.* 13-14). Cependant celui-ci finit par retrouver la faveur « du prince, des pontifes et de tous les autres chrétiens » (*Replic.* 15) ; au moment où il achève ce récit, son neveu, un autre Jean, « ayant quitté le service du roi ainsi que sa femme et ses enfants », s'est installé près de lui comme convers avec son serviteur Évagrius ; leurs travaux ont réussi à transformer en paradis fertile le désert stérile où il vivait (*Replic.* 16). Valerius mourut sans doute après 690.

Les récits autobiographiques trahissent un caractère tourmenté, obstiné, peu sociable. Valerius a sûrement sa part de responsabilité dans les persécutions qu'il subit. Jusqu'à une date récente, on parlait de lui comme « l'abbé saint Valère ». En fait il ne fut jamais « abbé », du moins au sens de supérieur d'un monastère ou d'un groupe de moines. Le titre de « saint » est également discutable : l'évêque Gennade d'Astorga (vers 899-919) voulut un moment joindre son nom à celui de Fructueux, mais on ne trouve pas de traces précises d'un culte rendu à sa personne (cf. B. de Gaiffier, AB, t. 77, 1959, p. 193).

J. Fernández, *Sobre la autobiografía de san Valerio y su ascetismo,* dans *Hispania sacra* – HS, t. 2, 1949, p. 259-84. – Consuelo Maria Aherne, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late Visigotic Period,* Washington, 1949 (avec éd. des écrits autobiographiques) ; art. *Valerio,* BS, t. 12, 1969, col. 917-19. – A. Robles Sierra, *S. Valerio del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica,* thèse, Université S. Thomas, Rome, 1964 ; extrait dans *Theologia espiritual,* t. 9, 1965, p. 7-52 et à part. – Dicc. de España, t. 4, 1979, p. 2705 (U. Domínguez del Val). – *Dizionario Patristico,* Casale Monferrato, t. 2, 1983, col. 3548-49 (M.C. Díaz y Díaz) ; adapt. franç., *Dict. encycl. du Christianisme ancien,* t. 2, Paris, 1990, p. 2511-12.

2. Œuvres. – 1° *La Compilation hagiographique.* – Les récits autobiographiques font deux fois allusion au vol des « livres » que Valerius rédigeait dans son ermitage : « Libros quos de lege Domini et sanctorum triumphis pro consolatione peregrinationis mee atque correptionis discipline vel scientie industria ipse conscripseram mihi... prius abstulit » (*Ordo* 3 : le voleur est Flainius) ; « per noctem carricavit asinum... de librorum volumina quos ipse sancto altario conscripseram » (*Replic.* 14 : le voleur est Saturnin). Il est probable que Valerius réussit à les récupérer. Nous possédons en tout cas tout un *corpus* valérien, destiné aux moines du Bierzo dirigés par Donadeus et transmis par divers mss dont le plus important et le plus ancien est le *Toletanus* (copié en 902, actuellement à la Bibl. Nacional de Madrid, ms 10007). Ce codex a été publié par R. Fernández Pousa, *Obras de Valerio del Bierzo,* Madrid, 1942 ; en dépendait déjà, pour les œuvres personnelles, l'éd. de H. Flórez, *España sagrada,* Madrid, 1747, t. 15, p. 450-67 (*Vita Fructuosi*), t. 16, p. 366-416 ; éd. reprise en PL 77, 421-58. Il ne contient pas cependant toutes les œuvres rédigées par Valère, et des compléments ont été apportés depuis lors par M.C. Díaz y Díaz (*Anecdota wisigotica* I = *Acta Salmanticensia... Filosofía y Letras,* t. 12/2, Salamanque, 1958) ; Díaz y Díaz projetait d'ailleurs une édition critique pour la coll. CCL ; elle n'a pas encore paru, en raison sans doute de la difficulté de fixer avec précision les compositions de Valerius, qui semblent exister en plusieurs recensions.

Cf. D. De Bruyne, *L'héritage littéraire de l'abbé S. Valère,* RBén, t. 32, 1920, p. 1-10. – M.C. Díaz y Díaz, *Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo,* HS, t. 4, 1951, p. 3-23 ; *Un nuevo codice de V. del B., ibid.*, p. 133-46 ; mise à jour dans son introd. à *La Vida de S. Fructuoso de Braga,* Braga, 1974, p. 13-54, et plus brièvement *Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Âge espagnol,* dans *Hagiographie. Cultures et sociétés IVe-XIIe siècle* (Colloque de Nanterre et Paris, 2-5 mai 1979), Paris, 1981, p. 49-59.

Retenons cette dernière appréciation du meilleur connaisseur des écrits de Valérius : « La compilation, suivant des conclusions que j'estime toujours valables, contenait lorsqu'elle sortit des mains de Valerius les pièces suivantes : le prologue de Rufin à l'*Historia monachorum,* les vies de Jean, Paul, Antoine, Hilarion, Germain et Paulin ; une collection extraite de l'*Historia monachorum* de Rufin, la *Vita Malci,* et peut-être celle de saint Pachôme, les vies de Fronton et de Fructueux, le petit traité *de reparatione lapsi,* les vies de sainte Pélagie et de saint Siméon, des fragments extraits de Cassien, quelques morceaux rédigés par Valerius lui-même, la *Doctrina Anastasii,* la *Vita Antiochi,* le sermon *de monachis perfectis* et quatre petits morceaux tirés de Sulpice Sévère : en tout quarante-huit textes dont la plupart ont un caractère monastique très marqué. Cela prouve, de prime abord, que Valérius avait sous la main une bibliothèque très étendue, importante et très riche, qu'il connaissait bien son métier et qu'il a réussi à produire un instrument vivant d'instruction monastique : en effet on voit que cette collection, ouverte, a commencé très tôt à recevoir des additions qui souvent ont risqué d'en anéantir l'esprit profond » (p. 55-56). Cette citation suffit à montrer le contenu et la valeur de la Compilation (qui entre dans le genre des *Vitae Patrum* ; cf. cet art. *infra*). Nous retiendrons seulement les courtes pièces qu'il a composées lui-même.

2° *Œuvres personnelles.* – Il s'agit de brefs écrits, en prose ou en vers.

Voir la liste fournie par M.C. Díaz y Díaz, *Index Scriptorum latinorum medii aevi hispanorum,* Madrid, 1959, n. 285-302 (avec indication des mss) ; liste reprise en CPL n. 1276-88, 1289-90 (*dubia*), 1291-93 (*spuria*).

Certains écrits poétiques sont appelés *Epitameron* (selon D. De Bruyne, *art. cité,* p. 2, n. 1, ce mot serait une déformation d'*Eptameron,* titre d'un poème d'Eugène de Tolède ; nous penserions plutôt à une mauvaise dérivation du mot *Epitomè* : « résumé », « raccourci »). La plupart des *Epitameron* sont « acrotélestiches », c'est-à-dire avec acrostiche et télestiche : les premières et les dernières lettres de chaque vers, mises bout à bout, forment une phrase qui désigne l'auteur et les destinataires. Nous classons les pièces autrement que dans *Index* et CPL pour indiquer, autant que possible, leur place dans l'ensemble du *corpus.*

1) *Epitameron de huius libri exordio,* en tête de la Compilation. Éd. Díaz y Díaz, *Sobre la compilación...,* p. 23, et *Anecdota wisig.,* p. 103, reprise en PLS 4, 2028. Acrostiche : « Servis Dei acgregiis » ; télestiche reconstitué : « Valerius miserrimus » ; donc dédicace du *corpus* aux moines du Bierzo : le texte, difficile à déchiffrer, déclare qu'en suivant les « exempla sanctorum » et en s'arrachant aux « inlecebrosa labentis seculi » ils parviendront avec les saints « in illa regione vivorum ».

2) *Epistola beatissime Egerie laude conscripta fratrum Bergidensium monachorum a Valerio conlata* ; PL 87, 421-26 ; éd. crit. et trad. Díaz y Díaz, SC 296, 1982, p. 321-49. La lettre est un résumé du *Journal de voyage* d'Égérie (éd. P. Maraval, *ibid.*) ; elle insiste sur l'intrépidité de la pèlerine dans l'ascension des montagnes saintes mais ne s'intéresse pas à la liturgie de Jérusalem. Valerius lisait un ms plus complet que le *Codex Aretinus* (11e s.), seul témoin mutilé connu aujourd'hui, et qui contenait le récit de la visite aux moines d'Égypte jusqu'à la Thébaïde.

3) *Epitameron consummationis libri huius* (PL 87, 421-26 ; C.M. Aherne, *Valerio...,* p. 161) : cette pièce, dont les allusions scripturaires se rattachent aux citations finales de l'*Epistola Egerie,* concluait à notre avis la première partie de la Compilation. Acrostiche : « Patri Donadeo » ; télestiche : « Miser Valerius ». Valerius déclare à Donadeus que, « pour l'édification des mœurs et la correction des âmes », il a sur son ordre présenté les « enseignements des Anciens (*dogmata Patrum*) ». – 4) *De vana saeculi sapientia* (PL 87, 425-31) ; évocation de ceux qui, après le Christ, ont suivi la loi du salut : martyrs, ascètes et vierges, moines de la Thébaïde ; puis du jugement

dernier ; enfin exhortation aux vertus monastiques. – 5) *Dicta Valerii ad beatum Donadeum scripta* (PL 87, 431-36) ; trois récits de visions : du ciel et de l'enfer par Maximus, de l'enfer par Bonellus, du Christ glorieux (= *De caelesti revelatione*), par Baldarius, ancien compagnon de Fructueux encore vivant.

6) *Valerii Narrationes* (PL 87, 439-55 ; Aherne, *Valerio...*, cf. *supra*) ; cet ensemble comprend les trois récits autobiographiques : *Ordo querimonie praefatio discriminis* ; *Replicatio sermonum a prima conversione* ; *Quod de superioribus querimoniis residuum quaeritur* (cf. *supra, Vie*). Dans le *residuum,* Valerius se justifie auprès de Donadeus d'être passé de la vie solitaire à l'exercice de la charité ; il allègue l'exemple du moine Arsène, empruntant à une collection d'*Apophtegmes* (cf. *Arsène* 1-8 et 26, PG 65, 88-89, 96c-97b ; Paschase de Dume, éd. J.G. Freire, *A versão latina... dos Apophtegmes,* t. 1, Coïmbre, 1971, p. 183-84, 194, 230, 320).

Aux *Narrationes,* il faut rattacher deux poèmes : a) l'*Epitameron propriae necessitatis,* qu'il convient de diviser en trois morceaux pour lire ainsi l'acrostiche et le télestiche : « Valeri egeni Narrationes Superius memorato Patri Donadeo » ; le texte résume les malheurs de Valère et fait allusion aux « nombreux volumes » dont il a tiré « l'excellente doctrine des Pères » ; b) l'*Epitameron propriae praefati discriminis* : acrostiche « Valerii editio » ; pas de télestiche, chaque vers se terminant par la voyelle *a*. Éd. Díaz y Díaz, *Anecdota,* p. 105-106 = PLS 4, 2019-20.

7) *Epitameron propriae orationis* : acr. et tél. « Valerius Deum misellus orat. ». – 8) *Conversio deprecationis ad sanctos apostolos* : chaque vers et la plupart des mots commencent par la lettre *p,* sans doute pour évoquer Pierre et Paul. Éd. Díaz y Díaz, *Anecdota,* p. 114-115 = PLS 4, 2020-21.

9) *Caput opusculorum quinquagenis numeris Psalmorum* : acrotélestiche « Valeri Editio ». Éd. Díaz y Díaz, *ibid.,* p. 115-16 = PLS 4, 2022. – 10) *De primo quinquageno numero Psalmorum* : résumé des quinze premiers Psaumes par une ou deux phrases tirées de chacun d'eux ; éd. D. De Bruyne, RBén, 1920, p. 10 ; la suite du texte, perdue, devait traiter de la même manière les *Ps.* 16-50. – 11) *Epitameron de quibusdam admonitionibus vel rogationibus* : avis de haute tenue spirituelle donnés à diverses catégories de chrétiens, mais sous la forme d'un poème laborieux dont chaque vers et chaque mot commencent par la même lettre ; par exemple aux évêques (*antistites almifici* : ici les vers et les mots commencent par les lettres de l'alphabet, de *a* à *v*) ; aux clercs (lettre *c*) ; aux juges (*iudices* : lettre *i*), aux femmes mariées (*mulieres* : *m*) ; aux gouverneurs (*potentes* : *p*) ; aux religieux (*r*) ; aux prêtres (*sacerdotes* : *s*) ; à tous (*Universis* : *v*) ; éd. Díaz y Díaz, *ibid.* p. 107-13 = PLS 4, 2023-28.

12) *De (septimo) genere monachorum* (PL 87, 437-39) : texte repris dans la *Concordia regularum* de Benoît d'Aniane (III, 7 ; PL 103, 750-54), où il suit un extrait d'Isidore de Séville sur les « six genres de moines » (III, 6, 745-50). Ce « septième genre » est celui des jeunes gens sans vraie vocation, pris dans les familles riches « pour que les monastères ne demeurent pas vides » et « tondus malgré eux » ; se laissant prendre par les sept péchés capitaux, ils n'ont de moine que le nom. C'est probablement par des « faux moines » de ce genre que Valerius fut persécuté à Rufiana ; le texte n'est pas sans ressemblance avec le ch. 1 de la *Regula communis* (PL 87, 1111-12), que Benoît d'Aniane attribue à Fructueux (mais voir DS, t. 5, col. 1544) et qu'il cite aussi dans la *Concordia* (III, 5, 743-45).

Selon Díaz y Díaz (cf. Index...), le *De novae vitae institutione,* le *De monachis perfectis* (éd. dans *Anecdota,* p. 80-87 = PLS 4, 2029-34), la *Vita Frontonis,* la *Vita Fructuosi* ne sont pas l'œuvre de Valerius, bien que ces pièces figurent dans sa compilation.

Les œuvres personnelles de Valerius ne brillent point par leur qualité littéraire ; elles transmettent pourtant le témoignage d'un moine qui, malgré ses défauts, a pratiqué un ascétisme exigeant tout en évangélisant une population à demi-barbare. C'est surtout par sa compilation hagiographique qu'il a exercé une influence notable sur le monachisme espagnol.

A la bibliographie donnée dans l'article, ajouter : A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica,* 3 vol., Léon, 1973, surtout le t. 1, *El monacato hispano prebenedictino.* – Pour la bibliographie ancienne, en grande partie périmée, voir C.M. Aherne, *Valerio of Bierzo,* cité *supra,* p. 198-202. – DS, t. 3, col. 1078 ; t. 4, col. 1103 ; t. 5, col. 1542, 1544.

Aimé Solignac.

2. VALÈRE DE VENISE (Ballardini), capucin, † 1618. – Nous ne possédons que quelques renseignements sur Giuseppe Ballardini, devenu capucin sous le nom de Valerio da Venezia. Il prit l'habit dans la province capucine de Venise avant 1568. En mai 1573, déjà prêtre, il était vicaire du couvent de Vérone et en 1609 il était à celui de Padoue. Il mourut à Venise en 1618.

Le bref éloge rapporté par les bibliographes le présente comme un « homme pieux, adonné aux études sacrées et aux divines méditations, d'une grande intégrité de vie et d'un grand zèle pour l'observance commune ». Il eut cependant de pénibles difficultés avec ses supérieurs et ses confrères à cause de l'indépendance de son caractère et de sa liberté de comportement, comme en témoignent quelques documents d'archives.

Entre 1605 et 1610, il publia des ouvrages d'une doctrine spirituelle simple et sereine destinés à un vaste public. Ils n'ont pas été étudiés.

1. *Prato fiorito di varii essempi, diviso in cinque libri. Ne i quali si tratta e ragiona delle virtù christiane e religiose perfettioni...* (Venise, 1605, 40 + 835 p.). Cette première édition est publiée sous le nom de Giuseppe Ballardini. – Suit la *Parte seconda, divisa in sei libri. Ne i quali si descrivono notabili essempi ... per ogni stato e conditione di persone...* (Venise, 1610, 62 + 791 p.). L'ensemble des deux parties eut au moins 34 éd. jusqu'en 1750.

2. *Brevi e divote meditationi intorno ai principali misteri della vita di Giesù Cristo, et una meditatione del giudicio universale* (Venise, 1610, 5 + 60 f.). – 3. *Romitorio sacro di meditationi et essercitij di contemplationi, et amorose aspirationi in Dio. Dove si ragiona dell'oratione vocale e mentale...* (Venise, 1610, 24 + 578 p. ; 1626).

4. *Vita della gloriosa santa Chiara vergine di Assisi. Composta da S. Bonaventura Cardinale, et d'altri Autori. Con le vite delle Beate Monache della sua santa Regola e di quelle ancora del Terzo Ordine del Padre S. Francesco...* (Venise, 1610, 18 + 312 f. ; 1623 selon Sbaraglia). Certaines de ces

soixante-dix biographies furent rééditées à part, comme celles de Marguerite de Cortone (Venise, 1620) et de Colette de Corbie (Foligno, 1703). Trad. allemande, *Sanctuarium Monacharum. Der Klosterfrawen Heiligthumb...* (Munich, 1623).

Le dénominateur commun de ces ouvrages est le désir de répandre parmi les religieux et les simples chrétiens les pratiques de la vie chrétienne, en premier lieu l'exercice de la prière vocale et de la méditation. Cette dernière, quand elle devient intensément affective s'ouvre à la contemplation et à une union plus intime avec Dieu (cf. *Romitorio sacro*). L'objet principal de la méditation affective doit être la vie, la passion et la mort du Christ ; les *Brevi e divote meditationi* (50 au total, chacune accompagnée d'une belle gravure qu'il faut regarder durant l'oraison) sont rédigées par Valerio pour servir de guide et de modèle.

Quant à la pratique des vertus et des obligations de la vie chrétienne, l'auteur montre beaucoup de confiance dans le pouvoir didactique et psychologique de la littérature narrative édifiante : l'hagiographie pour les religieux, et pour tous l'*exemplum* moralisé de la tradition médiévale. L'énorme masse du *Prato fiorito*, tellement diffusé, est conçue dans cette optique ; elle offre un très vaste panorama de la vie chrétienne dans toutes ses composantes, et des devoirs spécifiques de divers états de vie : clercs, religieux, mariés, etc. Le traitement théorique et doctrinal de chaque thème est bref ; puis viennent des séries d'exemples, dont beaucoup sont légendaires, destinés à inculquer surtout la crainte de Dieu et la vigilance pour son propre salut.

Outre les anciens bibliographes franciscains : A. Tessier, *Di un pregevole libro di autore francescano*, dans *Miscellanea francescana*, t. 4, 1889, p. 22 svv (sur les *Brevi e divote meditationi*). – Giovanni Crisostomo da Cittadella, *Biblioteca dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Venezia*, Padoue, 1944, p. 267-78. – *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1778. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 58-59. – G. Pedrojetta, *Valerio da Venezia : Preliminari sull'opera di uno scrittore spirituale del Seicento*, CF, t. 58, 1988, p. 5-44 (Bibliogr.). – DS, t. 5, col. 1354.

Isidoro de Villapadierna.

VALÉRIEN DE CIMIEZ, évêque, milieu du 5e siècle. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – En 439 un *Valerianus*, évêque, signe les actes du concile de Riez sans mentionner son siège épiscopal. En 442, un évêque du même nom représente au concile de Vaison l'Église de Cimiez. Il s'agit dans les deux cas du même Valérien. Quel est le passé de notre prélat ? Aucune source ancienne n'en fait un moine de Lérins. Sans tenir compte de l'existence simultanée d'un évêché de Nice et d'un autre à Cimiez, jouant sur l'homonymie approximative de deux noms, Théophile Raynaud, apologiste de notre saint, enrichit en 1632 la vie de Valérien de Cimiez d'éléments qui reviennent à Valère de Nice. Valérien devient ainsi moine à Lérins et, à la suite d'une interprétation erronée de l'*Epistula ad monachos*, abbé d'un monastère. Plus convaincante est l'hypothèse de Lenain de Tillemont qui, après H. Rosweyde, voit en lui le destinataire de l'*Epistula paraenetica ad Valerianum de contemptu mundi et saecularis philosophiae* (PL 50, 711-726). Dans ce cas Valérien aurait été un philosophe du « siècle » que cette lettre parénétique, écrite par Eucher de Lyon en 432, aurait incité à se « convertir » et à occuper, à l'instar des nombreux aristocrates proposés en exemple, un siège épiscopal.

Évêque, Valérien s'est rangé, dans les luttes d'influence qui opposaient au 5e siècle l'évêque d'Arles à ceux de Vienne et de Marseille, parmi ceux de ses collègues qui reconnaissaient à l'Arlésien une sorte de primatie sur la Provence tout entière. Aussi signa-t-il en 450 une lettre collective pour demander à Léon le Grand le rétablissement des prérogatives dont l'évêque d'Arles avait été privé. En conflit quand il s'agissait de discipline ecclésiastique, les évêques de Provence se montrèrent solidaires sur le plan dogmatique. En 451 la lettre d'approbation du tome à Flavien a donc été signée aussi bien par Ravennius d'Arles que par Venerius de Marseille. Les noms de Valérien, partisan du premier, et de Valère, qui soutenait sans doute le second, s'y trouvèrent côte à côte. Nous rencontrons enfin Valérien au 3e concile d'Arles qui s'est tenu sous la présidence de Ravennius, donc entre 449 et 461, pour régler un différend qui altérait les rapports que l'abbé Fauste de Lérins et ses moines entretenaient avec les évêques de la région, Théodore de Fréjus, Maxime de Riez et notre Valérien de Cimiez. La plupart des critiques placent la mort de Valérien vers 462 ; en réalité nous ne connaissons pas la date de son décès.

Concilia Galliae (A. 314-A. 506), éd. C. Munier, CCL 148, 1963, p. 71, 102 et 132. – A l'origine de la tradition, diffusée dans le monde savant international, qui fait de Valérien de Cimiez et de Valère de Nice un seul personnage : Th. Raynaud, *Valerianus, Cemeliensis episcopus...*, Lyon, 1632 ; l'œuvre est reproduite sous le titre *Apologia pro sancto Valeriano* dans PL 52, 757-836. – A l'origine de la tradition locale qui distingue Valérien de Cimiez de Valère de Nice : P. Gioffredo, *Nicaea ciuitas sacris monumentis illustrata*, Turin, 1658, p. 96-99, 100-02 ; point de vue repris par J.P. Weiss, *Valérien de Cimiez et Valère de Nice*, dans *Sacris Erudiri* = SE, t. 21, 1972-1973, p. 109-46 et accepté par S. Pricoco, *L'isola dei santi*, Rome, 1978, p. 58-59. – Parmi ceux qui préconisent l'identification de Valérien avec le destinataire de la lettre *De contemptu mundi* : Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1711, p. 124-26 ; J.P. Weiss, *La personnalité de V. de C.*, dans *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, t. 11, 1970, p. 141-62, et à sa suite R.W. Mathisen, *Petronius, Hilarius and Valerianus. Prosopographical notes of the conversion of the roman aristocracy*, dans *Historia*, t. 30, 1981, p. 106-12 ; réserve émise par A. Hamman, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 4, Paris, 1986, p. 684-85.

2. Œuvres. – 1° *Homélies.* – Nous sommes en présence de ce qui est sans doute le premier sermonnaire latin. Les vingt homélies constituent une sorte de traité sur « la discipline ». Le vocable *disciplina* (DS, t. 3, col. 1291-1302) est riche de sens ; il signifie à la fois enseignement, correction, ordre qui régit le monde et sagesse qui maîtrise les passions. Littérairement l'œuvre tient de la psychomachie. Elle s'ouvre sur le *De bono disciplinae* (h. 1) et se termine par le *De auaritia* (h. 20). Se font ainsi face aux deux extrémités du recueil les deux chefs de guerre. Si la Discipline mène au combat les Vertus, la Cupidité est le chef de file des Vices. Lorsque le général des Vices sera vaincu, la victoire sera chose aisée pour les Vertus.

2° *Epistula ad monachos de uirtutibus et ordine doctrinae apostolicae.* – Cette lettre destinée à des moines qui ont imposé à Valérien une charge (*sarcina*) a donné lieu à des interprétations fausses. La plupart des critiques en ont tiré l'idée que Valérien s'est vu confier la charge d'une communauté religieuse, certains en ont même fait un abbé de Lérins. Cette dernière hypothèse est contraire à toute vraisemblance historique puisque nous connaissons le nom des abbés qui se sont succédé à Lérins jusque vers 460. Il n'y a pas de place pour Valérien qui occupait, au moins depuis 439 un siège épiscopal. Le sens de l'*Epistula* est tout autre. Écrivant dans le style épistolaire de l'époque, qui n'hésite pas à mettre même l'Écriture au service de jeux d'esprit, Valérien commence sa lettre par un « mot d'excuse ». Des moines lui ont demandé de venir prêcher chez eux. Se plaignant de la *sarcina* qu'ils lui ont ainsi imposée, l'évêque de Cimiez répond à cette invitation en usant du lieu commun de la « présence-absence » inspiré d'un passage de saint Paul (1 *Cor.* 5,3). Au lieu de se déplacer il va, comme l'Apôtre, s'adresser à eux dans une lettre qui passera en revue les *Épîtres* de saint Paul en retenant de chacune, citée dans l'ordre canonique, un verset spécialement adapté à la vie monacale. La différence de genre littéraire suffit sans doute à expliquer la différence de style indéniable entre homélies et *Epistula.*

Deux autres œuvres ont été attribuées à tort à Valerien : – *Homelia in dedicatione ecclesiae* : A.M. Riberi a publié en 1929, d'après un ms du 16e siècle devenu introuvable, une petite collection de textes, qui comprend les homélies 15,16 et 17 de Valérien intitulées *De bono martyrii* et une *Homelia in dedicatione ecclesiae.* Cette dernière, prononcée à l'occasion de la dédicace d'une église, célèbre les mérites du saint martyr Dalmace vénéré à Pedona, dans la région de Cuneo. Depuis le 12e siècle les trois homélies de Valérien avaient trouvé leur place dans un homéliaire consacré au Propre des saints (Paris, B.N., *lat.* 11.700, f. 131-133v) puisque l'évêque de Cimiez les avait précisément conçues pour un usage liturgique général et s'était donc bien gardé de les consacrer à un martyr précis. Dans ces conditions la double démarche de Riberi qui consiste d'une part à dédier l'ensemble des homélies à saint Dalmace, d'autre part à attribuer également l'*Homelia in dedicatione ecclesiae* à Valérien ne paraît guère légitime. C'est ce qu'a démontré depuis L. Berra, qui date avec vraisemblance l'homélie redevenue anonyme du 6e siècle.

Passio Pontii : A. Dufourq a voulu, au début de ce siècle, attribuer cette Passion d'un martyr de Cimiez à Valérien. Il n'a pas été suivi. Daté le plus souvent du 6e siècle, ce texte pourrait en réalité, du moins dans sa forme élaborée, dater de l'époque carolingienne, comme tend à le prouver une étude récente (J.P. Weiss, dans *Hommage à R. Braun*).

L'œuvre de Valérien est transmise en trois parties séparées : 1) L'*hom.* 1, le plus souvent abusivement attribuée à Augustin, connaît une tradition manuscrite très riche (liste partielle des mss : J.P. Weiss, SE, t. 21, p. 109). – 2) Les 19 autres ne sont connues, du moins dans leur totalité, que par un seul ms provenant de Corbie (Paris, B.N. *lat.* 13.387, f. 1-15v). – 3) Pour l'*Epistula* nous disposons de Paris, B.N. *nouv. acquis.* 1460, f. 169-169v et Paris, B.N. 1764, f. 98. Voir F.-I. Fransen, *Description de la collection grégorienne de Florus de Lyon sur l'Apôtre,* dans R. Bén., t. 98, 1988, p. 280.

Éditions : homélie 1 (*De bono disciplinae*) sous le nom d'Augustin : Bâle, 1529 (Érasme) reprise pour l'essentiel dans PL 40, 1219-22 ; sous le nom de Valérien : Genève, 1601 (M.H. Goldast) ; – les 20 homélies suivies de l'*Epistula ad monachos* : Paris, 1612 (J. Sirmond) ; Venise, 1774 (A. Gallandi), repris dans PL 52, 691-756 ; – *hom.* 15-17 ; Turin, 1929 (A.M. Riberi).

Traductions : en anglais par G.E. Ganss, coll. The Fathers of the Church 17, Washington, 1953 (rééd. 1965), p. 291-440 ; – en italien *hom.* 11 par C. Tibiletti, dans *Pagine monastiche provenzali,* Rome, 1990, p. 116-22.

Études : N. Schack, *De Valeriano seculi quinti homileta christiano,* Copenhague, 1814. – Pour les homélies de Valérien comme premier sermonnaire latin : R. Grégoire, *Homéliaires liturgiques médiévaux,* Spolète, 1980, p. 45. – Sur l'*Homelia in dedicatione ecclesiae:* A.M. Riberi, *S. Dalmazzo di Pedona e la sua abbazia,* Turin, 1929 (compte rendu critique de B. de Gaiffier, AB, t. 48, 1930, p. 381-83) ; L. Berra, *Le passiones di S. Dalmazzo di Pedona,* dans *Bolletino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici nella Provincia di Cuneo,* n. 48, 1962, p. 127-34. – Sur la *Passio Pontii* : A. Dufourq, *Le Passionnaire occidental au VIIe siècle,* dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* t. 26, 1906, p. 27-65 ; bonne mise au point dans C. Passet, *La Passion de Pons de Cimiez,* Nice, 1977, p. 415-23 ; datation au 8e siècle préconisée par J.P. Weiss, *Une œuvre de la renaissance carolingienne : La Passion de Pons de Cimiez,* dans *Hommage à R. Braun. Publications de la Fac. des Lettres et Sc. Hum. de Nice,* n. 56, t. 2, 1990, p. 203-22.

3. La Doctrine. – 1° *La théologie de Valérien.* – Une lecture superficielle des homélies peut laisser croire que notre ancien philosophe du « siècle » est resté trop attaché à Sénèque et à Virgile. En réalité sa culture ancienne ne l'empêche pas de fonder sa prédication sur une théologie précise, développée dans deux homélies qui occupent dans son œuvre une place significative. L'homélie 1 préface de l'ensemble du recueil, introduit plus spécialement les dix premiers sermons qui traitent surtout des vertus quotidiennes (aumônes) et des vices ordinaires (péchés en paroles). L'homélie 11 ouvre sur les dix sermons suivants où il est traité des vertus héroïques (quatre sermons consacrés au martyre) et aux principaux péchés capitaux (ivresse, cupidité, orgueil).

Dans la première homélie, qui dépend de Basile de Césarée, Valérien écrit : « Au début de son œuvre Dieu commença par créer la discipline ». Cette *disciplina* s'identifie en particulier à la sagesse que le Créateur a mise dans le cœur de l'homme et qui de cette façon est donc innée en lui (« hominem cui inest sapientia »). L'évêque de Cimiez tient à cette idée que la sagesse de l'homme remonte à la Création ; il la reprendra dans l'homélie 11 : « Dieu de qui nous avons reçu l'esprit de sagesse ». Il existe donc pour lui, comme pour les Pères grecs, un bien naturel et une grâce du Créateur que le péché originel, non évoqué par l'auteur, a certes affaiblis, mais non anéantis.

C'est dans l'homélie 11 que Valérien développera sa conception de la grâce proprement dite. En vertu de la doctrine exposée dans l'homélie 1, le fidèle est capable par lui-même de vouloir le bien. Contrairement à ce qu'a prétendu Théophile Raynaud, qui, pour défendre Valérien du grief de semipélagianisme, l'a tiré vers l'augustinisme, l'évêque de Cimiez dit en effet clairement que l'homme peut *vouloir* le bien par ses propres moyens. Il n'y a chez lui pas la moindre trace de grâce prévenante. En revanche, l'homme ne peut rien *réaliser* sans la grâce du Christ. « Tu vois », explique Valérien, « que la volonté de faire le bien doit venir de nous, mais que la réalisation (*perfectio*) dépend du pouvoir de Dieu » (11,4, PL 52, 716d-

717a, citant *Rom.* 7,8). La conséquence en est que l'homme n'a aucun mérite personnel dans l'histoire de son salut.

C'est pour des raisons pédagogiques que Valérien, qui, comme tout pasteur, invite ses fidèles à faire effort, conduit progressivement les auditeurs du simple au complexe, de l'effort personnel à la grâce, de la psychologie à la théologie. Aussi convient-il pour interpréter correctement sa doctrine de lire, malgré la distance qui les sépare, les homélies I et II simultanément. La pensée de l'évêque de Cimiez prend alors toute sa cohérence et correspond aux clés de lecture proposées par C. Tibiletti : celui-ci montre, dans un de ses articles, que, comme les autres maîtres provençaux, appelés plus tard semipélagiens, Valérien, sans dépendre de Pélage, s'écarte de saint Augustin et conforme sa doctrine de la grâce à celle des Pères grecs dont il a subi l'influence.

Pour faire comprendre sa conception de la grâce à ses ouailles, Valérien se réfère également aux réalités de la vie socio-économique. Voulant illustrer l'absence de mérite personnel du chrétien, il rappelle, par exemple, que l'esclave n'a droit à aucun salaire ; il peut tout au plus espérer de son maître un pécule qui lui est attribué en toute gratuité. Mais, comme au 5e siècle l'esclavage proprement dit est en régression, il fait en outre allusion à un équivalent contemporain de cette condition. Les petits propriétaires, écrasés par le fisc, sont amenés, pour se protéger de l'État, à se mettre, de leur plein gré, sous la protection de puissants patrons à qui ils livrent tous leurs biens. Devenus ainsi colons, ils restent formellement libres, mais sont en fait des esclaves volontaires. C'est à cette situation que la doctrine de la grâce de Valérien fait d'une certaine façon écho. Dieu est pour les chrétiens un « maître » et un « patron » ; aussi l'évêque de Cimiez essaie-t-il, sur le plan spirituel également, de garantir à ses fidèles une sorte de liberté initiale.

2° *Sa doctrine spirituelle.* – Cassien, qui a exercé une grande influence sur les maîtres provençaux, a défini un itinéraire spirituel à trois degrés. Le premier est dominé par la peur qui est le propre de l'esclave, le deuxième par l'espoir qui anime le mercenaire. Ces deux degrés constituent le cycle de la vie active. Le chemin débouche ensuite sur le domaine de la charité qui donne accès à la dignité de fils de Dieu ; ce degré représente à lui seul le cycle de la vie contemplative. Dans le « premier cycle » on apprend à extirper les vices et à exercer les vertus, dans le deuxième à contempler Dieu.

En bon disciple de Cassien, qui sait que l'idéal monastique égyptien ne peut être transplanté en Provence sans atténuation de ses excès, Valérien cherche, à son tour, à adapter les leçons faites aux moines aux besoins de laïcs, sans doute peu portés sur l'ascèse. Tout se passe comme si notre prédicateur se contentait pour ses ouailles du premier cycle de la vie spirituelle, même si de temps en temps, comme en passant, il met en perspective l'idéal de la perfection. Les péchés capitaux, dont Cassien, à la suite d'Évagre, a dressé une liste, subissent eux-mêmes une révision. Si la gourmandise (souvent supplantée par l'ivresse), la luxure, la cupidité, la colère, la vanité et l'orgueil jouent leur rôle chez Valérien, la tristesse et l'acédie, péchés de moine, sont remplacés par l'envie et les péchés en paroles (promesses non tenues, paroles outrageantes, paroles oiseuses) qui mettent en péril la paix sociale. Valérien prêche en des temps troublés où la violence menace de partout et où la société se défait. Aussi se contente-t-il, à défaut de pouvoir convertir les cœurs, de façonner les comportements. Ses fidèles trouvent-ils inconcevable le pardon des offenses ? Tout en les exhortant à faire du bien à ceux qui leur veulent du mal, Valérien leur rappellera que ce faisant ils amasseront des charbons ardents sur la tête de leurs ennemis, ce qui signifie pour lui que Dieu punira ces derniers. Faire du bien à son ennemi revient ainsi à en tirer une vengeance différée. Tout en se satisfaisant de ce résultat bien médiocre, puisqu'il ne discipline que les actes, Valérien signale cependant, sans y insister, que les exigences de la perfection sont tout autres. Pour y accéder il convient de prier pour le salut de ses ennemis et de renoncer à toute vengeance (*hom.* 12-13).

Se soumettant aux contraintes d'une pastorale de temps difficiles, Valérien ne se donne, pour l'essentiel, que des objectifs modestes. Nous sommes encore loin de l'ambition des moines-évêques qui bientôt tendront, en Provence comme ailleurs, à imposer aux laïcs une règle de vie quasi monastique.

Études. – Sur le semipélagianisme : A. Solignac, DS, t. 14, col. 556-68 ; J.P. Weiss, *Le semipélagianisme se réduit-il à une réaction contre Augustin et l'augustinisme de la première génération ?* dans *Congresso Internazion. su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione* (*Studia Ephemeridis « Augustinianum »* 24), Rome, 1987, p. 465-81. – Sur la dépendance des Pères grecs : C. Tibiletti, *Valeriano di Cimiez e la teologia dei maestri provenzali,* dans *Augustinianum,* t. 22, 1982, p. 513-32 ; J.P. Weiss, *Une homélie pascale intitulée de quadragesima de Valérien de Cimiez,* SE, t. 27, 1984, p. 192-200 ; *Influence de Basile de Césarée sur Valérien de Cimiez,* dans *Studia Patristica,* t. 18/3, Kalamazoo-Louvain, 1989, p. 586-94. – Sur l'importance des facteurs sociaux : J.P. Weiss, *Les notions de dominus et de seruus chez Valérien de Cimiez,* dans *Annales de la Fac. des Lettres et Sc. Humaines de Nice,* n. 35, 1979, p. 297-301 ; *Valérien de Cimiez et la société de son temps,* dans *Mélanges Paul Gonnet,* Nice, 1989, p. 281-89. – Sur l'itinéraire spirituel proposé par Cassien : J.P. Weiss, *Jean Cassien,* dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne,* t. 3, *Des évêques et des moines reconnus par le peuple (314-604),* Paris, 1982, p. 187-91.

Jean-Pierre Weiss.

VALESNIERI (Albert Marie), carme, 16e siècle. – Nous ne connaissons que très peu de choses de la vie de ce carme. Alberto Maria Valesnieri, né à Ferrare, appartint à la Congrégation de Mantoue ; il prêcha beaucoup. Durant le carême de 1567, ses sermons, donnés à San Giovanni in Conca à Milan, traitèrent en particulier du sacrifice de la messe. A la demande de ses auditeurs il en tira un ouvrage qu'il publia sous le titre : *Lettioni venti sopra gli alti et ineffabili misteri della Messa* (Milan, de'Ponte, 1567).

Cet ouvrage, dédié à l'archevêque de Milan, Carlo Borromeo, a un côté apologétique et polémique : il défend la messe contre les positions protestantes à l'aide des arguments qui parsèment les écrits catholiques depuis 1522.

Voici le plan de Valesnieri. Lettioni 1-2 : dignité du prêtre et de son ministère sacerdotal ; – L. 3 : nature de la messe comme sacrifice d'expiation des péchés et d'action de grâces à Dieu ; – L. 4-5 : de la participation des fidèles, de ses fins et de ses fruits spirituels ; – L. 6-15 : examen des rubriques liturgiques qui

permet à l'auteur de mettre en lumière les différentes parties de la messe, depuis la préparation du prêtre jusqu'au rite conclusif ; Valesnieri recourt souvent ici aux interprétations symboliques des rubriques et souligne la doctrine définie par le concile de Trente ; – L. 16 : commentaire poétique du *Salve Regina*, qui est alors chanté à la fin de la messe, selon l'usage des Carmes ; – L. 17-18 : de nouveau, les fruits de la messe, les conditions pour que les fidèles y participent, et aussi la signification symbolique des ornements sacerdotaux ; – L. 19-20 : reprise de ce qui a été écrit au début sur la messe comme expérience de l'amour de Dieu et du salut de l'homme. « Fra le cose che quaggiù abbiamo in dono et concesse dal benedetto Dio, la più nobile è la santa Messa. Però poco ti giovarebbe... se... non contemplassi il già appassionato et crocefisso Christo, qui esser reale, et vero, suscitato et immortale ; acciò si offerisca al Padre eterno, per gli peccati di chi celebra la santa Messa et per quelli a chi sarà applicata et per chi sarà detta » (p. 374).

L. Ughi, *Dizionario storico degli uomini illustri ferraresi*, t. 2, Ferrare, 1804, p. 203. – J. Smet, *The Carmelites*, t. 2, Darien (Ill.), 1976, p. 239.

Emanuele Boaga.

VALEUR. – Cette notion, d'un emploi courant dans divers domaines, a suscité depuis un siècle une philosophie spécifique, qu'il est judicieux d'appliquer à la spiritualité. – I. *Philosophie.* – II. *Spiritualité.*

I. **Philosophie.** – 1. Notion. – Le mot *valeur*, courant en économie, n'a pris droit de cité en philosophie qu'à la fin du siècle dernier. On a fait à Nietzsche l'honneur de l'avoir introduit dans le vocabulaire philosophique. C'est inexact : vingt ans avant qu'il n'emploie ce terme, celui-ci figure déjà chez Franz Brentano, le maître de Husserl, notamment dans sa *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psychologie du point de vue empirique*, Paris, 1944), Leipzig, 1874. Ce n'est pas Nietzsche qui a influencé ses contemporains, puisqu'il n'était lu d'aucun d'eux (de son vivant, ses œuvres maîtresses se sont vendues à quelques exemplaires) ; c'est au contraire chez ses contemporains qu'il a trouvé ce terme nouveau, et qu'il l'a incorporé à son œuvre ; il est d'ailleurs employé par Kant dans le *Fondement de la méthaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la Raison pratique*, où il invoque même la *valeur morale* (*der moralische Wert*).

Ce fut d'Autriche que partit le mouvement de la philosophie de la Valeur (*Werttheorie*), et ce furent les philosophes autrichiens qui, dès avant 1900, systématisèrent cette notion et la développèrent en de vastes traités, notamment Alexius Meinong † 1921 (*Psychologische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894) et Christian von Ehrenfels † 1932 (*System der Werttheorie*, 1897). La philosophie allemande n'a pas abandonné ce terme de *Werttheorie*. Le terme *axiologie* a été inauguré, semble-t-il, par le philosophe américain Urban (*Valuation, its Nature and Laws*, 1909).

On trouve certes le substantif *axia* (valeur) chez Épictète, employé au sens philosophique, mais quelquefois seulement, et dans un sens très général.

Cependant, si le mot *valeur* n'avait pas cours dans le vocabulaire philosophique, la notion y était présente ; on peut dire, par exemple, que les systèmes de Platon et de Plotin renferment une véritable philosophie de la Valeur. Ce que ces philosophes appellent *to agathon* (le bien), ce n'est ni un fait moral, ni un idéal subjectif de perfection, c'est la valeur absolue ; elle est en effet, comme l'explique Platon (*République* VI, 509b), source de l'être, de l'existence et de l'intelligibilité. De même, ce que Kant nomme le Souverain Bien (*das höchste Gut*), c'est la Valeur suprême, que ce soit sous la forme subjective de la connexion de la vertu et du bonheur, ou sous la forme objective d'un Dieu qui réalise cette connexion.

Pourquoi alors donner à la Valeur le nom de Bien, en lui conférant ainsi une coloration morale ? Parce que la valeur morale est la valeur la plus universelle, à laquelle sont appelées toutes les personnes, et qu'elle apparaît, dans sa finalité, avec un caractère d'absoluité ; à l'inverse, la Valeur suprême ne peut être atteinte que grâce à une ascèse, et revêt, donc toujours un certain caractère moral.

Au pluriel, les *biens* désignent couramment les différentes valeurs sensibles : biens de production et de consommation, marchands de biens, laisser ses biens en héritage.

C'est par lente épuration de ces concepts que la philosophie est parvenue, au siècle dernier, à isoler celui de la Valeur, qui les contient tous ; et qui se présente d'ailleurs, comme l'Être, sous deux aspects : la valeur immanente, caractère commun à tout ce qui vaut ; la Valeur transcendante, ou Valeur suprême au-delà de toutes les autres. Dans l'un et l'autre cas, la Valeur n'est aucune des valeurs ; elle n'est ni bien, ni beau, ni vrai, ni utile ; dans le premier cas, elle les intègre logiquement ; dans le second cas, elle les domine et les gouverne.

Comment définir la Valeur ? Chose malaisée, car elle est un universel au même titre que l'Être. Subjectivement, elle est ce qui nous attire, nous séduit, nous motive, nous convient ; objectivement, elle est ce qui donne son sens à l'Être et leur signification aux êtres.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les querelles des théoriciens sur l'objectivité et la subjectivité des valeurs. Disons en quelques mots qu'une valeur qui ne serait qu'objective n'aurait aucun sens, car la valeur est toujours valeur *pour* un certain être : le beau, le vrai, le bien sont tels pour des personnes ; la valeur vitale est telle pour les vivants. Mais aussi une valeur qui ne serait que subjective réduirait à néant la notion de valeur : « Si je puis faire, de ma propre initiative, que quelque chose vaille ou ne vaille pas, ce n'est pas l'objectif qui est valorisant, mais moi-même : je suis donc la seule Valeur. Une telle solution pourrait être acceptable... si j'étais le Sujet universel, mais chacun des sujets valorise selon son arbitraire, la multitude des sujets engendre la multitude des valeurs, et c'est le chaos... Là où tout est vrai, rien n'est vrai, et la notion même de vérité s'évanouit... » (I. Gobry, *La Personne*, 3e éd., 1975, p. 22-23).

De même, laissons de côté, d'une part ce qui concerne les rapports entre la Valeur et l'Être, et d'autre part ce qui, dans les rapports entre le sujet et la valeur, est proprement psychologique (le jugement de valeur, le discernement, la préférence, le choix). Reste à préciser qu'il faut distinguer deux genres essentiels de valeurs : les valeurs vitales, qui sont communes à tous les vivants ; les valeurs spirituelles, qui sont le propre des seules personnes. Pour ces dernières, il apparaît que les deux pôles de la valeur, l'objectif et le subjectif, ne sont pas seulement de l'ordre de l'être ou de la connaissance, mais encore (et ici nous touchons à la spiritualité) de la participation active.

Les systèmes spiritualistes d'axiologie contemporains ont insisté sur cette évidence : « Il n'y a de

valeur que là où il y a une liberté capable de l'assumer ou de la rejeter » (L. Lavelle, *De l'âme humaine*, Paris, 1951, p. 111). « Le problème de la valeur, au lieu de nous mettre en face de l'univers comme une énigme à déchiffrer, le rend solidaire d'une responsabilité dont nous avons la charge, et qui ne peut être séparée de la responsabilité que nous avons de nous-mêmes » (L. Lavelle, *Traité des Valeurs*, t. 1, p. 25).

« Le moi est incapable de produire la valeur, car s'il la cherche, c'est parce que précisément il ne peut pas se la donner. Il doit la *découvrir* au sens le plus fort de ce mot... La valeur transhumaine, métaphysique par son origine propre, s'humanise, se psychologise, s'individualise, en fonction des conditions de sa réception par le moi » (R. Le Senne, *La destinée personnelle*, p. 209-10).

« La liste de mes choix est fatalement suspendue à une valeur initiale qui n'est pas mon œuvre, ni celle de la nature impersonnelle, ni celle même des autres consciences humaines, et qui est la volonté créatrice de Dieu en moi. Cette valeur que je trouve toujours devant moi pour ainsi dire quand je tente de me saisir, c'est mon idéal en ce qu'il a de plus inaliénable » (M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et la personne*, p. 176).

« Il n'y a pas de personne sans valeur, comme il n'y a pas de substance sans accidents ni de mobile sans mouvement ; la personne est valeur dans ses effets... Il n'y a pas de valeur sans personne : de même que la personne est axiologique dans sa manifestation, la valeur est personnelle dans son origine... La valeur vaut donc par la personne, qui lui donne de valoir ; mais la personne vaut par la valeur, sans laquelle elle ne pourrait se manifester. Le tableau vaut par le peintre, mais le peintre vaut par ses tableaux. En d'autres termes, la valeur est l'acte de la personne (ce qui la caractérise en propre) et la personne est l'acte de la valeur (l'existence originelle qui produit la signification) » (I. Gobry, *De la Valeur*, p. 121-22)

On peut dire que cette notion d'une valeur liée essentiellement à la personne est déjà chez Kant (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). On la retrouve chez William Stern (*Person und Sache*), chez Spranger (*Lebensformen*), chez Nikolaï Hartmann (*Ethik*).

Max Scheler a montré comment la connaissance de la valeur est elle-même un acte qui engage la personne tout entière : « Cette connaissance se réalise... dans des actions et activités *spécifiques* qui sont totalement différentes de toute perfection et de toute pensée, et qui constituent le seul *accès* possible au monde des valeurs. Les valeurs et l'ordre des valeurs n'apparaissent pas à la perception ou à l'observation interne (qui ne donne que du psychique), mais elles surgissent dans un mélange sentant et vivant avec le *monde*... » (*Le formalisme en éthique*, p. 90).

2. Hiérarchie des valeurs. – La vie spirituelle s'effectue selon un ordre. Le désir écartèle l'homme intérieur vers des valeurs multiples, qui réclament chacune l'ardeur de son amour et la décision de sa volonté ; aussi est-il besoin de les admettre et de les servir selon un certain ordre de préférence. Là encore, les grands systèmes axiologiques ont établi une hiérarchie des valeurs, qui constitue le point de rencontre de la morale et de la métaphysique.

René Le Senne propose une théorie horizontale des valeurs cardinales (*Introduction à la philosophie*, p. 362-410 ; *La destinée personnelle*, p. 200-82 ; *Traité de morale générale*, Paris, 1942, p. 692-734 ; *La découverte de Dieu*, p. 95-204). La vérité, objet de la raison, provoque la science ; la beauté, objet de l'imagination, provoque l'art ; le bien, objet de la volonté, provoque la morale ; l'amour, objet de l'affectivité, provoque la religion. Une discussion détaillée concernant un tel système serait trop longue ; qu'il suffise de dire, en ce qui intéresse essentiellement la spiritualité, que l'amour occupe, dans le tableau axiologique de ce terme, une place qui nous paraît indue ; l'amour n'est pas une valeur objective, mais une puissance spirituelle au service de toutes les valeurs ; qu'en outre, la démarche qui instaure l'amour n'est pas la religion, même si l'on veut réduire toutes les religions à une religion de l'amour ; aussi faudrait-il remplacer, dans ce quatuor axiologique, l'amour par Dieu : mais Dieu ne fait pas nombre avec les valeurs. C'est ce que constate finalement Le Senne, qui place au-dessus des quatre valeurs cardinales une valeur absolue, qui assure leur Unité, et qui est Dieu. Dans la pratique, cette vision peut être discutée et complétée ; car même si elle nous réclame de rapporter toutes les valeurs à Dieu, elle les laisse sur un plan d'égalité qui consacre l'arbitraire des choix : puis-je préférer la beauté à la vérité et au bien en donnant au mensonge un caractère esthétique ? Platon s'oppose énergiquement à une telle solution, en fustigeant Homère dont la poésie défigure la divinité et abaisse la morale (*République* II et III).

William Stern nous propose, lui, une véritable hiérarchie des valeurs (*Wertphilosophie*, p. 42-45). Mais il ne s'agit plus alors des valeurs traditionnelles, de bien, de vrai, de beau, d'utile, que nous pouvons viser pour les réaliser dans notre conduite. Ce sont, du plus haut au plus bas de la hiérarchie : *les valeurs propres* (*Selbstwerte*), qui résident dans un support (*Träger*), dont le principal est la personne ; les valeurs de rayonnement (*Strahlwerte*), qui sont les effets des premières ; les valeurs de service (*Dienstwerte*), moyens pour effectuer les valeurs propres, et dont la principale est l'argent.

La théorie de la hiérarchie des valeurs qui présente la plus forte structure et entraîne le plus facilement l'adhésion est celle de Max Scheler. Esquissée de façon confuse dans le *Formalismus in der Ethik* (p. 103-09), elle est nettement définie dans un écrit secondaire et posthume, *Vorbilder und Führer*, traduit en français sous le titre *Le Saint, le Génie, le Héros*. Le monde axiologique est un monde vertical, qui se présente sous la forme d'une échelle. L'échelon inférieur consiste dans les valeurs sensibles : l'agréable et le désagréable (ou le luxe) ; au-dessus, les valeurs vitales : le monde et le vulgaire (ou l'utile) ; au-dessus encore, les valeurs spirituelles : le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux. Enfin, au-dessus de toutes les valeurs, au sommet de l'échelle, la Valeur absolue : le Sacré. A cette échelle des valeurs correspond, d'une part une échelle des savoirs : empirique, scientifique, culturel, religieux ; et d'autre part une échelle des modèles et des meneurs (*Vorbilder und Führer*) : l'artiste en l'art de jouir de la vie, le héros, le génie, le saint.

Le plus grand intérêt de la théorie de Scheler, c'est que la morale est fondée sur la métaphysique. Contrairement à Kant, auquel il s'oppose explicitement et énergiquement, la valeur morale ne trouve pas pour lui sa justification dans une raison pratique transcendantale et intérieure au sujet, mais dans une hiérarchie axiologique *a priori* extérieure au sujet ; qui n'est pas formelle, mais *materiale*. Le juste et l'injuste, sur l'échelle des valeurs, ne constituent pas

l'objet de la morale, mais l'objet du droit ; ils sont des valeurs non pas intérieures, mais sociales. La moralité, elle, est dans le sujet : elle est saisie « intuitionnelle » et choix des valeurs ; et la morale, dans sa positivité, est conformité à leur hiérarchie. Aussi, il ne faut pas prendre celle-ci comme un monde figé, mais comme la référence vivante où le sujet puise l'inspiration de sa conduite et de l'édification de sa personnalité.

Le plus gênant est, dans la hiérarchie, la traduction de la Valeur absolue par : *le Sacré*. Le terme allemand, *das Heilige*, dépasse de beaucoup le français *sacré* ; il serait plus exact de traduire par la sainteté ; mais celle-ci est toujours un fait subjectif ; elle n'est pas un en-soi, mais une vie. Le sacré est conventionnel et relationnel : il est une valeur conférée à une personne ou à une chose en vue de son usage, exclusivement religieux ; il tient donc aux institutions, non à l'intériorité des personnes : un prêtre peut être une canaille, un laïc peut être un saint ; et une église consacrée n'est jamais sainte au sens propre, spirituel, du terme. Dieu ne peut être sacré ; seul les créatures le sont, par attribution ; par contre, Dieu est le Saint, et la source de toute sainteté, où puise la personne humaine. C'est là le sens du *Heilige* schelérien. Rôle axiologique beaucoup plus significatif que chez Le Senne, où Dieu, Valeur suprême, est essentiellement le Fondement objectif et le Garant des valeurs.

Une telle philosophie est une indication précieuse pour la spiritualité : l'homme ne se contente pas de contempler les valeurs, il ne se contente pas non plus de spéculer sur les valeurs, ni d'y puiser au gré des besoins, des fantaisies et même du devoir ; il conforme, par ses choix hiérarchiques, sa personnalité entière ; toutes les valeurs dont il vit forment en lui, en vertu de ce choix, une réalité axiologique vivante, construite positivement ou négativement sur le modèle de la hiérarchie objective. Les *modèles* sont ceux qui, au lieu de papillonner de valeur en valeur ou de remettre sans cesse leur choix en question, ont opté définitivement pour une valeur suprême dont les autres sont en quelque sorte des valeurs de service : l'artiste en l'art de jouir a élu la valeur sensible, le héros la valeur vitale, le génie la valeur culturelle. Seul le saint a fait de l'Absolu objectif un absolu subjectif ; seul il a bâti sa personnalité sur le primat du *Heilige*, qui est la vie même de Dieu ; et c'est de cette façon qu'il la partage.

II. **Spiritualité.** – 1. Le sacrifice des valeurs sensibles : *l'ascèse.* – La hiérarchie des valeurs peut revêtir un caractère dichotomique : d'une part, au niveau supérieur, toutes les valeurs spirituelles ; d'autre part, au niveau inférieur, toutes les valeurs sensibles. Chaque fois que ces deux groupes entrent en conflit, il convient de sacrifier le sensible au spirituel. C'est le rôle de l'ascèse.

Cette attitude suppose la confrontation de deux vies : la vie biologique et la vie spirituelle, dont l'une n'est que la servante de l'autre : « Celui qui veut sauvegarder sa vie la perdra ; et celui qui perdra sa vie à cause de moi la trouvera » (*Mt.* 16,25 ; 10,39). Commentant la mort et la résurrection du Christ, Jean Chrysostome déclare : « Faisons de même pour nous : mortifions sans cesse notre corps dans ses œuvres. Ne nous attaquons pas à la vie naturelle – ce n'est pas là ma pensée –, mais aux tendances qui la portent au mal. C'est cela, vivre : la véritable vie ne consiste en rien d'autre qu'à dépasser les faiblesses humaines en ne devenant pas l'esclave du plaisir » (*Homélies sur l'Épître aux Romains* 13,9). L'Évangile se montre plus sévère encore quand il ordonne : « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; mieux vaut pour toi perdre l'un de tes membres, plutôt que ton corps ne soit jeté tout entier dans la géhenne » (*Mt.* 5,29). Nous devons retrancher tout ce qui rend la vie spirituelle esclave de la vie sensible.

L'ascèse, outre la forme de la mortification, peut prendre aussi celle de la pauvreté, qui proscrit l'attachement aux biens sensibles pour laisser l'âme libre de s'attacher aux biens spirituels, et qui réclame alors la vertu d'abandon à la Providence. « Ne vous mettez pas en peine pour votre vie de ce que vous mangerez ou boirez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez... ; cherchez d'abord le Royaume (de Dieu) et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Mt.* 6,25.33).

Cependant, toute ascèse n'est pas également méritoire : c'est la valeur qu'elle vise qui lui donne son sens. Car on ne peut, pour faire œuvre spirituelle, sacrifier la valeur vitale pour toutes les valeurs spirituelles indistinctement. Et il est possible de considérer, dans leur fidélité, trois sortes d'ascèse :

– *l'ascèse utilitaire*, qui sacrifie la valeur sensible à d'autres valeurs sensibles. C'est là une nécessité quotidienne, car, parmi les choix que nous devons poser dans la vie courante, il s'agit fréquemment d'arbitrer entre des valeurs d'un même niveau. Ce peut être entre deux plaisirs ou deux douleurs : on se fait arracher une dent pour éviter l'aggravation de la petite souffrance qu'elle provoque aujourd'hui. Ce peut être entre l'argent et le plaisir : on se prive d'agréments afin d'amasser des ressources pour ses vieux jours. Ce peut être aussi pour une valeur culturelle : l'esthète renonce à un bon dîner pour écouter un concert, la coquette refuse les pâtisseries pour garder sa fine taille. Ce peut être encore pour sa profession, mais dans un souci qui n'a rien à voir avec la conception du devoir d'état : un ténor s'abstient d'alcool, un boxeur de débauche pour conserver une situation lucrative et la réputation qui y est attachée. Quand cette sorte de choix, au lieu d'obéir simplement à l'occasion, est édifiée en système, on obtient ce qu'il est convenu d'appeler une morale, mais qui n'en a que l'apparence : l'ascèse d'Épicure, bien qu'elle demande une certaine prudence et un certain courage, est-elle plus qu'un troc savant entre des plaisirs immodérés et des plaisirs paisibles, des plaisirs fugitifs et des plaisirs permanents ? Certes, un tel penseur peut être dit raisonnable, mais ne met-il pas la raison au service de l'intérêt, entendu au sens le plus large possible ?

– *l'ascèse vertueuse*, qui sacrifie la valeur sensible au bien moral. La sobriété, qui est refus du plaisir immodéré dans le manger et le boire, la chasteté, qui est refus du plaisir illégitime dans la sexualité, ne sont pas acquises pour une quelconque contrepartie, mais pour obéir à une exigence morale, contenue soit dans la Loi naturelle, soit dans la Loi religieuse. Cette attitude a été définie dans sa plus grande rigueur par Kant : la volonté bonne, qui obéit à l'Impératif catégorique édicté par la raison pratique (c'est-à-dire l'obligation morale), est celle qui décide d'agir par respect du devoir, c'est-à-dire *a priori*, sans aucune motivation empirique ; entendons qu'elle écarte toute considération des valeurs sensibles pour ne garder comme finalité que le bien moral.

– *l'ascèse amoureuse*, qui sacrifie toute valeur par amour pour l'autre. Ici encore, il faut distinguer plusieurs possibilités. Ce peut être, sans règle et sans intervention morale, mais en vertu d'une logique intrinsèque, une conséquence de l'amour le plus

humain : l'amant pour son aimée, l'amante pour son aimé, est prêt à abandonner tout ce qui n'est pas l'objet de son amour, à souffrir toutes les contraintes, les difficultés, les privations. Ce peut être, en vertu d'une règle et d'une intention, mais sur un plan purement horizontal, par dévouement aux personnes humaines, et selon les lois d'une morale toute philosophique ; si Kant, par exemple, donne pour motif à la volonté bonne le souci d'obéir au devoir impersonnel, il lui assigne comme fin la personne humaine ; c'est le fameux principe : « agis de telle sorte que tu traites l'humanité, tant dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (*Fondement de la métaphysique des mœurs*, 2e section).

L'ascèse amoureuse peut aussi être renoncement au sensible pour l'amour de Dieu ; et cette fois, nous ne sommes plus dans l'attitude spontanée ou l'analyse philosophique, mais dans la spiritualité. « Ceux qui sont du Christ Jésus ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises » (*Gal.* 5,24). « Celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit. Fuyez la fornication » (1 *Cor.* 6,17). « Ayez entre vous les mêmes sentiments que ceux qui étaient dans le Christ Jésus, lui qui, possédant la nature divine, n'a pas considéré son égalité avec Dieu comme un butin, mais il s'est anéanti lui-même en prenant la nature de l'esclave » (*Phil.* 2,5-7). « Car c'est là la volonté de Dieu, le moyen de tendre à la sainteté : vous abstenir de toute impudicité » (1 *Thess.* 4,3).

Le chrétien pratique ce qu'il est convenu d'appeler la vertu non pour obéir à la Loi naturelle, mais pour imiter et suivre Jésus Christ, ce qui ne peut s'effectuer que par un amour passionné. Car la plus haute imitation de la vie du Christ, c'est l'imitation de sa Passion ; la vie chrétienne implique ensuite de n'avoir plus d'autre volonté que celle de Dieu, et le Christ a accompli par sa vie la volonté du Père dans la douleur de la chair et de l'esprit. « Ma nourriture est de faire la Volonté de Celui qui m'a envoyé » (*Jean* 4,34). « Je ne cherche pas ma volonté, mais la Volonté de Celui qui m'a envoyé » (*Jean* 5,30 ; 6,38). Et cette Volonté a été de faire de Jésus une victime de propitiation.

Ainsi l'œuvre par excellence de la soumission à la volonté divine, c'est la souffrance amoureuse. « Celui qui ne prend pas sa croix à ma suite n'est pas digne de moi » (*Mt.* 10,38). « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (*Mt.* 16,24). C'est ce que réalise saint Paul : « Je suis crucifié avec le Christ... Dieu me garde de jamais me glorifier, si ce n'est dans la croix de Notre Seigneur Jésus Christ, par laquelle le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde... Je porte dans mon corps les stigmates de Jésus » (*Gal.* 2,19 ; 6,14.17). C'est le conseil de Jean de la Croix : « Ayez habituellement le désir d'imiter le Christ en toute chose, conformez votre vie à la sienne et méditez-la afin de savoir agir comme lui en toute circonstance. Pour bien pratiquer cette imitation, quelque goût qui puisse s'offrir aux sens, renoncez-y, et mortifiez-le par amour pour le Christ » (*Montée du Carmel* I, 13).

Par là s'explique la ferveur des martyrs, et le désir du martyre. Quand on vient d'attacher saint Polycarpe au bûcher qui doit le consumer, il prononce cette prière : « Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton enfant bien-aimé et béni, Jésus Christ,... je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, de prendre part au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ... ». Nous lisons dans Thomas de Celano (*Vita prima*, 20) que « le martyre demeurait pour saint François le but sublime qu'il avait toujours le même ardent désir d'atteindre ».

2. Le sacrifice des valeurs inférieures : *la consécration.* – Il y a une autre manière de pratiquer la hiérarchie des valeurs : non plus sacrifier les seules valeurs sensibles ou vitales aux spirituelles (le Beau, le Vrai, le Bien), mais sacrifier toutes les valeurs relatives à la Valeur absolue. Tout ce qui apparaît ici-bas comme valeur est disqualifié au bénéfice d'une unique Valeur, qui est leur source, et pour laquelle on les dépasse. C'est l'idée, chez les philosophes, d'un souverain Bien qui seul *vaut* que l'on peine et que l'on se sacrifie.

C'est là le fondement de l'éthique platonicienne : il y a deux mondes radicalement différents, l'Éternel et le temporel, l'Invisible et le visible (*Phédon*, 79a) ; et le second a si peu de poids ontologique qu'on peut dire qu'il n'existe pas (*Timée*, 28a). De là, deux sortes d'amours spontanés en l'homme, l'amour vulgaire, qui s'attache aux beautés d'ici-bas ; l'amour céleste qui désire le Monde supérieur (*Banquet*, 180de). La philosophie consiste à se détacher de tout ce qui existe ici-bas, en attendant la séparation de l'âme et du corps grâce à laquelle l'âme goûtera le véritable bonheur, purement spirituel et éternel (*Phédon*, 64b-67b).

Nous retrouverons cette hiérarchie et ce désir dans la spiritualité chrétienne. « Quant à nous, notre patrie, c'est le Ciel » (*Phil.* 3,20). « Aussi longtemps que nous sommes en cette vie, nous poussons de profonds soupirs, parce que nous ne voudrions pas mourir, mais revêtir l'immortalité, afin que la Vie absorbe notre mortalité. Et celui qui entretient en nous ce désir, c'est Dieu, qui nous a donné les arrhes de l'Esprit » (2 *Cor.* 5,4-5). « J'éprouve le désir de mourir pour être avec le Christ » (*Phil.* 1,23). Car, devant le mystère de la Rédemption et du Salut, tout ce qui pouvait être considéré auparavant comme une valeur est dévalorisé : « Ce qui à mes yeux était un gain, le Christ me l'a fait regarder comme une perte... A cause de lui, j'ai tout perdu, mais je regarde ce tout comme du fumier pour gagner le Christ » (*Phil.* 3,7-8).

C'est cette unicité et cette exigence de la Valeur absolue, qui surpasse tout et prime tout, qui sont désignées dans certaines paraboles du Royaume : quand l'homme trouve le trésor caché dans un champ, « il s'en va vendre tout ce qu'il possède, et achète le champ » ; quand le marchand trouve une perle exceptionnelle, « il s'en va vendre tout ce qu'il possède, et l'achète » (*Mt.* 13,44-45).

L'éthique chrétienne consiste en un choix radical. « Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre » (*Mt.* 6,24). Et ce choix va loin : « Celui qui aime son père et sa mère plus que moi n'est pas digne de moi » (*Mt.* 10,37). Cela ne supprime pas la morale : le commandement qui ordonne d'honorer ses père et mère demeure ; mais ils doivent être aimés d'un amour relatif ; Dieu seul doit être aimé d'un amour absolu. C'est pourquoi « celui qui aura quitté maison, frères, sœurs, père, mère, enfants et terres à cause de mon nom, recevra le centuple et possédera la vie éternelle » (*Mt.* 19,29).

C'est ici qu'il faut bien distinguer entre Valeur et Personne. Le Souverain Bien, ce ne sont pas les dons de Dieu, les attraits de Dieu, même pas les attributs éternels de Dieu, c'est Dieu lui-même, selon saint Augustin et Kant. Disons mieux : il faut savoir dépasser tous les biens, même les plus éminents, pour la Source suprême des biens, qui est Dieu, et Celui qu'il a envoyé, Jésus Christ. Il faut, comme le réclame

François de Sales, aimer le Dieu des miséricordes et non pas les miséricordes de Dieu. De là l'urgence de l'Évangile : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de *tout* ton cœur, de *toute* ton âme et de *tout* ton esprit » (*Mt.* 22,37). Rien de réservé, pour aucune créature. Certes, il faut aussi aimer le prochain « comme soi-même », c'est-à-dire d'une façon toute relative, puisque nous ne devons nous aimer nous-mêmes que pour Dieu et selon Dieu.

Cette différence entre la Valeur et la Personne est nettement affirmée dans l'appel que le Sauveur, au cours de sa vie terrestre, adresse aux hommes. Voici que l'un d'entre eux se présente à lui et lui pose la question : « Quel bien ferai-je pour avoir la vie éternelle ? ». Il interroge sur une valeur, sur *le bien* (*agathon*). Le Maître le suit sur ce terrain, qu'il estime légitime, et lui répond clairement : « Observe les commandements ». L'autre insiste et réclame des précisions ; patient et bon, Jésus lui énumère les articles du décalogue. La réponse de l'homme est étonnante en ce monde de faiblesse et d'inconstance : « Tout cela, je l'observe depuis ma jeunesse ». C'est un *juste*. Alors, Jésus, changeant de registre, lui offre une tout autre exigence, aussi simple que radicale : « Si tu veux être *parfait*, va, vends tout ce que tu possèdes, et donne-le aux pauvres. Tu auras ainsi un trésor dans le Ciel ». C'est là le trésor de la Valeur absolue, symbolisée tout à l'heure par le trésor trouvé dans un champ. Mais le Maître ajoute : « Alors, viens et suis-moi » (*Mt.* 19,16-21). L'Absolu pour lequel il faut tout abandonner, c'est le Fils de Dieu venu en ce monde, qui est Voie, Vérité et Vie (*Jean* 14,6). Le Christ « est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 *Cor.* 5,15).

C'est là le fondement de la vie monastique. Le moine a entendu l'appel adressé à l'homme riche, qui l'a refusé, et aux Apôtres, qui l'ont entendu. Comme le lui enjoint la Règle de saint Benoît (ch. 72), il ne préfère absolument rien à Jésus Christ. Il se *consacre* à Lui : il est sa propriété, sans réserve et sans interruption. De même qu'une église ou un ciboire est consacré au seul culte, excluant tout usage profane, le religieux se veut totalement et définitivement réservé à Jésus Christ, étranger aux valeurs de ce monde, en pensée, en action et en intention. « Un tel homme, dit Jean de Lycopolis (dans *Vitae Patrum*), passe sa vie avec Dieu, il s'occupe de Dieu, il célèbre Dieu par des hymnes sans fin ».

La vie consacrée est un don de la vie à Dieu, comme le martyre, avec cette différence que le martyr donne sa vie d'un seul coup alors que le moine la donne minute par minute. « Qui serait le chrétien insensible, écrit Arnauld d'Andilly, pour n'être pas touché de respect en considérant la sagesse ineffable du Très-Haut qui, après avoir lassé et vaincu toute la fureur de tyrans dans les persécutions qui déchirèrent l'Église jusqu'à la conversion des empereurs à la foi, suscita un nombre innombrable de solitaires, qui donnèrent autant d'éclat à la religion chrétienne par leur vie toute sainte et leurs austérités presqu'incroyables, que les martyrs avaient fait par leur constance ; qui, au lieu d'un court martyre de quelques heures, en embrassèrent un de plusieurs années... » (Préface aux *Vies des Saints Pères*).

« Mes fils, disait saint Antoine, ne regardons pas à nouveau vers le siècle comme si nous avions laissé de grandes choses ; car la terre entière n'est rien comparée au Ciel. Celui qui, étant maître de toute la terre, y renoncerait, n'abandonnerait en fait que peu de chose, puisqu'il reçoit le centuple » (dans *Vitae Patrum*). Et Basile de Grand, dans ses *Grandes Règles* : « La profession que l'on fait de vivre selon l'Évangile de Jésus Christ pour être agréable à Dieu, consiste à dégager son esprit de toutes les inquiétudes du monde, et à l'éloigner de tout ce qui est capable de nous dissiper et de nous distraire... Il faut donc que celui qui veut suivre Dieu sincèrement rompe les liens des affections de cette vie ; et l'on n'arrive à cet état que par une retraite générale et un oubli volontaire de toutes les anciennes habitudes... Et après avoir satisfait à cette obligation, il nous faut garder notre cœur avec tout le soin possible, et ne point consentir à ce que la pensée de Dieu se retire de notre Esprit ».

3. La transfiguration des valeurs : *la sanctification du monde*. – Peu nombreux sont les chrétiens qui se retirent au désert, loin du monde. Parmi les religieux eux-mêmes, le plus grand nombre vit au contact du monde et adonné à la conversion du monde. Cette situation commence avec les Apôtres eux-mêmes : « Eux sont *dans* le monde. Moi, je viens à toi... Ils ne sont pas *du* monde, comme moi je ne suis pas *du* monde. Je ne te prie pas de les retirer du monde, mais de les garder du Malin » (*Jean* 17,11.14-15).

Le monde n'est pas, comme le Malin, un être perverti pour toujours, mais un exemple des valeurs mouvantes ; il n'est ni le Bien, ni le Mal, mais, dans chacune de ses valeurs, une capacité d'utilisation au bien et au mal. Selon la Genèse, il a d'abord été quelque chose d'uniquement bon, parce que créé par un Dieu bon (*Gen.* 1,12.18.21.25.31), mais ensuite perverti par le péché de l'homme, qui était son intendant (*Gen.* 2,15.19-20). Perversion qui n'était pas irrémédiable, venant d'un être relatif, et qui pouvait donc être réparée et amenée à la perfection – tant dans l'humain que dans le reste de la nature. C'est pourquoi « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais que le monde soit sauvé par lui » (*Jean* 3,16.17).

Dieu aime le monde pour son bien, pour sa conversion. Ce n'est pas comme ceux qui aiment le monde pour ses propres valeurs, et non pour Dieu ; pour s'en repaître, et non pour s'en servir ; pour le garder dans son ambiguïté, et non pour lui conférer une valeur surnaturelle. C'est le sens des paroles de Jean : « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, il n'a pas en lui l'amour du Père. Car tout ce qui est dans le monde, c'est-à-dire la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde. Le monde passe avec ses convoitises, mais celui qui accomplit la volonté de Dieu demeure éternellement » (1 *Jean* 2,15-17).

Cette faculté donnée à l'homme sous la loi de l'Évangile de bonifier le monde, comme avait été donnée à Adam la faculté de le gérer et le conserver dans sa bonté, et cette autre faculté, laissée à cet homme, de garder le monde dans sa misère comme elle avait été donnée à Adam de l'y plonger, font que, jusqu'à la fin des temps, valeurs positives et valeurs négatives se côtoieront en lui. Le Royaume des Cieux est semblable à un champ où poussent ensemble le bon grain et l'ivraie : ils resteront mêlés jusqu'à la moisson (*Mt.* 13,24-30).

Il en va de même pour la sanctification des valeurs sensibles dans l'individu humain, qu'on pourrait appeler *la chair*. Selon une perspective toute biologique, la chair n'est pas pécheresse, ni condamnée ; mais elle est le siège de la « concupiscence ». Aussi Paul entend-il par ce vocable l'homme corrompu, comme il entendait par « monde » la société cor-

rompue. Cette signification est très nette quand il proclame la nécessité, pour le corps, de recevoir une purification pour connaître l'immortalité : « Je vous le dis, frères, ni la chair, ni le sang ne peuvent entrer en possession du Royaume de Dieu, ni la corruption posséder l'immortalité... Il convient que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et ce corps mortel l'immortalité » (1 *Cor.* 15,50-53).

L'attachement à ce « corps de mort » (*Rom.* 7,24) mène au péché : « Celui qui sème dans la chair retire de la chair une moisson, et c'est la corruption » (*Gal.* 6,8). « Quand nous étions dans la chair, les passions des péchés, excitées par la Loi, agissaient dans nos membres pour produire des fruits de mort » (*Rom.* 7,5 ; cf. *Éph.* 2,3). Mais, par la grâce, la chair peut refleurir, car l'homme est alors temple du Saint Esprit (1 *Cor.* 3,16), et membre du Christ (*ibid.*, 6,15). Nous pouvons ainsi « faire de nos membres des armes de sainteté au service de Dieu » (*Rom.* 6,13), « faire de nos corps une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, qui soit de notre part une offrande spirituelle » (*Rom.* 12,1). Cela peut s'entendre de la génération, dans laquelle l'union des époux figure celle du Christ et de l'Église (*Éph.* 5,21-33) ; mais aussi de toute entreprise sensible où le corps est impliqué, en sorte que Dieu soit « glorifié dans notre corps » (1 *Cor.* 6,20).

L'offrande de l'ascèse et celle de la nourriture nécessaire sont agréables à Dieu ; aussi, « que celui qui mange ne méprise point celui que ne mange pas ; et que celui qui fait abstinence ne méprise pas celui qui mange ; car Dieu les accueille de la même façon... Celui qui mange le fait pour le Seigneur, en rendant à Dieu des actions de grâces ; celui qui ne mange pas, c'est encore pour le Seigneur, et encore avec des actions de grâces » (*Rom.* 14,3.6).

En effet, « il n'y a rien de souillé en soi... Tout est pur : ce n'est mauvais que pour celui qui mange à tort » (*Rom.* 14,14.20). Ainsi, se trouvent critiqués ces précurseurs des Cathares « qui proscrivent le mariage et l'usage des aliments que Dieu a créés pour que les fidèles et les bénéficiaires de la vérité les prissent avec action de grâces. Toute créature de Dieu est bonne, et il n'y a rien à rejeter de ce qui se prend avec actions de grâces : tout est sanctifié par la parole de Dieu et la prière » (1 *Tim.* 4,3-5).

Aussi, dans ce monde racheté, l'homme spirituel œuvre divinement, pourvu que la finalité de son action soit la même que celle du Christ sauveur, Maître des valeurs. Ce n'est donc pas en s'attachant à celles-ci qu'il les sauvera, mais en s'attachant à Celui qui les sauve. De la sorte, « ceux qui sont mariés doivent vivre comme ne l'étant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui jouissent comme ne jouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, ceux qui usent de ce monde comme n'en n'usant pas » (1 *Cor.* 7,29-31). Ce « comme si » ne doit rien à la facticité ni à la contention : l'union au Christ sanctificateur et modèle permet de faire ces actions *séculières* sans se laisser prendre à l'amour des créatures périssables.

Cette sanctification des valeurs mondaines semble, à première vue, le contraire de la consécration de l'âme à Dieu : la première est un accueil, l'autre un refus. En fait, elles obéissent à un même principe axiologique : toutes les valeurs relatives n'ont de sens que par la Personne divine, seule absolue. Selon les occasions et les vocations, elles sont tantôt refusées comme objet indu d'attachement, tantôt acceptées comme moyen légitime de témoignage – pourvu que le résultat soit à la plus grande gloire de Dieu. La vocation monastique est une vocation de séparation, bien que le travail de moine fasse valoir la nature et la contraigne à donner ses fruits ; la vocation laïque (entendons par là celle des chrétiens non clercs et non religieux) est une vocation de pénétration spirituelle du monde, bien que la prudence leur ordonne fréquemment de renoncer à certaines entreprises.

Nous retrouvons, sous le signe de la relativité qui frappe toutes les valeurs terrestres, le principe qui présidait à la classification de Le Senne : les valeurs cardinales sont à considérer non selon la pyramide d'une hiérarchie, mais selon l'horizontalité de l'infériorité métaphysique, celle qui les égalise en quelque sorte en face de la Valeur suprême. Dans la mesure où chacune d'entre elles ne vaut que par le projet de servir le Dieu bon qui les a offertes aux hommes, il devient loisible à ceux-ci d'opérer un choix entre elles, correspondant à la fois à leurs facultés propres et aux exigences du bien commun.

C'est le fait de la *vocation*. Tout homme peut se consacrer à l'utilité vitale de ses semblables, et être agriculteur, artisan ou commerçant ; à la Beauté, en étant peintre ou musicien ; ou à la Vérité, en étant chercheur ou professeur. Il ne peut y avoir de spécialiste du Bien : le bien est le fait de chacun, dans la mesure où il se consacre à une valeur choisie, en connaissance de cause, et dans l'intention de travailler de tout son cœur à son progrès spirituel en même temps qu'à l'avantage de ses semblables. Le bien personnel n'est pas ici dans l'importance objective de la valeur choisie, mais dans la lucidité du choix et la générosité à l'assumer. La sainteté ne consiste en rien d'autre qu'à répondre parfaitement à sa vocation dans le plus grand amour de Dieu.

Ainsi, tous les baptisés, saints et moins saints, sont appelés à mettre au monde par leurs œuvres humaines un rayonnement de la grâce qu'ils détiennent par les sacrements. Le péché a dévalorisé le monde ; la rédemption le revalorise ; mais ce renouveau ne s'opère pas sans nous. « Toutes les créatures sont tendues dans l'attente de la manifestation du Fils de Dieu » (*Rom.* 8,19). Quand il y aura un nouveau Ciel et une nouvelle Terre (*Apoc.* 21,1), leur splendeur résultera de l'effort sanctificateur que nous leur auront apporté.

Philosophie. – F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1889. – H. Münsterberg, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908. – R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig, 1908. – Th. Lessing, *Studien zur Wertaxiomatik*, Leipzig, 1914. – M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2e éd., Cologne, 1921 (trad. fr. par M. de Gandillac : *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, 1955) ; *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919 ; *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921 ; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928 ; *Vorbilder und Führer*, Berlin, 1933 (trad. fr. par E. Marmy ; *Le saint, le génie, le héros*, Fribourg, Suisse, 1944). – W. Stern, *Die menschliche Persönlichkeit*, Leipzig, 1924. – N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1926. – R. Otto, *Das Heilige*, Gotha, 1929 (trad. fr. par André Jundt : *Le Sacré*, Paris, 1949). – A. Stern, *Die philosophische Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit und Wert*, Munich, 1932 ; *La philosophie des valeurs en Allemagne*, 2 vol., Paris, 1936.

R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris, 1934 ; *Introduction à la philosophie*, Paris, 1939 ; 3e éd., 1949 ; *La destinée personnelle*, Paris, 1951 ; *La découverte de Dieu*, Paris, 1955. –

E. Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs,* Paris, 1939. – G. Bastide, *De la condition humaine,* Paris, 1939. – L. Lavelle, *Le mal et la souffrance,* Paris, 1940 ; *Introduction à l'Ontologie,* Paris, 1947 ; *Traité des Valeurs,* 2 vol., Paris, 1951-1955. – R. Polin, *La création des valeurs,* Paris, 1948. – M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* Paris, 1957.

I. Gobry, *La personne,* Paris, 1951 ; 3e éd., 1975 ; *De la valeur,* Bruxelles-Paris, 1974. – M.-F. Sciacca, *Teoria e pratica della volontà,* Naples, 1938. – Fr. Battaglia, *Il valore nella storia,* Bologne, 1949. – A. Basave Fernández del Valle, *Tratado de metafísica,* Mexico, 1982.

Spiritualité. – Les ouvrages ici mentionnés ne sont pas des traités sur les valeurs, mais les mettent en œuvre dans l'optique du Christ. – Grégoire de Nysse, *De virginitate.* – Jean Chrysostome, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* ; *De virginitate.* – Augustin, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manicaheorum* ; *De agone christiano* ; *De utilitate jejunii* ; *De continentia* ; *De opere monachorum* ; *De sancta virginitate* ; *De bono viduitatis.* – Bernard, *De consideratione* ; *De conversione ad clericos* ; *De laude novae militiae ad milites Templi.* – Bonaventure, *De triplici via* ; *Itinerarium mentis in Deum.* – Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles.* – Pseudo-Tauler, *Les Institutions.* – Thomas a Kempis, *Soliloquium animae.*

Thérèse d'Avila, *Le Chemin de la perfection.* – Jean de la Croix, *La Montée du Carmel.* – Ignace de Loyola, *Exercices spirituels.* – François de Sales, *Introduction à la vie dévote.* – V. Marmion, *Le Christ, idéal du moine.* – Etc.

Ivan Gobry.

VALFRÉ (Sébastien, bienheureux), oratorien, 1629-1710. Voir Sébastien Valfré, t. 14, col. 487-91.

1. VALIER (Valerius, Augustin), 1531-1606, évêque. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. – Agostino Valier est né à Venise le 7 avril 1531, dans une famille noble. Il fit ses premières études littéraires dans sa ville natale puis, en 1547, partit pour Padoue où il approfondit la philosophie aristotélicienne, les droits civil et canonique et la théologie. Il fut par la suite consulteur au Sénat, professeur de philosophie, et en 1561 il se rendit à Rome en même temps que son oncle maternel Bernard Navagero, créé cardinal par Pie IV.

A Rome Valier fit partie du cercle théologico-littéraire des *Notti vaticane,* autour du cardinal Charles Borromée. D'avril à décembre 1563 il assista aux dernières sessions du concile de Trente, comme accompagnateur de son oncle le cardinal Navagero, nommé légat du pape ; il était évêque depuis 1562. Après le concile, il est à Vérone, toujours avec Navagero, lequel, peu après, à cause d'une maladie grave, renonce à son diocèse en faveur de son neveu Augustin. Le 14 juin 1565, à la mort de Navagero, Valier devint *de iure* évêque de Vérone.

Exécuteur rigide des décrets tridentins, Valier présida dans son diocèse, jusqu'en 1599, 34 synodes aujourd'hui perdus sauf huit. En 1567 il fonda le *Seminario,* s'occupa de la réforme des monastères féminins, des confréries, de l'école de la Doctrine Chrétienne, d'un refuge pour les pauvres abandonnés, de l'organisation de collèges pour l'éducation des laïcs nobles, et d'autres activités en faveur des Juifs. En 1578-1579 Grégoire XIII le nomma visiteur apostolique des diocèses de Dalmatie et d'Istrie ; il accomplit cette charge avec une sévérité rigide afin de faire cesser des abus et d'introduire les réformes tridentines. En 1581, il fit la même visite à Venise, en même temps que Campeggi. Créé cardinal par Grégoire XIII (déc. 1583), il manqua de peu d'être élu pape au conclave de 1592. Le 28 janvier 1600, il se porta candidat pour le patriarcat de Venise, mais sans succès. Refusé une deuxième fois par l'opposition espagnole au conclave de 1605 en faveur de Léon XI, et le 27 avril de la même année en faveur de Paul V, il mourut à Rome le 23 mai 1606.

2. Œuvres. – Durant sa longue vie, Valier fut un écrivain prolifique. On possède deux catalogues de ses œuvres : le premier, en avant-propos à l'édition de son *De cautione adhibenda in edendis libris,* Padoue, 1719, avec 128 ouvrages, comprend ceux qui furent commencés et non achevés ; le second, en avant-propos à l'édition du *De consolatione ecclesiae,* Rome, 1795, par G. Ponzetti, en cite 253. Récemment, Oliver Logan, dans un essai encore inédit (*The Venetian upper...*), ajoute quelques autres ouvrages publiés postérieurement à l'édition Ponzetti et d'autres encore inédits. A part les œuvres de jeunesse, à thème surtout philosophique, et quelques compositions poétiques et dramatiques, le reste, en majorité, tourne autour de la pastorale et fut composé durant les années de l'épiscopat à Vérone.

Ouvrages spirituels. – *Cardinalis sive de optima cardinalis forma,* éd. S. Antoniano (1575), auquel est ajouté *Episcopus* et *Vita Caroli card. Borromei,* Vérone, 1586, 1602, 1604 ; Venise, 1754 avec l'opuscule *Episcopus* et la *Vita card. Valerii* de G. Ventura ; Venise, 1833. – *De acolytorum disciplina libri II ad acolytos ecclesiae veronensis,* Vérone, 1570, 1583 (joint à la *Rhetorica ecclesiastica* et à *Synopsis*), 1583, avec préface de F. Adorno *Ad clericos mediolanenses,* 1732 ; Venise, 1571 (avant-propos : *Epistola clericis Seminarii ecclesiae mediolanensis*).

De cauta imitatione sanctorum episcoporum ad Federicum Borromeum, dans A. Mai, *Spicilegium romanum VIII,* Rome, 1839, p. 89-117. – *De consolatione ecclesiae ad Ascanium Columnam libri VI,* éd. G. Ponzetti, Rome, 1795. – *De dono et utilitate lacrymarum ad Fridericum Borromeum,* éd. C. Cavattoni, Vérone, 1586 (joint à l'éd. du *Cardinalis...,* Vérone 1586, avec la lettre de saint Isidore de Péluse traduite en latin), 1602 ; 1604 (avec *Vita Caroli card. Borromaei*) ; Venise, 1754 (avec *Vita Caroli...* et *Vita cardinalis Valerii* de G. Ventura).

De gaudiis pastoralibus ad card. Federicum Borromaeum, Vérone, 1854. – *De occultis Dei beneficiis libri III ad Alessandrum Mediceum,* avec l'adjonction de plusieurs lettres de Charles Borromée, Vérone, 1770 (donne le texte latin ainsi que la trad. italienne). – *De rhetorica ecclesiastica ad clericos libri III,* Vérone, 1573, 1574, 1583 (avec *Praelectiones III, Synopsis* et *De acolytorum disciplina*), 1732 avec d'autres opuscules ; Venise, 1574 en deux éd. distinctes (préface de P. Morin *Ad clericos Seminariorum,* joint aux *Praelectiones III* et *Synopsis*) ; 1578, avec *De acolytorum* ; 1578 augmentée de l'ancienne et d'une nouvelle préface ; 1579 ; 1580 (avec *Opusculum de recta philosophandi ratione*) ; 1670 ; Padoue, 1672 (avec une lettre de B. Piazza, visiteur général du clergé de Padoue) ; Milan, 1574 et 1576 (avec lettre de P. Galesino) ; Rome, 1576, 1577 ; Paris, 1575, 1576 (avec *Synopsis, Praelectiones* et une lettre de P. Galesino) ; 1577 (sans la lettre) ; 1750, trad. franç. sous le titre *La Rhétorique des Prédicateurs,* par l'abbé Dinouart ; Cologne, 1575 (avec *Praelectiones* et *Synopsis*) ; 1594 ; Lyon, 1595 ; Louvain, 1595 ; Iéna, 1668.

Instituzione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane e istruzione delle donne maritate..., Venise, 1575, 1577 ; Padoue, 1744 ; avec le titre *Esortazione alle donne maritate,* Vérone, 1824 ; sous les titres *Istruzione alle...,* Venise, 1824, et *Istruzione sul modo di vivere delle donne maritate,* Venise, 1863 ; Vérone, 1847.

Della Istruzione della vera e perfetta viduità..., Venise, 1575, 1577 ; Padoue, 1744. – *Lettera alla Compagnia di S. Orsola della città e diocesi di Verona,* Vérone, 1570. – *Lettere*

o epistolario con S. Carlo Borromeo, cf. L. Tacchella, *S. Carlo Borromeo e il card. Agostino Valier (carteggio)*, Vérone, 1972. – *Del modo di vivere proposto alle vergini che si chiamano Dimesse, ovvero che vivono nelle loro case con voto e proposito di perpetua castità...*, Venise, 1575, 1577 ; Padoue, 1744.

Philippus sive de christiana laetitia, éd. S. Bettinelli, avec trad. ital., Vérone, 1800 ; Rome, 1817 ; trad. franç. par M. Mahn, Paris, 1952 ; éd. A. Cistellini avec trad. ital. Brescia, 1975. – *Praelectiones III ad clericos veronenses habitae quibus totius artis rhetoricae ecclesiasticae prolegomena breviter uno anno antequam opus ederetur sunt explicata*, Venise, 1574 ; Vérone, 1574, 1583, 1732 ; Paris, 1576 ; Cologne, 1575. – *Quatenus cum iis qui a sancta matre ecclesia recesserunt versandum sit, sive de vitae ratione inter haereticos recte instituenda*, dans A.M. Querini, *Collectio omnium epistolarum*, Venise, 1756 ; trad. ital. par A.M. Querini : *Del modo con il quale...*, Brescia, 1749.

Quatenus fugiendi sint honores ad Federicum Borromeum, dans *Spicilegium romanum*, éd. A. Mai, t. 8, p. 118-68. – *Ricordi di... lasciati alle monache nella sua visitazione fatta l'anno del SSmo Giubileo MDLXXV*, Venise, 1577 ; Vérone, 1577, 1583 ; Padoue, 1744 (avec *Instituzione d'ogni stato..., Della instruzione delle... viduate..., Del modo di vivere...*, éd. G. Volpi, Bassano, 1804) ; Valier l'avait intitulé *Documenti evangelici e apostolici ossia la istituzione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*. – *Synopsis rhetoricae ecclesiasticae*, Venise, 1574 ; Vérone, 1575, 1583 ; Cologne, 1575 ; Paris, 1576. – *Vita Caroli cardinalis Borrhomaei* (sic) *card. S. Praxedis archiepiscopi Mediolani*, Vérone, 1586 (avec les deux ouvrages *Cardinalis* et *Episcopus* de S. Antoniano), 1602, 1604 (comme 1586) ; Venise, 1589 ; Bergame, 1587 ; Cologne, 1587 ; Anvers, 1588, 1589, 1598 ; Milan, 1587 ; Augsbourg, 1758 ; Vérone, 1988 (dans *Instructionibus pastorum S. Caroli Borromaei*, Rome, 1586 ; trad. ital., Milan, 1587 ; Rome, 1617).

Ouvrages inédits : *Epistula consolatoria ad Carolum Borromaeum in Federici fratris obitu* (Milan, Bibl. Ambros., ms D. 439 inf.). – *Homiliae in evangelia* (Milan, Bibl. Ambros., G. 92 inf.). – *Numquid episcopis sit concionandum* (Milan, Bibl. Ambros., D. 439 inf.).

Ouvrages perdus : *De prudentia christiana*. – *Meditatiunculae quaedam de morte...*

3. Doctrine spirituelle. – De sa période philosophique Valier a tiré le *principium et fundamentum* sur lequel il conçoit la vie spirituelle de chaque homme : l'origine et le principe de tout bien est la *pietas in Deum*, d'où viennent toutes les vertus telles que justice, patience, force, tempérance, modération, vertus nécessaires pour conserver l'ordre de l'État. Durant sa vie d'évêque, Valier élabore une doctrine spirituelle sur une base ascético-pastorale, préoccupé qu'il est d'orienter la vie des fidèles et leurs habitudes vers l'imitation du Christ afin, à travers lui, de parvenir à Dieu. Une des caractéristiques de Valier est de tout centrer sur l'Église. En effet, Dieu est père de l'Église, dont le Christ est l'époux.

Au cours de son histoire, l'Église est toujours affligée et consolée (cf. *De consolatione Ecclesiae*). Ses tribulations viennent des persécuteurs et des hérétiques ; les consolations, par contre, des princes chrétiens, spécialement de l'empereur Constantin le Grand et des rois de l'Angleterre médiévale sur lesquels Valier insiste, en opposition au schisme anglican contemporain d'Henri VIII et d'Élisabeth I. Les princes peuvent et doivent consoler l'Église. S'ils l'attristent, ils sont malheureux et leur désobéissance au pape contriste l'Esprit Saint.

Le plus grand réconfort de l'Église lui vient des papes ; Valier élabore une sorte de dévotion à la papauté, surtout aux saints pontifes du passé. Il faut prier pour le pape. Plus les papes ont souffert, plus grand est l'avantage qu'ils ont procuré à l'Église. Récemment, Dieu a voulu consoler l'Église par l'évangélisation des Amériques et du Japon, où se répètent les ferveurs de l'Église primitive, ainsi que par le concile de Trente, pour lequel Valier ne tarit pas d'éloges. Par-dessus tout, les saints et la vie monastique sont les meilleurs réconforts de l'Église : des premiers, Valier nomme surtout saint François d'Assise, sainte Claire, sainte Catherine de Sienne dont il cite souvent les œuvres.

1° La structure hiérarchique de l'Église comprend le pape et les évêques. Valier y ajoute les cardinaux. On ne sait pas au juste s'il considère le cardinalat comme un ministère ou un simple titre honorifique. De fait, dans son essai *Cardinalis* (dont Charles Borromée lui écrivait le 17 août 1575 qu'il s'y voyait comme dans un miroir), les cardinaux sont considérés comme successeurs des douze apôtres. De même que ceux-ci ont aidé le Christ, ainsi les cardinaux aident le pape, comme membres d'une hiérarchie ecclésiastique qui reflète la hiérarchie angélique du Paradis avec les différents chœurs des anges (influence de Denys l'Aréopagite). Aux cardinaux appartient, en particulier, de consoler l'Église et le pape : fils, frères, yeux, oreilles du vicaire du Christ, ils doivent le réconforter par une prière quotidienne à ses intentions.

Le rapport entre le cardinalat et l'épiscopat ne paraît pas clair (Logan). D'après le traité *Episcopus*, composé sur le désir exprès de Charles Borromée, les évêques doivent aider le pape dans l'exercice du gouvernement de toute l'Église. A eux appartient, en particulier, le *munus praedicandi* (cf. le traité *an episcopis sit concionandum*), non aux *clerici regulares*. La prédication des évêques doit être orientée vers l'enseignement et les avertissements moraux, de façon claire, modeste, adaptée à la capacité du peuple ; c'est seulement dans les régions déjà infestées par l'hérésie qu'elle devrait revêtir un engagement et un ton énergique. Parmi les devoirs des évêques, celui de préserver la foi de l'hérésie vient en premier, bien que dans la controverse avec les hérétiques on doive suivre les principes du *ne quid nimis* et du *festina lente*. Le modèle de tout évêque est le Christ, *princeps pastorum*, et les préceptes pastoraux seront ceux de saint Paul. Tout évêque doit souffrir. Valier consacre le deuxième livre du *Degli occulti beneficii di Dio* aux souffrances des évêques causées le plus souvent par les chanoines inquiets, les dissidents des confréries, les religieux pervertis et les moniales qui s'éloignent de leur règle.

Pour Valier, l'idéal de l'évêque est saint Charles Borromée, dont il a écrit la vie ; il insiste sur son ascèse, qui se traduit par le mépris des choses du monde, les mortifications, l'indifférence devant la mort, sur sa charité envers les pauvres, sa prédication pétrie d'oraison mentale et vocale, son art de nourrir les âmes, son souci des synodes, ses expositions quotidiennes du Nouveau Testament, sa louable sévérité pour renforcer la discipline ecclésiastique. Valier considérait l'*Episcopus* comme son chef-d'œuvre d'ascétique pastorale. Avec la vie de Charles Borromée et le *De cauta imitatione*, il constitue la base de son ascétique épiscopale.

Si, dans la vie de Charles Borromée, Valier a trop insisté sur l'aspect, souvent utopique, de la vertu, dans le *De cauta*, il avertit que les saints ne sont pas imitables en tout parce que, affirme-t-il avec sagesse, chaque saint reflète sa propre époque. Et l'histoire est sujette à changements ; d'où il résulte qu'au lieu de

trop s'efforcer d'imiter les saints évêques, dans leurs pratiques ascétiques parfois excessives, il vaut mieux prendre modèle sur le Christ dans sa douceur, son humilité, sa charité et sa passion. Si l'on veut à tout prix avoir un modèle d'évêque, qu'on prenne les lettres et la *Regula pastoralis* du pape saint Grégoire, qui est supérieure aux écrits pastoraux de Basile et de Jean Chrysostome ; parmi les contemporains, il apprécie l'espagnol Barthélemy des Martyrs, évêque de Braga. L'évêque doit pratiquer surtout l'hospitalité et la sobriété conviviale, guidé en tout par le sens de la mesure.

2° Pour le clergé, Valier présente sa doctrine dans le *De acolytorum disciplina* et dans le *De rhetorica ecclesiastica*. La base humaniste est indispensable ainsi que l'étude des Belles Lettres, mais sans consacrer trop de temps à la rhétorique, car le meilleur enseignement vient de l'exercice pratique. La lecture des classiques païens est toujours dangereuse : s'ils ont quelque valeur, c'est en fonction des préceptes moraux. Il vaut mieux valoriser les poètes classiques chrétiens comme le *Christus Patiens* de Grégoire de Naziance, Prudence, Vida, Sannazaro, Fracastoro. En bon vénitien, Valier privilégie plutôt l'étude de l'histoire, grande source de modèles moraux déjà chez des païens et plus encore chez les chrétiens. L'histoire ecclésiastique doit occuper la première place ; elle part de la Sainte Écriture.

Pour le diaconat, il est nécessaire d'étudier attentivement les livres sapientiaux. En général, Valier ajoute la connaissance du catéchisme, des textes du concile de Trente et des œuvres de Pierre Canisius et de Lippomano. Une place adéquate est donnée aux Pères de l'Église, surtout à saint Augustin (*Les Confessions* pour la phase juvénile des acolytes), aux *Moralia* de saint Grégoire, au *De gradibus humilitatis* de saint Bernard, au *De miseria* d'Innocent III, au *Lignum vitae* de saint Laurent Justinien, sans omettre les pères de l'Église locale, comme pour Vérone les écrits de saint Zénon. L'étude du grec, souhaitable, reste optionnelle.

Pour leur vie ascétique Valier, comme Philippe Neri, exhorte les clercs à lire fréquemment les vies des saints, à éviter les vices de la gourmandise, de l'envie et de la colère, et à s'adonner à l'oraison. Il recommande de s'engager dans les confréries ; au clerc ayant charge d'âmes, aussi bien qu'à l'évêque, il souhaite le don des larmes. C'est le thème d'un petit traité ascétique spécial.

3° Valier trace aussi des directives ascétiques pour les moniales et pour les femmes mariées. La vie contemplative des monastères, école du Saint Esprit, est instituée pour laver les taches du péché, pour apaiser la colère de Dieu, pour consoler l'Église, pour parvenir à Dieu et pour l'aimer dans les limites du possible. Valier compare les monastères à des forteresses contre le démon qui cherche à les détruire pour pouvoir dominer le monde plus librement. En définissant l'état monastique, Valier met bien en lumière la fuite du monde ; mais positivement il le définit comme lieu de la contemplation, refuge des peuples et défense de la cité. La moniale parfaite pratique strictement la pauvreté et l'humilité qui rapprochent de Dieu. Le silence est essentiel, c'est pourquoi la moniale doit fuir les parleurs, la calomnie, la médisance, qui rendent les créatures pareilles au démon. Par contre, la charité transforme les monastères en paradis. La communion eucharistique doit être fréquente, précédée d'une bonne confession. Si l'on doit élire l'abbesse ou la prieure, il faut choisir parmi celles qui considèrent le supériorat comme une croix, ce qu'il est en réalité.

Une variante de la vie consacrée contemporaine était celle des *Dimesse* (Venise, 1575), c'est-à-dire les vierges qui vivent dans leur maison avec un vœu ou un propos de chasteté perpétuelle. Si, dans l'avant-propos de son ouvrage pour les moniales, Valier avait reconnu dans la femme la source de toute calamité domestique et de toute affliction pour les maris à cause de leurs dépenses excessives, ici, dans l'introduction aux *Dimesse*, il affirme que les femmes sont les égales des hommes, et même souvent les surpassent en humilité, en piété et en beaucoup d'autres vertus. Le statut canonique des *Dimesse* est agréable à Dieu et utile à l'Église, en tant qu'elles deviennent les coadjutrices des évêques et des curés, modèles de la jeunesse dans les familles, ministres du Christ dans les hôpitaux : en somme, Valier devance, sur ce point, soit la structure actuelle des Instituts séculiers (voir le ch. 20 où il recommande une manière de se vêtir assez semblable à celles des femmes qui vivent dans le monde), soit la réalisation, 70 ans plus tard, par saint Vincent de Paul, des Filles de la Charité. Les *Dimesse* doivent garder la virginité du cœur, par le silence, l'humilité, l'obéissance et la dévotion, nourries qu'elles sont de l'eucharistie, de l'oraison, même si elles ne sont pas capables de comprendre à la lettre les psaumes et les hymnes. Parmi les vertus proposées, Valier insiste beaucoup sur le don des larmes, sur la charité qui se manifeste surtout par l'enseignement du catéchisme aux enfants, etc. Il conclut en leur donnant la Vierge Marie comme modèle à imiter.

4° Dans l'opuscule pour les veuves, Valier suit pratiquement le schéma indiqué par un texte paulinien (1 *Tim.* 5), en l'augmentant de conseils ascético-pratiques. Sans blâmer les femmes mariées, ni la veuve qui se remarie, il loue davantage les veuves qui demeurent dans leur état, car elles sont très utiles au monde, comme les moniales. Les normes ascétiques insistent sur la mortification des sens, surtout de la vue – c'est pourquoi elles doivent fuir les comédies et les spectacles –, puis de la langue, suggérant la douceur dans les paroles. Les pratiques de piété par excellence sont l'oraison et la fréquentation des sacrements, en quoi consiste en grande partie la perfection des veuves. L'habit noir typique des veuves doit rappeler aux chrétiens le don des larmes, « essendo fatte dal Signor Dio maestre del pianto, tanto utile e salutare al mondo » ; par l'habit noir, elles peuvent servir de modèle aux femmes qui aimeraient trop les mondanités.

5° Dans le petit traité pour les femmes mariées Valier part de l'éloge des biens propres du mariage, pour arriver à des exemples sur les vertus propres des épouses, dans un ensemble de principes tirés de l'Écriture Sainte et de la tradition moraliste gréco-romaine. Il insiste sur le danger de la vanité féminine (vêtements et cosmétiques), sur l'obéissance au mari, sur la douceur d'être un délice pour lui, sur la sagesse pour soi. Il propose l'imitation du Christ Roi, Maître et Médecin des âmes, d'où naissent la pratique de l'oraison, la fuite de l'oisiveté, les lectures pieuses, le bon gouvernement de la famille, la pratique de l'aumône ; le tout est synthétisé dans l'obligation de porter sa croix quotidienne et d'exercer la charité.

6° Pour les fidèles en général, surtout ceux de son diocèse, les thèmes dominants des homélies de Valier sont la fuite des vanités et des plaisirs du monde, le don des larmes (une des notes de sa spiritualité) pour

éviter la colère de Dieu. Les devoirs chrétiens se réduisent, pour les riches, à celui de bien gérer leurs richesses en faveur des pauvres (motif qui se retrouve dans le *De consolatione Ecclesiae*) et, en général, à leurs obligations familiales. Valier désapprouve la négligence des parents dans l'éducation de leurs enfants, la désobéissance des enfants envers leurs parents, et les haines (mésententes) familiales. Au plan social, il s'élève contre les fêtes populaires, surtout celles du Carnaval, et contre la vanité féminine.

Les afflictions sont des médecines dont Dieu se sert pour nous exercer à la vertu : c'est là un thème du traité *Degli occulti beneficii di Dio...* Ce sont, par exemple, la pauvreté, louée comme la mère des vertus, tandis que la prospérité est dangereuse. Les maladies du corps sont susceptibles d'avantages moraux, tout comme l'approche de la mort, les humiliations, la prison, la vieillesse (cf. la belle prière pour le temps de la vieillesse). Parmi les plus grands bienfaits de Dieu, Valier cite les sacrements, principalement le sacrifice de la Messe, et la méditation sur la résurrection du Christ.

7° Pour tous les chrétiens, à quelque état qu'ils appartiennent, les larmes sont un don très utile. En particulier, les larmes de componction qui naissent de la charité et de la méditation des mystères du Christ. Les plus recommandées sont celles qui accompagnent l'oraison, ou les larmes de la pénitence auxquelles la miséricorde divine ne peut résister, et aussi ces larmes intérieures que sainte Catherine de Sienne appelle des larmes de feu. Les larmes spirituelles sont source de joie. C'est là le thème du dialogue *Philippus sive de christiana laetitia,* qui montre que la joie chrétienne consiste dans la fuite du péché, dans le mépris des choses terrestres, dans la contemplation des mystères de Dieu, dans la fréquentation des sacrements, la prière assidue, les pratiques de piété, l'écoute constante de la parole de Dieu et le culte de la croix et des saints, afin d'arriver à les imiter.

En résumé, la doctrine ascétique de Valier se fonde sur la *fuga saeculi,* comprise non dans un sens métaphorique, mais comme l'abstention du péché et la mort au monde pour être avec le Christ. Envers le Christ, Roi de l'univers, Époux de l'Église, Maître et Médecin des âmes, Valier nourrit une ardente dévotion : c'est lui le but ultime de l'imitation chrétienne. Militer sous son étendard signifie s'opposer à l'étendard du démon (cf. la méditation ignatienne des Deux Étendards). Sans aucun doute, la spiritualité ignatienne a exercé une grande influence sur la pensée ascétique de Valier : on se souvient de sa conception de Dieu *principium et fundamentum,* et il souligne la consolation que la Compagnie de Jésus a apportée à l'Église. L'influence de Valier au cours des siècles apparaît à travers les rééditions de ses œuvres principales, surtout des opuscules ascético-pastoraux consacrés aux religieuses, aux veuves et aux femmes mariées. Il fut proposé comme modèle au clergé vénitien dans la deuxième moitié du 18e siècle. Le dialogue *Philippus* sur la joie chrétienne a eu deux rééditions en français et en italien en 1952 et 1975.

La biographie classique de Valier est encore celle de A. Ventura, *Vita Augustini Valerii,* dans A. Calogerá, *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* (t. 25, Venise, 1741, p. 49-115) et, pour la période où il fut visiteur apostolique en Istrie et en Dalmatie, M.M. et L. Tacchella, *Il card. Agostino Valier e la riforma tridentina nella diocesi de Trieste,* Udine, 1974. La première bibliographie sur Valier est dans l'éd. du *De consolatione ecclesiae,* Rome, 1795, p. XIX-XL, qui comprend 181 titres.

Nous nous bornons aux études contemporaines. – G. Cozzi, *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento,* Venise-Rome, 1958, p. 34, 37-40, 112 ; *Cultura, politica e religione nella « pubblica storiografia » veneziana del '500,* dans *Bollettino dell'istituto di storia della società et dello stato veneziano,* t. 5-6, 1963-1964, p. 243-55, 272-76. – S. Tramontin, *La visita apostolica a Venezia nel 1568,* dans *Studi Veneziani,* t. 9, 1967, p. 453-593. – G. Mantese, *Il card. Agostino Valier († 1606) e l'origine delle Compagnie della Carità,* dans *Archivio Veneto,* t. 101, 1970, p. 5-26. – L. Tacchella, *Il vescovo Gerolamo Ragazzoni e la mancata visita apostolica a Verona nel 1583,* dans *Studi storici veronesi Luigi Simeoni,* t. 22-23, 1972-1973, p. 241-55. – A. Orlandi, *Sinodi diocesani veronesi. Cenni storici,* dans *Bollettino della diocesi di Verona,* t. 62, 1975, p. 127-30. – M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana,* t. 2, Rome, 1978, p. 27, 80. – L. Franzoni, *Antiquari e collezionisti nel Cinquecento,* dans *Storia della cultura veneta,* t. 3/3, Vicence, 1981, p. 211. – G. Santinello, *Politica e filosofia alla Scuola di Rialto : Agostino Valier,* Venise, 1983. – H. Jedin et G. Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica,* Brescia, 1985, p. 8, 72, 73, 110-11, 148. – A. Olivieri, *Pastorale e cultura nel secondo Settecento veneziano,* dans *La chiesa veneziana dal tramonto della Serenissima al 1848,* éd. M. Leonardi, Venise, 1986, p. 25,27-28, 31, 38-39, 41, 43, 55. – G.B. Pighi, *Cenni storici sulla chiesa veronese,* Vérone, 1988, p. 239-48. – O. Logan, *The venetian upper clergy in the 16th and the early 17th century: a study in religious culture,* ch. 8 (en préparation).

DS, t. 2, col. 699 ; t. 3, col. 845 ; t. 4, col. 904 ; t. 7, col. 2247, 2249 ; t. 11, col. 860.

Antonio Niero.

2. VALIER (Jean), chartreux, † 1550. – Dans son *Apparatus Sacer* (Cologne, 1608, t. 2, p. 517), A. Possevino consacre un court article à un certain Valerius, qu'il dit Français, moine de la Grande Chartreuse, contemporain de l'empereur Ferdinand Ier et auteur d'un ouvrage intitulé *Tintinnabula,* mêlant spiritualité et controverse anti-luthérienne.

Les bibliographes cartusiens Th. Petreius (*Bibliotheca Cartusiana,* Cologne, 1609, n. 296) et C.G. Morozzo (*Theatrum Chronologicum Ordinis Cartusiensis,* Turin, 1681, p. 126) se contentent de recopier ces indications sans connaître l'ouvrage, resté inédit. Il est probable que le savant jésuite aura obtenu ses renseignements directement de la Grande Chartreuse et nommément de Bruno d'Affringues, ancien étudiant de Padoue et son pénitent, général des Chartreux depuis 1600. Les *Tintinnabula* auront sans doute péri dans l'incendie qui détruisit la Grande Chartreuse en 1675.

Mais en composant son *Athenaeum Scriptorum Ordinis Cartusiensis,* Victor Nabantino (1807-1871), chartreux portugais exilé de son pays à la suite des incamérations, eut l'inspiration d'identifier le mystérieux Valerius avec Jean Valier, grenoblois, profès de la Grande Chartreuse, dont le nécrologe de l'ordre signale le décès au 15 août 1550 dans la chartreuse de Montrieux près Toulon. On ne sait rien de plus de sa vie, sinon qu'en 1542 il date un de ses ouvrages de Montrieux. La bibliothèque municipale de Grenoble conserve plusieurs manuscrits de lui, débris de son œuvre. – 1) Grenoble 795 (402) : *Excitatorium Divini Amoris,* t. 4-6, datés de 1534 ; les tomes 1-3 sont

perdus. Notons que, dans sa préface, Valier qualifie son livre « hanc campanulam nostri Excitatorii », comparaison bien séante à l'auteur de *Tintinnabula*. – 2) Grenoble 859 (403) et 860 (403) : *Hortulus Voluptatum Spiritualium*, t. 1 et 3, datés de Montrieux, 1542 ; le t. 2 est perdu. – 3) Grenoble R.7054 (1949), compilé au 17e siècle, contient aux f. 27-89 un *In Lutherum* de Jean Valier ; peut-être est-ce un extrait de l'ouvrage précédent.

Valier n'a rien d'un esprit synthétique ; si le titre de ses chapitres annonce un thème, toutes les occasions lui sont bonnes pour s'en évader par des digressions ; aussi, sagement, s'est-il borné à dresser pour chacun de ses volumes une table alphabétique des thèmes. Mais sa spiritualité est une et nettement caractérisée : sentiment aigu des limites du savoir, appel à la foi qui opère par l'amour, vie entièrement centrée sur le Christ connu par l'Écriture, culture patristique ; il est indiscutablement un disciple de l'Évangélisme qui, à la suite de J. Lefèvre d'Étaples, entendait rénover la vie chrétienne en cette période de Renaissance.

Ses volumes conservés sont pourtant très différents entre eux. L'*Excitatorium* s'adresse aux novices. « Pax » et « tranquillitas » y sont les maîtres-mots et ces réalités s'identifient à la vraie philosophie, celle que révèlent dits et faits du Christ. L'exposé toujours très rapide de ceux-ci est suivi de conseils concrets, directs, aux allures d'apophtegmes. Les comparaisons abondent, tout rayonne la fraîcheur et la paix, et le lecteur est tenté de qualifier l'ouvrage de chef-d'œuvre à la suite de P. Imbart de la Tour. La forme littéraire du t. 6, dialogue entre « Junior » et « Senior », est toutefois inférieure à celle des autres volumes.

Sous son titre mièvre, l'*Hortulus*, composé de « flosculi » en guise de chapitres, a une visée plus ambitieuse : il se veut théorie générale de la vie spirituelle. Dès l'introduction du t. 1 s'énonce une vue plus positive des sciences humaines, échelons pour la connaissance de Dieu, et l'on reconnaît la théorie augustinienne chère aux humanistes. La contemplation est exaltée comme le but de la vie et, sans le nommer, le Chartreux copie de longues et belles pages de Grégoire le Grand (*Moralia* IV) et emprunte, cette fois en y renvoyant expressément, les analyses du *De diligendo Deo* de Bernard. Là encore, l'importance de la paix se voit soulignée, mais l'appel constant, démesuré et souvent bien étrange à l'allégorie biblique, autre caractère de la spiritualité fabriste, ne touche pas le lecteur autant que l'*Excitatorium* pour les développements très pertinents de moralisme mystique qui suivent.

Avec le t. 3 de l'*Hortulus* le ton change : l'auteur a vieilli, sa belle écriture cursive s'altère et surtout les circonstances sont nouvelles ; les édits de 1539 et 1540 ont renforcé la législation royale contre les novateurs religieux, le parlement d'Aix a porté en 1540 son sévère arrêt contre les Vaudois, la trêve de Nice a été dénoncée. Le texte de Valier se fortifie désormais de nombreuses autorités patristiques et d'appels aux écrivains de l'antiquité (souvent de seconde main, semble-t-il, quand les références marginales précises font défaut). La tranquillité devient patience dans l'épreuve et s'y mêlent de forts relents d'ataraxie stoïcienne. L'incompréhensibilité divine est soulignée avec insistance. De violentes invectives éclatent contre les Luthériens, suffisamment générales pour qu'on soupçonne Valier de n'avoir aucune connaissance directe de leur littérature, mais les abus ecclésiastiques sont également vigoureusement pris à parti, spécialement les mauvais prélats. Notons cependant la conclusion : « Dantur nobis principes secundum cor nostrum » (p. 16), d'où suit une exhortation à la patience et non à la révolte et, avec Bernard, la louange divine éclate dans l'épreuve. Valier garde l'optimisme cher aux humanistes.

Mss Grande Chartreuse : V. Nabantino, *Athanaeum Scriptorum Ordinis Cartusiensis*, t. 2 ; S. Autore, *Scriptores Ordinis Cartusiensis*, t. 2, n. 701. – *Catalogue des Manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, t. VII, Grenoble, par P. Fournier, Paris, 1889. – P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme en France*, t. 3, Paris, 1914. – DS, t. 2, col. 765.

Augustin Devaux.

VALLA (Laurent), humaniste italien, 1407-1457. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Pensée théologique et spirituelle*.

1. **Vie.** – Lorenzo Valla naquit à Rome en 1407 ; il était fils de Luca Valla et de Caterina Scrivani, originaires de Plaisance mais installés à Rome peu après 1400. Son père fut avocat consistorial. Le grand-père maternel, Giovanni Scrivani, devint procureur général du fisc de la Chambre Apostolique un an après la naissance de Lorenzo et procureur pontifical au concile de Constance. Son fils Melchior fut nommé secrétaire apostolique par Martin V et son gendre, Niccoló Tartarini, fut lui aussi avocat consistorial. Né à Rome dans une famille de juristes au service de la cour pontificale, Lorenzo se sentait romain jusqu'à l'orgueil, mais il critiquera les juristes avec âpreté et il écrira une dure invective, bien que par ordre, contre la curie ; cependant il ne cessera de chercher un poste à la curie et finira ses jours comme professeur de rhétorique très renommé au *Studium Urbis*, secrétaire apostolique et chanoine de Saint-Jean du Latran « apud sedem apostolicam » (cf. M. Fois, *Il pensiero cristiano di L.V.....*, p. 6-7, 396 ; cité Fois).

Il fit probablement ses études secondaires dans une école de quartier, d'après les grammairiens (*Donatus minor, Doctrinale* de Villadei, Priscien) et les textes philosophiques alors au programme (*Disticha Catonis, Liber Evae Columbae, Consolatio philosophiae* de Boèce), grammairiens et textes qu'il critiquera dans la suite lorsque ses études personnelles et son enseignement lui auront permis d'acquérir une connaissance plus approfondie de la langue latine ; de cette langue, il deviendra un des maîtres les plus autorisés avec ses *Elegantiae linguae latinae*, qui seront sans cesse rééditées en Europe (60 éd. avant 1580) jusqu'à la fin du 18e siècle.

Pour la rhétorique, Valla ne put fréquenter l'Université romaine (*Studium Urbis*), fermée entre 1406 et 1431. Dans le domaine de l'*eloquentia*, art qu'il estimait par-dessus tout comme « regina rerum et perfecta sapientia », il sera surtout un autodidacte. Leonardo Bruni fut en effet pour lui seulement un « emendator » pour la langue latine ; pour le grec par contre, il reconnaît avoir eu deux maîtres : Rinuccio de Castiglione Fiorentino et surtout Giovanni Aurispa. Son premier écrit, *Comparatio Ciceronis Quintilianique*, fruit de ses études de rhétorique, fut aussi un manifeste de non-conformisme puisqu'il mettait Quintilien au-dessus de Cicéron, non comme orateur, mais comme maître d'éloquence par ses préceptes. Il avait alors à peine vingt ans et s'attaquait aux admirateurs de Cicéron comme Poggio Bracciolini et Antonio Loschi, secrétaires apostoliques ; avec eux il avait eu souvent des discussions sur les « studia humanitatis » et ils firent obstacle à la nomination de Lorenzo comme secrétaire apostolique lorsque celui-ci, âgé de 24 ans, demanda de succéder à son oncle Melchior, mort en 1430. Il ne reçut que des promesses de la part de Martin V ; il se rendit alors à Plaisance pour régler la succession de son grand-père et de son oncle.

En attendant un appel à Rome sous le nouveau pape Eugène IV, Valla enseigna d'abord en privé à Pavie avant d'être nommé professeur de rhétorique à l'Université le 29 nov. 1431. Mais en mars 1433, il dut renoncer à sa chaire et quitter la ville, à la suite des réactions de la faculté de Droit provoquées par son *epistola* (œuvre n. 9) contre Bartolo de Sassoferrato, un des grands juristes du siècle, pourtant très estimé par son père Luca. Il enseigna à Milan jusqu'à la fin de cette année, puis à Gênes jusqu'en octobre 1444. Il se rendit alors à Florence, où s'était réfugié Eugène IV, comptant obtenir un poste à la curie, mais en vain. C'est là qu'il lia une durable amitié avec Giovanni Tortelli et connut Francesco Filelfo ; il y reçut aussi les sincères encouragements d'Aurispa et de Bruni pour le labeur de ses *Elegantiae*.

Dans la première moitié de l'an 1435, Valla inaugure la troisième période de sa vie, au service d'Alphonse V d'Aragon qui s'était emparé du royaume de Naples ; il restera à la cour de Naples jusqu'en 1448. C'est la période la plus féconde pour ses publications d'humaniste : traductions du grec (Ésope, Xénophon, Homère), écrits de philologie, de rhétorique, de philosophie, de critique historique, correction de la Vulgate du Nouveau Testament, polémiques érudites de grammaire et de théologie. Plusieurs de ces œuvres, projetées en Lombardie et rédigées en Campanie, seront sans cesse soumises à révision et enfin complétées ou refaites à Rome : ainsi les *Dialecticae Disputationes* et la *Collatio Novi Testamenti*.

La dernière période de sa vie et de son activité littéraire se situe à Rome, où il est devenu « scriptor litterarum apostolicarum » (1448) et professeur d'éloquence au *Studium Urbis* (1450). A partir de 1455, il jouit des revenus de divers bénéfices, dont le canonicat à Saint-Jean du Latran, à quoi s'ajoute un salaire de professeur égal à celui des maîtres de droit, à l'époque le plus élevé. En plus de la révision de ses œuvres antérieures, il publie trois apologies contre les attaques de l'humaniste Poggio Bracciolini (1452/53), une réfutation de la critique de Benedetto Morandi contre l'opuscule où il corrigeait la généalogie des Tarquins transmise par Tite Live. Il traduit également Thucydide et Hérodote, par ordre de Nicolas V, et prononce trois discours : pour l'inauguration de l'année académique 1455/56, sur l'eucharistie pour le Jeudi-Saint 1456 ou 1457 et un panégyrique de saint Thomas d'Aquin pour le 7 mars 1457. Il mourut le 1er août de la même année, ayant à peine dépassé la cinquantaine.

2. **Œuvres.** – Nous les classons par thème en indiquant les éd. critiques éventuelles ou les éd. plus connues ; éd. d'ensemble : *Laurentii Vallae Opera*, Bâle, 1540 ; reprod. anastatique en 2 vol., Turin, 1962, que nous citons *Opera* I ou II. On notera que la pensée religieuse et spirituelle de Valla est à chercher même dans des écrits qui paraissent uniquement profanes.

1° Grammaire et Rhétorique. – 1) *Elegantiarum Linguae Latinae l. VI* (1439-49) : c'est l'œuvre fondamentale pour la redécouverte du latin classique, les débuts de la philologie moderne et la rhétorique ; nombreuses éd. en Europe, cf. *supra* ; dans *Opera* I. – 2) *In errores Antonii Rhaudensis adnotationes*, ou *Rhaudensianae Notae* (début 1443) ; *Opera* I. – 3) *Antidotum in Facium* (1447), éd. crit. M. Regoliosi, Padoue, 1981. – 4) *De reciprocatione sui et suus libellus* (1450) ; *Opera* I.

2° Philosophie. – 5) *De voluptate* (1431), puis *De vero falsoque bono* (1433), *De vero bono* (1444-49), *De vero falsoque bono*, avec nouvelles retouches ; éd. crit. sous ce dernier titre par M. De Panizza Lorch, Bari, 1970. Traite le problème du « Bien suprême », fin ultime de l'homme, selon la conception chrétienne de la *voluptas caelestis* comme fin et des vertus théologales comme moyen. – 6) *Repastinatio Dialectice et Philosophie*, intitulé ensuite *Dialecticarum Disputationum libri tres* : trois rédactions (1439,1445-48 ; Rome). Valla traite des problèmes de logique et de métaphysique, mais aussi de théologie trinitaire, de questions morales, c'est-à-dire de la vertu, enfin d'autres aspects d'anthropologie théologique ; éd. crit. G. Zippel, Padoue, 1982, 2 vol. (le vol. 2 publie la première rédaction). – 7) *Defensio quaestionum in philosophia* (1444) : thèses préparées pour la défense de Valla devant le tribunal d'Alphonse V, qui s'était réservé l'examen du procès intenté contre lui par l'inquisition napolitaine : 9 thèses concernent le concept de *voluptas*, 10 ses opinions sur la profession religieuse, 2 la liberté de l'homme et l'origine du Credo ; ce procès n'eut pas lieu ; éd. G. Zippel, dans *Italia Medioevale e Umanistica*, t. 13, 1970, p. 82-94.

3° Histoire. Droit. Culture. – 8) *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440). Valla présente sept arguments contre la valeur de ce document par lequel Constantin aurait donné au pape Sylvestre des privilèges considérables (l'un d'entre eux nie l'authenticité du *Constitutum Constantini*) ; éd. crit. avec trad. angl. par Chr.D. Coleman, *The Treatise of L.V. on the Donation of Constantinus*, New Haven, 1922 ; meilleure éd. par W. Setz, MGH, *Quellen zur Geschichte des Mittelalters*, t. 10, Weimar, 1976. – 9) *In Bartoli « De insignis et armis » libellum, ad P. Candidum Decembrem epistola* (février 1433) : Valla accuse les juristes médiévaux d'être incapables de comprendre le droit romain, faute de connaître la langue, l'histoire et la culture romaines ; *Opera* I. – 10) *Oratio ad Alphonsum regem aliud Siculum aliud Neapolitanum esse regnum*, éd. G. Romano, *L'origine della denominazione « Due Sicilie » e un'orazione inedita di L.V.*, dans *Archivio Storico per le Provincie napoletane*, t. 22, 1897, p. 397-403. – 11) *Duo Tarquini Lucius ac Aruns, prisci Tarquini filiine an nepotes fuerint...* (1444) ; *Opera* I. A la critique de Benedetto Morandi sur ce livre, Valla répliqua par la *Confutatio in Benedictinum Morandum* (1455) ; *Opera* I. – 12) *Gesta Ferdinandi Regis Aragonum* (1445-46) : important pour la conception de la Providence ; éd. crit. O. Besomi, Padoue, 1973.

4° Théologie. – 13) *De libero arbitrio* (1439) ; éd. crit. M. Anfossi, Florence, 1934 ; éd. crit. avec trad. franç. par J. Chomarat, Paris (Vrin), 1983. – 14) *De professione religiosorum* ; éd. crit. J. Vahlen, dans *Sitzungsberichte der philos.-histor. Kl. der kaiserl. Akad. der Wissenschaften* (Berlin), t. 62, 1869, p. 99-134 ; nouv. éd. crit. M. Cortesi, Padoue, 1986. – 15) *Collatio Novi Testamenti* (1442) : première rédaction basée sur un petit nombre de mss de la Vulgate et sur le grec ; éd. crit. A. Perosa, Florence, 1970 ; la 2e rédaction retrouvée et publiée par Érasme en 1505 s'intitule *In Novum Testamentum Adnotationes* (1454-57), reproduite en *Opera* I ; la meilleure éd. est celle de Jacques de Rèves (Revius) : *L. V.... De collatione N.T. libri duo*, Amsterdam, 1630. – 16) *Sermo de mysterio Eucharistiae* (1456 ou 1457) : diverses éd. entre 1472 et 1521 ; *Opera* II. – 17) *Encomion S. Thomae*, éd. crit. J. Vahlen, *L.V. über Th. v. A.*,

dans *Vierteljahrschrift für Kultur und Literatur der Renaissance,* t. 1, 1986, p. 390-96 ; éd. antérieure de G. Bertocci, Rome, 1888.

5° Défense personnelle. – Dans ces écrits, spécialement ceux qu'il adresse à Eugène IV, Valla traite aussi des sujets de caractère doctrinal et religieux. – 18) *Pro se et contra calumniatores ad Eugenium IV... Apologia* (nov.-déc. 1444) : réfutation des accusations portées contre lui à l'occasion du procès napolitain ; *Opera* I. – 19) *Oratio ad Summum Pontificem* (mars 1445) : Valla explique son comportement antérieur vis-à-vis d'Eugène IV et les circonstances qui l'amenèrent à contester la *Donatio Constantini* et à des invectives contre le pouvoir temporel ; éd. G. Donzelino, *Epistolae Principum... ac Sapientum vivorum,* Venise, 1754. – 20) *Antidotum Primum (in Poggium)* (1452) ; éd. crit. A. Wesseling, Assen-Amsterdam, 1978. – 21) *Apologus I et II* (fin 1452-début 1453), éd. S. Camporeale, *L.V. Umanesimo e Teologia,* Florence, 1972, p. 473-534. – 22) *Antidotum II (in Poggium)* (1453) ; *Opera* I, où l'on trouve aussi *Antid. I* et *Apol. I-II.* Ces quatre écrits sont une réplique aux attaques de Poggio Bracciolini ; celui-ci cherchait à ruiner la réputation de Valla, même en matière de morale et d'orthodoxie ; les répliques, qui requièrent un examen critique, apportent cependant de multiples précisions sur les idées religieuses de Valla et l'esprit de son non-conformisme.

6° Lettres. – A la différence d'autres humanistes, Valla n'a pas fait une collection de ses lettres en vue de les publier. Une éd. crit. récente, par O. Besomi et L. Regoliosi, rassemble presque toutes celles qui ont pu être retrouvées : *Laurentii Valle Epistole,* Padoue, 1984 ; cette éd. est accompagnée de commentaires très utiles sur la biographie de Valla, la personnalité de ses correspondants, avec la bibliographie afférente.

Trois écrits n'ont pas été retrouvés : *Comparatio Ciceronis Quintilianique* ; *De mentitis ad Paulum et Pauli ad Senecam epistolis disputatio* ; trad. du panégyrique de saint Basile sur les Quarante Martyrs. On possède par contre les trad. latines de Démosthène, Xénophon, Homère, Thucydide et Hérodote, mais elles ne nous intéressent pas ici.

3. **Pensée théologique et spirituelle.** – Il est difficile de synthétiser la pensée de Valla ; en effet, presque tous ses écrits sont polémiques, avec des exagérations paradoxales et provocatrices, des contradictions d'un écrit à l'autre. Sa pensée religieuse est cependant fondée d'abord sur l'Écriture, qui a pour lui valeur absolue dans les langues originelles ; elle s'appuie aussi sur les Pères et les auteurs de l'Église ancienne, mais avec une certaine distance critique. En outre, Valla fait un usage fréquent de la philologie pour retrouver la signification originelle des termes, même lorsque ceux-ci avaient subi une évolution doctrinale à travers les siècles et pris un sens technique précis ; il soumet ce sens à la critique pour redécouvrir un langage naturel et commun. Il rejette la méthode scolastique, car il y voyait une contamination de la doctrine chrétienne par l'utilisation de la métaphysique et de la logique d'Aristote. Il tente une seule fois de spéculer sur la théologie trinitaire, mais en cherchant surtout à justifier les catégories de *substantia, essentia, materia* et aussi *qualitas,* sans les approfondir de manière scientifique. Appuyée sur les sources scripturaires et patristiques (surtout Jérôme, Augustin, Lactance), sa pensée théologique est principalement orientée vers la vie et la pratique : elle se concentre sur le rapport entre Dieu (Jésus-Christ) et l'homme, celui-ci considéré plutôt dans son individualité que dans son appartenance à l'Église.

1° La notion de Dieu. – Sur ce point, la pensée de Valla reste celle de la foi authentique et des définitions dogmatiques, non sans quelque ambiguïté au plan de l'expression dans sa spéculation sur la Trinité (*Repastinatio* I, éd. Zippel, p. 50-53 ; cf. Fois, p. 533-46). Mais Valla préfère voir Dieu à l'œuvre dans l'histoire du salut et met en relief son amour providentiel dès la création du monde. Toute la création en effet a été ordonnée par Dieu à l'homme, aux multiples exigences et tendances de sa nature complète, par-dessus tout à sa dignité d'*être fait pour l'éternité* (« ad aeternitatem nati sumus ») : sa fin ultime ou *summum bonum,* c'est la *voluptas caelestis,* identifiée, on le verra, à la *consummata caritas.* Mais l'amour sauveur de Dieu se manifeste moins dans les biens de la création extérieurs à l'homme que dans ceux « qui sont déposés dans l'homme lui-même », objet de la « bienveillance, diligence et... sollicitude » de Dieu. Comme le montrent l'histoire des patriarches, des prophètes, de David et d'autres pages de l'Ancien Testament, Dieu apparaît comme un père qui vit au milieu de ses enfants, qui établit un dialogue personnel avec chacun d'eux et leur reste proche sans se lasser. Il est toujours prompt au pardon si le pécheur l'invoque ; mais il revient également vers lui lorsque l'homme lui tourne le dos, « placidus, mitis, propitius. Adeo ut nos contra nostram salutem pugnamus, ille pro nostra salute ».

Valla applique à chaque homme la conduite et le discours de Dieu envers les personnages de l'histoire d'Israël : « Quaecumque enim cum illis locutus est nobiscum singulis loquitur ». L'amour de Dieu pour l'homme se manifeste pourtant surtout dans les évangiles, où sont promis les biens que nous désirons en cette vie et des biens inimaginables et incompréhensibles pour la vie future (1 *Cor.* 2,9 ; *Isaïe* 64,3), dont le gage est l'incarnation et la mort du Fils (*De vero falsoque bono,* p. 119-20). Cette idée de l'amour incessant et vigilant de Dieu est confirmée par celle du Christ Jésus, qui est présent en tout lieu et peut se manifester devant les hommes, toujours prêt à les écouter (cf. *Mt.* 18,20). Ainsi, dans l'Eucharistie, il montre que « nobiscum est deus defensor, adiutor, protector » (*De vero...,* p. 107 ; *Sermo de Mysterio Eucharistiae, Opera* II, 69).

Cet amour divin a finalisé toute la création, y compris les autres hommes, à l'homme singulier mais afin qu'il s'en serve pour sa propre conservation, son bien-être et sa jouissance licite, et aussi afin qu'il comprenne mieux sa valeur de créature privilégiée et y trouve un stimulant à s'élever moralement, en ayant honte de ses propres actions et en se croyant indigne de tous ces dons. Outre cette intention éducative, le Créateur veut que l'homme trouve dans les biens terrestres et la *voluptas* qui en découle un appel qui l'attire vers la *voluptas caelestis,* c'est-à-dire le *summum bonum.* L'homme est ainsi mis en face d'un choix : il doit préférer les biens éternels aux biens terrestres, les « biens supérieurs » aux « biens mineurs », la *voluptas caelestis* à la *voluptas terrena.* Tous les biens terrestres et leur jouissance ont une valeur

positive, parce que Dieu les a créés pour l'homme ; mais aucun n'est la valeur absolue ou suprême, qui est au-delà de la vie terrestre.

Malheureusement l'homme, laissé à sa liberté et par suite obligé à faire des choix, opte souvent pour les biens terrestres et les préfère aux biens éternels. En cela consiste le péché : c'est un refus du plan salvifique de Dieu par l'homme créé pour l'éternité (*De vero...*, p. 110-11, 118-20 ; cf. Fois, p. 161-63, 570-74). La réponse que l'homme doit donner à Dieu appelle un engagement moral exigeant commandé par une tension eschatologique : « Ad futuram felicitatem semper animum extendito » (*De vero...*, p. 124).

2° La réponse de l'homme. – L'homme est libre, et donc responsable de ses choix moraux. Or la difficulté de s'accorder dans le comportement quotidien au dessein et à la volonté de Dieu relève sans doute d'un attachement erroné aux biens terrestres, mais aussi de la situation intérieure dans laquelle l'homme doit faire ses options fondamentales. Pour Valla, cette situation ne dérive pas du péché originel, parce que la faute des premiers parents n'a pas entraîné une dégénérescence de la nature humaine ; sur ce point, il s'écarte d'Augustin et se rapproche de Pélage. L'humanité n'est pas devenue une *massa peccati* avec une débilité de ses forces morales. Le premier péché n'a pas changé la nature de l'homme, pas plus qu'il n'a changé la nature spirituelle des anges prévaricateurs. Pour autant, le Baptême, qui efface le péché originel et la condamnation éternelle, n'enlève pas la forte tendance au mal que Valla définit en termes pauliniens comme une *obduratio* (endurcissement). Celle-ci relève d'une action libre et souveraine de Dieu, qui s'exerce sur le caractère et le tempérament de l'homme en inclinant les uns au mal et les autres au bien et à la vertu : « il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut », selon son bon plaisir (*Rom.* 9,12.16-18).

Bien qu'il interprète de manière excessive les textes pauliniens, Valla estime sauver la liberté et la responsabilité de l'homme incliné inéluctablement au mal du fait qu'il identifie l'acte « libre » avec l'acte « volontaire » ou « spontané » : « quod autem voluntarium, hoc nequit esse necessarium » (*De libero arbitrio*, p. 19, 41-45). Il ne se rend pas compte qu'un authentique libre arbitre ne peut exister chez un homme incliné au mal par contrainte. La raison pour laquelle Dieu agit diversement selon chaque individu reste un mystère impénétrable, mais il est certain qu'il agit « sapientissime ac sanctissime », « nec privat nos libertate liberi arbitrii » (*De lib. arb.*, p. 43) ; ici Valla se rapproche à nouveau d'Augustin.

Ce choix divin ne signifie pas cependant prédestination, comme Wyclif l'avait pensé avant lui, comme Luther et Calvin le feront après lui. « L'endurci » en effet reste à l'intérieur du dessein divin de salut pour tous les hommes ; sur ce point, Valla se fie au Christ, « Dei virtus et sapientia », qui assure « se omnes salvos velle et mortem nolle peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat » (*De lib. arb.*, p. 50 ; cf. 1 *Cor.* 1,24 ; 1 *Tim.* 2,4 ; *Éz.* 33,11). Devant le mystère de cette élection divine, Valla, dans une page profondément chrétienne, exhorte à l'humble adoration et acceptation, en se confiant totalement au Christ « qui pour notre salut accepta la vie dans la chair et la mort de la croix ». Par-dessus tout, il demande la persévérance dans l'exercice des trois vertus théologales, spécialement de la charité, comme des soldats fidèles à leur propre *imperator* sans chercher orgueilleusement les raisons des choix divins : « fide stamus, non probabilitate rationum » (*De lib. arb.*, p. 49-50).

3° La vie chrétienne comme « militia Christi » (cf. DS, t. 10, col. 1210-23). – Lorenzo se considéra toujours lui-même comme un « miles Christi », comme un soldat qui, au Baptême, a juré fidélité à son *Imperator Deus* ; cette fidélité et ce service s'achèvent avec la mort, suivie par l'entrée au ciel, semblable au triomphe d'un général victorieux. L'idée de la vie chrétienne comme milice n'enveloppe pas seulement l'aspect moral et religieux, mais aussi sa propre activité de chercheur, d'érudit, polémiste, philosophe et théologien. Car cette activité fait aussi partie de l'engagement baptismal.

La discussion poursuivie dans le *De vero falsoque bono* est un combat en l'honneur du Christ, qui offre à son soldat « le bouclier de la foi et le glaive de la parole de Dieu » (p. 2 ; cf. *Éph.* 6,16-17). La *Collatio Novi Testamenti* et les autres écrits en l'honneur du Christ ou de la religion chrétienne sont un service de soldat à ses propres frais (*Antidotum* I, *Opera* I, p. 341 ; cf. 1 *Cor.* 9,7). La *Repastinatio Dialectice et Philosophie* fait tout autant partie de ce service à l'*imperator noster Deus,* qui demande de rester toujours sur la brèche, de ne pas fuir « sed aut vincere aut strenue fortiterque pugnantes, mortem oppetere ». En fait, il s'agit toujours d'une lutte pour *la vérité* (historique, linguistique, philosophique, morale, religieuse), qui a toujours un rapport essentiel à Dieu, même si elle ne s'identifie pas avec Dieu-Vérité ou le Christ qui est « la vérité ».

En dernière analyse, cette vérité coïncide avec la *respublica christiana* qui, selon Valla, n'est autre que la doctrine révélée, le Christianisme lui-même et l'Église. C'est pourquoi, la péroraison de la *Repastinatio* peut conclure ainsi : « pro re publica christiana pugnare est contra quoscumque pro veritate in acie stare » (I, p. 355-56). Cette conception de la vie chrétienne n'est pas nouvelle. Ici encore, Valla retourne à ses sources : l'Écriture et les textes pauliniens (1 *Tim.* 1,18 ; 6,12 ; 2 *Tim.* 2,3-5 ; 4,7-8 ; *Éph.* 6,11.13-17) ; les Pères, en particulier Cyprien et Jérôme, auxquels il pouvait emprunter le titre d'*imperator* donné au Christ et la *virtus,* au sens de « force » comme arme pour la lutte (cf. Fois, p. 476-81, 488-507).

L'activité militante exigée par la promesse (*votum*) du Baptême s'étend à tout l'Évangile, qui est pour Valla « l'unique règle donnée par le Christ et les apôtres ». En polémiquant contre la reconnaissance d'un privilège et d'un mérite éminent aux trois vœux des religieux, il supprime la distinction entre préceptes et conseils et considère le baptisé comme obligé à l'observance de l'Évangile en sa totalité : « Nonne ante promiseras Deo, dum baptismate initiatus es, te honeste sancteque victurum, omnibus mandatis eius obedientem futurum ? ». Dans ces commandements, il inclut aussi la chasteté parfaite et la pauvreté en esprit, que le laïc doit observer pour l'amour de Dieu (*De professione religiosorum,* p. 45-46, 49 et *passim*). L'engagement du *miles Christi* s'exprime donc par la cohérence de la vie entière selon les vertus théologales, spécialement la charité.

4° Les vertus théologales. – 1) *La foi* est présentée par Valla comme une adhésion exclusive à la religion chrétienne, reconnue comme la seule vraie, avec ses

composantes de dogme et de morale, adhésion qu'il définit comme *Fides* sans autres spécifications. C'est une foi comprise comme *persuasio,* c'est-à-dire comme conviction, basée sur la Parole de Dieu, dont la véracité est connue ; ainsi l'homme parvient à la certitude, en se fiant à Dieu. La foi, par suite, est aussi une *credulitas* (une adhésion confiante). Cette foi-conviction commande l'homme intérieur et le conduit à agir de façon cohérente en s'exprimant dans la charité, unique vertu plénière selon Valla. Il s'agit de la « fides quae per caritatem operatur », qui « si non habet opera, mortua est in semetipsa » (*De prof. relig.,* p. 20-21 ; *Antidotum in Facium,* p. 182 ; cf. *Gal.* 5,6 ; *Jacq.* 2,17).

Cette manière de voir entraîne non seulement la fausseté de toutes les religions, y compris l'Islam, en dehors de la religion chrétienne (qui inclut aussi le judaïsme vétérotestamentaire, orienté vers le Christ), mais aussi la non-valeur de l'éthique païenne, de toutes les vertus stoïciennes que revalorisait une certaine tendance humaniste ; ces vertus, pour Valla à la suite d'Augustin, sont tout simplement des vices parce qu'elles sont exercées en dehors de la connaissance du vrai Dieu ; il est donc certain que « nulla illis (= paganis) affuisse virtutes, fide, spe et caritate vacantibus » (*De vero falsoque bono,* p. 180). En d'autres termes : en dehors de la religion chrétienne, la seule vraie, il n'existe aucune moralité valable.

2) *L'espérance,* seconde vertu chrétienne, relève aussi de la foi selon Valla. Elle consiste en effet à croire que le Dieu de la foi, tout-puissant, omniscient et infiniment bienveillant, est tel *pour toi.* La bienveillance divine, on l'a vu, manifeste sa sollicitude pour chaque croyant individuel par la création et surtout par la rédemption ordonnée au salut. L'espérance est donc la certitude que Dieu veut sauver chacun des croyants, en lui offrant les moyens nécessaires. Cette espérance devient confiance même pour « l'endurci », puisqu'il est lui aussi objet de la volonté salvifique de Dieu.

En polémiquant contre la thèse stoïcienne qui voit dans la vertu sa propre récompense, Valla tire un principe éthique du verset biblique : « Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit » (*Hébr.* 11,6) ; il en déduit en effet cette conclusion : « Ne Deo quidem sine spe remunerationis servire fas est ». La *remuneratio* vallienne pourtant n'est rien d'autre que la *voluptas caelestis.* Le principe éthique en question se traduit donc en ces termes : tout ce que l'on accomplit sans l'espérance de cette *voluptas* est péché. A première vue, un tel principe semble éliminer l'amour désintéressé envers Dieu, puisque cette espérance doit orienter toutes les actions humaines, même les « indifférentes » (*De vero...,* p. 108, 110). Mais la difficulté s'atténue si l'on pense que, pour Valla, la *voluptas caelestis* s'identifie avec la béatitude du salut et que ce salut n'est autre que l'amour éternel (*adamatio*) pour Dieu connu *facie ad faciem* (1 *Cor.* 13,12). L'espérance vécue de cette façon devient plutôt une force pour renoncer à la *voluptas terrestris* incompatible avec la *caelestis.* L'ascèse chrétienne devient ainsi plus facile à accepter, dans la mesure où elle anticipe en quelque manière la béatitude espérée, qui est « gaudium sperantis in Deo » (*ibid.,* p. 111).

3) *La charité* est définie par Valla comme « amour de Dieu et du prochain », mais aussi comme « maîtresse de toutes les vertus ». C'est pour cela qu'elle est l'unique vertu véritable, en ce sens qu'elle est le dynamisme même de la volonté qui s'exprime comme « amour du bien et haine du mal » ; ainsi, quand nous aimons Dieu, nous sommes parvenus à l'authentique *honestas* (*De vero...,* p. 108, 115 ; *Repastinatio* I, p. 85). La charité, en d'autres termes, assume en elle l'*honestas* tout entière (le sens du mot *honnêteté,* encore perceptible dans « l'honnête homme » du 17e siècle, s'est aujourd'hui très affaibli en français ; l'*honestas* vallienne correspond plutôt à « excellence de la vie »). Lorsque cet amour s'affronte à la difficulté, il devient *fortitudo,* force qui enveloppe tout l'engagement chrétien dans la vie terrestre, de la victoire contre les convoitises des sens et de l'esprit, la résistance à « l'Ange de Satan » (2 *Cor.* 12,7) jusqu'au martyre. La force sera donc un « labor animo amante susceptus », une résistance au mal « proposita ante oculos Dei caritate » (*Repast.,* p. 85-88) ; cette définition semble s'aligner sur celle d'Augustin : « amor omnia propter Deum facile perferens », de même que la réduction des quatre vertus morales (*virtus quadripartita*) à l'amour ou charité (cf. Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae* I, 15,25 ; PL 32, 1322). En réduisant ainsi la morale chrétienne à la charité, qui devient la vertu de force dans la condition terrestre, Valla rassemble l'essentiel de la réponse de l'homme à l'amour sauveur de Dieu manifesté dans la Rédemption ; cette réponse est une *redamatio.*

Mais cet amour comme réponse à Dieu mettait Valla devant le problème du motif de la charité envers Dieu, sur lequel, stimulé par les critiques, il revient à trois reprises. Il récuse la formule « amare Deum propter seipsum », parce qu'elle est inconnue de l'Écriture et d'origine philosophique, mais dont le sens était seulement d'exclure l'amour de Dieu en raison de l'espérance des biens à venir comme « amor concupiscentiae » ; il exclut cependant aussi cette forme d'amour intéressé. En s'appuyant sur l'Écriture, il affirme que l'amour de l'homme pour Dieu a une « cause efficiente » dans les attributs divins manifestés dans les relations concrètes de Dieu avec l'homme, c'est-à-dire dans l'amour manifesté dans la création et toute l'histoire du salut jusqu'à son accomplissement eschatologique (*De vero...,* p. 113-15 ; *Repast.,* p. 89-90 ; *Apol. ad Eugenium, Opera* I, 789b-799).

La raison de ce refus de la formule, qui était devenue traditionnelle depuis Clément d'Alexandrie et Augustin, est à chercher dans la thèse vallienne de la *voluptas caelestis* comme *summum bonum.* Pour Valla en effet, le « summum bonum propter se expectandum » n'est pas Dieu, mais la *voluptas* ou félicité en Dieu. Ceci porterait à croire que l'homme ne cherche rien d'autre que lui-même, que Dieu, le seul qui puisse offrir la félicité, est à son service, ou encore que l'ascèse qui le fait renoncer à la *voluptas* terrestre pour la céleste est une sorte de calcul épicuréen. Mais si l'on tient compte du fait que Valla identifie *amor* et *fruitio,* probablement à la suite d'Augustin, de même que *fruitio* et *voluptas,* il devient clair que la *voluptas caelestis* est amour parfait, *perfecta caritas* (*De vero...,* p. 114 ; *Repast.,* p. 90-91 ; *Apol. ad Eug., Opera* I, 798b ; cf. Augustin, *De Trinitate* VI, 10,11). Dans cette perspective, il était logique d'affirmer que la charité parfaite ne vise pas une fin, mais qu'elle est elle-même la fin suprême ; d'autre part, le subjectivisme épi-

curéen était aussi dépassé parce que la *consummata caritas* a pour objet Dieu connu *revelata facie*. L'acte d'amour par lequel l'homme répond au Dieu qui se fait immédiatement connaître est la béatitude elle-même, félicité et *voluptas* céleste (cf. Fois, p. 152-55, 600-07).

Tel est probablement l'aspect le plus original, au moins pour son époque, mais non étranger à la tradition chrétienne, de l'anthropologie de Valla qui, en opposition à certaines tendances de l'aristotélisme intégral et même de l'humanisme, la fonde sur la réalité historique de l'homme racheté, destiné à la béatitude. Pour lui, il n'existe pas de vérité valable en dehors de la révélation ; il n'existe pas non plus de vision de l'homme, de moralité sûre et valable, en dehors de la religion chrétienne. Sa doctrine théologico-spirituelle débouche sur la vision eschatologique de l'homme sauvé ; celui-ci, par l'incorporation au Christ-Seigneur, devient « roi et fils de Dieu » en communion avec les autres « concitoyens » de la patrie céleste ; cette communion rend la béatitude plus intense dans chacun des élus, parce qu'elle est participée par tous dans le lien de l'amitié (*De vero...*, p. 126, 131).

La doctrine de Valla se révèle fondamentalement biblique, liée au mode d'action de Dieu révélé dans l'Écriture ; par suite, elle peut se passer de la spéculation (cf. *De lib. arb.*) dans l'adhésion à la foi, une foi exclusive, mais humble et adorante devant le mystère de l'agir divin vis-à-vis de l'homme. L'homme est au centre de la réflexion vallienne : on peut donc parler d'une doctrine principalement, mais non exclusivement, anthropocentrique. En effet, les thèmes théocentriques et christocentriques n'en sont pas absents. Il suffit de penser à la vision de la vie chrétienne comme *militia*, au combat exigé par Dieu à son service, au témoignage rendu au Christ et à la vérité même par le martyre, à la *confessio* ou louange que rend à Dieu l'homme introduit au ciel, à la *voluptas caelestis* comme parfait amour de Dieu.

Vie. – G. Mancini, *Vita di L. V.*, Florence, 1891 (encore indispensable). – R. Sabbadini, *Cronologia documentata della vita di L. della Valle detto il Valla*, dans L. Barozzi-R. Sabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Florence, 1891 (encore utile, mais remplacée pour le commentaire historique par l'éd. des Lettres, cf. *supra*). On trouve aussi des renseignements historiques et biographiques dans les ouvrages de Fois, Camporeale, Gaeta.

Pensée religieuse. – Ouvrages. – G. Saitta, *L'Umanesimo*, Bologne, 1949, p. 236-51 (dans l'esprit de l'idéalisme de Gentile). – F. Gaeta, *L.V. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Naples, 1955. – M. Fois, *Il pensiero cristiano di L.V. nel quadro storico-culturale del suo ambiente* (Analecta Gregoriana 174), Rome, 1969. – G. Di Napoli, *L.V. Filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, Rome, 1971. – S. Camporeale, *L.V. Umanesimo e Teologia*, Florence, 1972 ; *L.V. tra Medioevo e Rinascimento. Encomion S. Thomae*, Pistoie, 1977. – W. Setz, *L. Vallas Schrift gegen die konstantinische Schenkung*, Tübingen, 1975. – M. Lorch, *Valla's Defense of Life: A Theory of Pleasure*, Munich, 1985.

Articles. – S. Garofalo, *Gli Umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia*, dans *Biblica*, t. 27, 1946, p. 38-47. – Ch. Trinkhaus, *The Problem of free Will in the Renaissance and in the Reformation*, dans *Journal of the History of Ideas*, t. 10, 1949, p. 51-62. – H.J. Grimm, *L. Valla's Christianity*, dans *Church History*, t. 18, 1949, p. 75-88. – G. Radetti, *La religione di L.V.*, dans *Medioevo e Rinascimento* (Studi... B. Nardi), t. 2, Florence, 1955, p. 597-620. – Ch. Trinkhaus, *Humanist Treatises on the Status of Religious: Petrarca, Salutati, Valla*, dans *Studies in the Renaissance*, t. 11, 1964, p. 36-45 ; reproduit dans son ouvrage *"Our Image and Likeness". Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, t. 2, Londres, 1970, p. 674-82 ; du même auteur dans le même ouvrage : *L.V. : Voluptas et Fruitio, Verba et Res*, t. 1, p. 103-70 ; *Humanist on the Sacraments. 2. On the Eucharist*, t. 2, p. 633-50.

A. Morisi, *La filologia neotestamentaria di L.V.*, dans *Nuova Rivista Storica*, t. 48, 1964, p. 35-49. – H.A. Gray, *Valla's Encomion St. Thomas and the Humanist Conception of Christian Antiquity*, dans *Essays in History and Literature presented... to St. Pargellis*, Chicago, 1965, p. 37-51. – E. Caserta, *Il problema religioso nel « De voluptate » del Valla e nell' « Aegydius » del Pontano*, dans *Italica*, t. 43, 1966, p. 240-63. – E. Mühlenberg, *L.V. als Renaissancetheologe*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 66, 1969, p. 466-80. – G. Farris, *Teologia e paolinismo in L.V.*, dans *Studium*, t. 68, 1973, p. 671-83. – S. Buscaroli, *Il significato dei voti religiosi nell'etica cristiana : ricerca giuridico-teoretica suggerita dal Valla in una prospettiva rosminiana*, dans *Studi... P.A. d'Avack*, t. 1, Milan, 1976, p. 445-516. – L.A. Panizza, *Active and Contemplative Life in L.V.: the fusion of opposites*, dans *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zurich, 1985. – R.L. Guidi, *L.V. e la vita dei claustrali*, dans *Studi Francescani*, t. 87, 1990, p. 71-124 (très érudit, mais interprète le *De prof. relig.* sur la base d'un prétendu épicurisme de V.).

DS, t. 3, col. 250 (contre l'authenticité des écrits dionysiens) ; t. 4, col. 196, 223, 925 ; t. 5, col. 187, 892, 894 ; t. 6, col. 66 ; t. 7, col. 1003, 1022, 2230-31, 2234-36 (*Italie*) ; t. 12, col. 1200.

Mario Fois.

VALLADIER (André), prêtre, 1565-1638. – Né vers 1565 à Saint-Pal dans le Forez, André Valladier fit ses premières études chez les Jésuites au collège de Billom. Il entre dans la Compagnie de Jésus en 1586 à Avignon. Il doit quitter cette ville vers 1594 en raison de la jalousie que suscitent ses succès de prédicateur. Sa belle latinité le fait remarquer d'Henri IV qui, par son confesseur jésuite Pierre Coton † 1626, le fait appeler de Lyon à Paris (vers 1605) pour prêcher à Notre-Dame et travailler aux Annales de son règne. Mais son supérieur, jaloux, intrigue pour le discréditer. Valladier va à Rome demander justice et y quitte la Compagnie en 1608, sur les conseils de Paul V.

Henri IV fait alors de lui son prédicateur ordinaire (1609). Après l'assassinat du roi (1610), le cardinal Anne de Givry, nommé évêque de Metz, le demande comme vicaire général. Valladier gagne donc Metz, où, le 28 juin 1611, les Bénédictins de l'abbaye de Saint-Arnoul l'élisent abbé. Son abbatiat fut perturbé par un conflit avec le cardinal de la Rochefoucaud (à propos d'une pension de deux mille livres accordée sur ce bénéfice par Paul V en 1613). Valladier eut aussi à accepter dans son abbaye la présence des Bénédictins de la réforme de Saint-Vanne, imposée par M. de Vaudémont. Il mourut le 13 août 1638.

Valladier est d'abord un orateur, un apologiste qui se bat contre les calvinistes et les libertins. Il a beaucoup publié, en des genres divers. Nous ne mentionnons ici que ses ouvrages ayant un rapport avec la vie chrétienne ; il s'agit essentiellement de sermons.

Toutes les premières éditions sont publiées à Paris chez Pierre Chevallier. – *La Saincte philosophie de l'âme*, 1613, 1152 p. ; 1614 ; Lyon, 1625. – *Les Divines parallèles de la saincte eucharistie*, 1613, 473 p. ; 1617. – *Métanéologie sacrée, sermons... du caresme*, 2 vol., 1616, 1 572 p. ; Rouen,

1628. – *Le Mariage divin et spirituel entre Dieu et l'homme en la saincte eucharistie*, 1623, 490 p. – *Les Stromes sacres de la poenitence et vie des saincts*, 2 vol., 1623, 1510 p.; 1627. – *Les Triumphes et solennités de Jésus-Christ*, 1623, 805 p. – *L'amphitheâtre du Calvaire, drame lamentable de la mort de Jésus-Christ et de la passion de sa saincte Mère*, 1623, 904 p. – *Parallèles et célébritez parthénienes pour toutes les festes de la glorieuse mère de Dieu*, 1626, 668 p.

Le style de ces ouvrages est très oratoire, voire parlé. Valladier n'hésite pas à faire vibrer les cordes sensibles de ses auditeurs et à s'étendre dans des développements qui nous paraissent aujourd'hui interminables. Mais, au fil des sermons, qui citent Denys l'Aréopagite, saint Bernard, les Victorins, Harphius, Gerson, à côté d'Augustin et de Thomas d'Aquin, se dégage une problématique de l'amour et de l'extase; quelques notations intéressantes aussi sur la conversion.

La conversion est présentée comme un processus intérieur affectant l'entendement et la volonté. Par une illumination soudaine et efficace, souvent lors d'une prédication ou d'une lecture, Dieu donne connaissance d'une vérité d'une éblouissante beauté qui, tout autant, touche la volonté. Le mouvement de celle-ci vers l'objet de sa jouissance reste décisif. Mais cet élan de la volonté est entravé par la discordance des trois parties qui la constituent : si la partie supérieure se conforme à la raison, la partie naturelle « incline à la conservation de son estre » et la partie sensible « suit l'apprehension du sens ».

L'amour de Dieu pour l'homme est aussi éternel que l'amour qu'il a pour lui-même. Parfait tant du point de vue de l'« extension » (car nous sommes tous ses ennemis) que de l'« appretiation » (il donne sa vie pour nous), cet amour, excessif par sa nature même, est extatique : « un sortir de soy mesme, un exil de soy mesme, un surpasser et exceder, ce qui est de soy et de son estre ». L'Incarnation en est la preuve manifeste, tout comme l'eucharistie où « le fils de Dieu se colle, s'entremesle, s'incorpore avecque nous » et où se réalise ainsi la conjonction du mariage mystique.

Dans *La Saincte philosophie de l'âme*, Valladier, citant la *Théologie mystique* d'Harphius, distingue dans l'âme humaine trois parties : la « suprême », *mens* ou *intellectus*, par laquelle « en son souverain souslevement, elle peut s'unir à Dieu immediatement, et comme se deiformer en luy » ; la deuxième, *spiritus*, est spéculative ; la troisième, *anima*, sensitive et animale.

Chacune a son harmonie propre : *mens* dans l'union à Dieu, étant alors « denuee du tout de corps, de sang, de terre, de monde, voire de soymesme » ; – *spiritus* dans la foi (quant à l'entendement), l'amour envers Dieu, le prochain et soi-même (pour la volonté), dans la gratitude et l'espérance (pour la mémoire) ; – *anima* par l'austérité de la pénitence (ce qui n'empêche pas Valladier de célébrer, dans un antiplatonisme affiché, la beauté et l'harmonie du corps ; tous les méfaits viennent d'abord du péché).

L'âme humaine, dont Dieu fait « sa possession et son heritage » et qui lui est semblable, poursuit une fin : s'unir à l'essence divine, qui montre sa noblesse et sa supériorité sur tout le créé. L'extase, qui n'est parfaite que surnaturelle, est délaissement du corps et des sens, union étroite de l'âme avec le souverain Principe, « se pesle-meslant (ce) qui est le souverain et supréme dessein de l'amour divin ». Pour cela, *spiritus* se déleste d'*anima* et se conjoint à *mens* pour s'unir à Dieu. Toute la Trinité y concourt : le Père attire la mémoire dans son repos ; le Fils, l'entendement par les secrets de sa sapience ; et l'Esprit, la volonté qui plonge dans la « profondité abyssale de Dieu... se bruslant et consumant en luy ». L'âme préférerait l'enfer plutôt que perdre de telles délices. Cette « accointance » se fait, par la grâce infuse, non selon l'essence de l'âme (laquelle est naturellement unie à Dieu), mais selon ses facultés qui « se finent toutes en Dieu, recevant ses impressions, se revestant de ses qualitez en tant que le finy souslevé sous le bras de la puissance infinie, se peut accarer, et confronter à l'infiny ».

En notre pouvoir, avec l'aide de la grâce ordinaire, sont les extases morales, figurées par les trois rencontres de Moïse avec Dieu en *Exode*, ch. 3, 24 et 34 ; ce qui donne trois degrés d'extase : l'« abstraction du Pere », la « vision beatifique » où le Fils attire l'entendement, et le « face à face » où l'âme a « la iouyssance de Dieu par l'amour divin du sainct Esprit ». D'où la progression inspirée de saint Bernard : les sens étant mortifiés et donc assoupis et insensibles à la tentation, l'âme s'élance vers Dieu, remplie d'ivresse et de plaisir spirituel ; mais elle traversera aussi le désespoir et la désolation, qu'elle supporte par amour de Dieu. Ensuite l'entendement purifié accède à la contemplation. Au terme, dans le face-à-face, l'âme « ne craint plus Dieu qu'avec douceur, frequente avec luy comme avec son amy : elle sçait bien qu'il ne la veut perdre ». La lumière céleste, qui a endormi les sens et illuminé l'entendement, enflamme l'âme, pour laquelle se passionne Dieu, devenu jalousement amoureux, et dont il ne peut supporter le moindre péché. A cela peut aspirer le moindre artisan vivant comme il faut ; mais en sont déboutés les « superbes Philosophes » et les « curieux et sages en leur sens ».

Sommervogel, t. 8, col. 407-09. – *Catalogue général des livres imprimés de la B.N.*, t. 199, Paris, 1968, col. 211-18. – A. Cioranescu, *Bibl. de la littérature française du 17e siècle*, t. 3, Paris, 1966, p. 1936-37 (bibliogr.).

J.-M. de la Mure, *Histoire universelle du Pays de Forez*, Lyon, 1674, p. 443-46. – A. Calmet, *Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine*, t. 3, Nancy, 1728, col. LXI, 745-46 (cf. aussi t. 2, col. 1233) ; *Bibliothèque Lorraine*, Nancy, 1751, col. 961-72. – P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 18, Paris, 1732, p. 157-69 ; t. 20, p. 114-39. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire*, t. 10, Paris, 1759, p. 437-39.

A. Damien, *A. Valladier, La sainte Philosophie de l'âme*, Paris, 1890, 29 p. – O.-C. Reure, *Bibl. des écrivains foréziens*, Montbrison, 1914, t. 2, p. 500-12. – J. Godefroy, *Bibl. des Bénédictins de Saint-Vanne...*, coll. Archives de la France monastique 29, Paris, 1925, p. 196-99.

François Marxer.

VALLE RODRIGUEZ (Françoise-Xavière del), laïque, 1856-1930. – Née le 3 décembre 1856 à Carrión de los Condes (Palencia, Espagne), Francisca Javiera del Valle, qui appartenait à une famille pauvre, ne reçut qu'une instruction scolaire précaire, ayant été mise au travail de couturière dès ses douze ans. Étant encore jeune, elle ressentit une forte attraction vers la vie spirituelle et en 1875 survint ce qu'elle a appelé sa conversion au « service divin ». Elle fut conseillée par des prêtres séculiers, puis par

des Jésuites (chez qui elle travailla de longues années), mais la détermination de sa vocation personnelle mit bien du temps à se faire. Bien qu'attirée toujours par la vie monastique, elle le fut plus encore à « vivre dans la solitude de sa maison », unie spirituellement à la Compagnie de Jésus. Elle ne put mener pleinement ce genre de vie qu'après 1892, date de la mort de sa mère, quand ses obligations familiales prirent fin.

Sa vie spirituelle, en ces années, est marquée par des expériences de phénomènes extraordinaires fréquents, parfois perçus par l'entourage. Elle fut dirigée par plusieurs Jésuites. H. Ibeas (1844-1902) l'aida à organiser et structurer son style de vie et c'est à son intention qu'elle commença à rédiger des « cuentas de conciencia » sur sa vie passée et des « cuentas de renovación de votos ». Après Ibeas, elle fut accompagnée par d'autres Jésuites, comme J. Seisdedos (1847-1923 ; DS, t. 14, col. 541-44) et Nazario Pérez (1877-1952). Si on lit bien ses écrits autobiographiques, sa dernière étape fut celle du mariage spirituel. Elle mourut à Carrión, où elle avait passé toute sa vie, le 29 janvier 1930.

L'œuvre écrite de F.J. del Valle est conservée, presque totalement inédite, aux archives du Carmel de Carrión. Les relations autobiographiques y prédominent (relations adressées à ses confesseurs), mais elle écrivit aussi quelques textes pour le lecteur chrétien ordinaire. Celui qui a été le plus remarqué est *Decenario al Espíritu Santo* (Salamanque, 1932 ; 12e éd., Madrid, 1991). Ce texte, dans l'esprit de l'auteur, faisait partie d'un projet plus vaste qu'elle intitulait « El Silabario de la escuela divina ». Pour des raisons pratiques diverse, elle ne put le mener à bien. Des textes rédigés on a tiré *La escuela divina* (Palencia, 1971). Auparavant, elle avait rédigé *La vida interior* (Madrid, 1991), texte dédié à un Jésuite familier et, à travers lui, aux « âmes intérieures », à ceux qui cherchent à connaître Dieu et eux-mêmes à travers leur vie intérieure. On a enfin publié une série de lettres adressées à la fondatrice du Carmel de Carrión (dans *Teresianum*, t. 38, 1987, p. 397-447).

Ce qui caractérise la spiritualité de F.J. del Valle, c'est qu'elle unit la double influence carmélitaine et jésuite ; elle les intègre sans trahison dans une forte structure, un langage mystique précis et avec un accent trinitaire très marqué. Cependant son message se réduit à l'essentiel de la vie spirituelle et ses textes sont plutôt répétitifs. Il en est de même pour les textes de genre autobiographique. Des autorités comme J.G. Arintero et A. Saudreau ont reconnu leur valeur spirituelle et ont souligné le fait qu'ils émanent d'une femme sans culture théologique ou humaine. Il faudrait procéder à l'édition de l'ensemble de l'œuvre selon la chronologie, étudier les genres littéraires et les dépendances doctrinales.

Biographie inédite (1930) de J. Ruiz Pérez, aux archives du Carmel de Carrión. – M. González, *Vida de la sierva de Dios Fr. J. del Valle*, 1923 ; Valladolid, 1942. – Note biographique par N. Pérez, un de ses confesseurs, dans *La Vida Sobrenatural*, t. 28, 1934, p. 191-201.

M. Diego Sánchez, *Castilla mística, Fisionomía espiritual de Fr. del Valle*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 45, 1986, p. 605-29 ; *La devoción josefina de la escritora mística Fr.J. del Valle*, dans *Estudios Josefinos*, t. 42, 1988, p. 61-88 ; *Fr. del Valle, testigo del Misterio de Dios. Contactos con el P. Arintero*, dans *La Vida Sobrenatural*, t. 69, 1989, p. 13-24 ; *Una lectora de Juan de la Cruz en el siglo XIX español*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 49, 1990, p. 606-17.

Manuel Diego SÁNCHEZ.

VALLÉE (IRÉNÉE-DÉSIRÉ ; en religion : GONZALVE), dominicain, 1841-1927. – Né à Urville (Calvados) le 28 juin 1841, entré dans l'ordre des Frères Prêcheurs au couvent de Flavigny (Côte d'Or) le 4 septembre 1860, Vallée y est le dernier à recevoir l'habit des mains du P. Lacordaire.

Au terme de ses études de théologie à Saint-Maximin, il est ordonné prêtre le 11 septembre 1865. Assigné alors successivement à Flavigny, Nancy, Lille, Le Havre, il est stabilisé en 1872 à Paris (couvent de Saint-Jacques), où ses conférences régulières à un auditoire d'hommes en la chapelle de l'Assomption de 1872 à 1876 établissent sa réputation d'orateur. Jusqu'à la fin du siècle sa carrière se déploie, selon le mode habituel aux grands prédicateurs, en stations de carême et d'avent, à Paris surtout ; commencées assez tôt, des prédications de retraites, spécialement dans les Carmels ou d'autres communautés de contemplatives, passeront progressivement au premier plan de ses activités.

A plusieurs reprises Vallée est élu prieur, à Lille (1891-1894), à Dijon (1896-1902). En 1904, au lendemain des expulsions qui obligent les religieux à l'exil, il est désigné pour mener à bien au Saulchoir (Kain, près de Tournai), aux cotés du régent des études Ambroise Gardeil (DS, t. 6, col. 122-23), la construction matérielle et spirituelle d'un couvent dont l'essor marquera fortement l'histoire ultérieure de la province dominicaine de France. De 1916 à 1919 il est prieur de la communauté, encore dispersée, du couvent d'Amiens. Il meurt à Paris le 4 janvier 1927.

Loin d'être limité au monde religieux de ses frères, des moniales dominicaines ou carmélites, le rayonnement spirituel de la forte personnalité de Vallée s'était étendu aussi dans un cercle assez large d'amitiés mondaines ou politiques, dont certaines l'accompagnèrent avec dévouement depuis ses premières années de ministère. Il n'est pas indifférent de relever ici ce que Ch. Maurras a pu écrire, au lendemain même de la mort du P. Vallée, pour évoquer ses propres relations « aux premiers jours de notre *Action française* ». Au lendemain des expulsions de 1903, explique Maurras, le P. Vallée eut l'attention attirée par « les justes appréciations que nous inspirait à cette époque l'évidence d'une pareille injustice... Il suivit, approuva, annota, recommanda mes commentaires de la *Gazette de France*, et bientôt quelques-uns de ses Pères et de ses fils, comme il disait, nous accordèrent la même attention favorable. Le Père Vallée vint à Paris plusieurs fois. Il nous fit l'honneur de nous apporter le témoignage de sa parole vivante, soit rue Baillif, chez M. Janicot, à la *Gazette*, soit rue du Bac, à la première *Action française*, ou chez moi. Ses amis devinrent les nôtres ». Rappelant que cet homme lui apparaissait comme « prêtre avant tout », l'écrivain s'arrête avec complaisance à évoquer ce qui en lui invitait à la prière. « La conversation philosophique du Père Vallée orientait vers une *espèce de prière*, comme eût dit Paul Verlaine : il suffisait de le considérer avec attention quand on l'écoutait, on ne savait quelle créature angélique s'élevait par degrés au-delà du corps, pour conduire au seuil spirituel de l'invisible et de l'inconnu... Il avait une façon à lui d'exposer l'identité de la prière avec le terme naturel de toute pensée profonde, qui laissait une empreinte dont on ne se délivrait pas... » (L'*Action française*, 8 janvier 1927).

Le priorat de Vallée à Dijon (1896-1902) fut au point de départ de ses relations prolongées avec le Carmel de cette ville, où il prêcha plusieurs retraites. C'est dans les premiers mois de 1900 qu'il fit connaissance d'Élisabeth Catez, plus d'un an avant l'entrée de la jeune fille au monastère (2 août 1901). Devenue sœur Élisabeth de la Trinité (DS, t. 4, col. 590-94),

celle-ci revit le père plusieurs fois et suivit sa retraite de 1902. Après le décès de la sœur (9 nov. 1906), il fallut peu de temps pour qu'une certaine notoriété fût donnée à l'influence du P. Vallée sur les intuitions majeures de sa vie spirituelle, au point de présenter la jeune carmélite comme un porte-parole du dominicain. La publication, à partir de 1911, dans les éditions des *Souvenirs*, d'une lettre de Vallée, adressée le 5 octobre 1910 à la prieure du Carmel, ne put que favoriser le développement de ce que le P. Conrad De Meester appelle un mythe, sur lequel il a déjà apporté quelques opportunes précisions (cf. *Élisabeth de la Trinité, Œuvres complètes,* éd. par C. De Meester, Paris, 1991, p. 82-83). Il faut en tout cas écarter comme apocryphe une lettre du P. Vallée à Élisabeth mise en circulation de main à main avant d'être publiée dans les *Cahiers sur l'Oraison* de l'abbé H. Caffarel (n. 16, avril 1959, p. 144-49).

De son vivant, Vallée ne publia guère que quelques discours de mariage ou sermons de circonstances (la liste donnée au t. 199, col. 352-358, du *Catalogue général des imprimés de la Bibl. nat.* n'est pas exhaustive). Après sa mort, ont été édités *L'âme du Christ* (retraite au Carmel de Dijon, 1902), Lyon, 1943 ; *La volonté de Dieu, nourriture de l'âme* (extraits de lettres de direction), Paris, 1936. Des reportations manuscrites de retraites ou conférences sont conservées en différents monastères ou aux archives de la province dominicaine de France. La documentation, longtemps conservée par la baronne Amélie de Pitteurs, n'a pas encore été retrouvée.

A. Monpeurt, *Année dominicaine*, 1921, p. 510-16 ; – R. Louis, *ibid.*, 1927, p. 62-67 ; – Amélie de Pitteurs, *Un grand prêcheur. Le R.P. Vallée 1841-1927*, Paris, 1934. – DS, t. 1, col. 1698 ; t. 3, col. 1639 ; t. 4, col. 591, 594.

André Duval.

VALLÉES (Marie des), laïque, 1590-1656. – 1. *Biographie.* – 2. *Personnalité spirituelle.* – 3. *Doctrine.* – 4. *Influence sur Jean Eudes.*

1. Biographie. – Marie des Vallées, « la sainte de Coutances », appartient au grand siècle de la sorcellerie ; elle est née en 1590, dans un village de Basse-Normandie, de parents pauvres. Selon son propre récit, elle fut demandée en mariage à 19 ans, refusa et dès lors fut victime d'un « sort » jeté sur elle par une sorcière. Elle connut à partir de là de grands tourments, et elle adopta un comportement étrange. Son entourage et l'évêque lui-même finirent par se convaincre qu'elle était possédée du démon. On l'exorcisa, en vain. On la conduisit à Rouen auprès de l'archevêque pour des exorcismes plus solennels : en vain.

Le 8 décembre 1615, elle vécut une expérience intérieure décisive : elle accepta un « échange de volonté » avec son Dieu : « Je renonce de tout mon cœur à ma propre volonté, et me donne à la très adorable volonté de mon Dieu, afin qu'elle me possède si parfaitement que je ne l'offense jamais ». A partir de ce don, il lui fut impossible de communier, et cela pendant 33 ans, malgré son désir et tous les efforts déployés pour l'y aider.

Vers cette époque, elle vint s'installer à Coutances. Elle devait y passer de longues années comme servante auprès de deux prêtres. Elle se savait « possédée » : elle l'acceptait de son mieux. Humiliée, angoissée, souvent rebutée par les gens, qu'elle effrayait, elle se disait : « Cet état, je ne l'ai pas voulu, il est donc pour moi la volonté de Dieu ; c'est là et pas ailleurs que j'ai à croire en l'amour de Dieu et à vivre ma mission ».

Quelle était la nature réelle de ce mal ? Nous l'ignorons. Les documents qui la concernent – d'amples écrits de saint Jean Eudes, un texte de Gaston de Renty, quelques témoignages recueillis au cours de procès... – ne suffisent sans doute pas pour élaborer une interprétation critique de son cas. A son époque, dans le contexte de la polémique avec les protestants, mettre en doute la réalité d'une possession pouvait être interprété comme un manque de foi ; et on ne disposait pas de beaucoup d'autres clés de lecture. Aujourd'hui, à distance, on hésite. Mais, quelle qu'en fût la cause réelle, Marie des Vallées avait à vivre un état douloureux et humiliant, et elle semble bien y avoir fait face avec courage et sérénité, dans une démarche de foi très pure.

A son arrivée à Coutances, elle ne savait pas lire. Elle voulut apprendre, surtout pour pouvoir mieux profiter des livres spirituels que jusque-là on lui lisait. Elle goûta en particulier la *Règle de Perfection* du capucin anglais Benoît de Canfield.

Elle connut, dans sa vie douloureuse, deux épisodes particulièrement atroces ; elle les appelle « l'Enfer » (1617-1619) et « le Mal de douze ans » (1622-1634). Elle vécut alors des abîmes de détresse et de désespoir – le désespoir des damnés objets de l'« ire de Dieu » –, des inhibitions absolues, des obsessions sexuelles épouvantables. Elle proférait parfois d'horribles blasphèmes. Il lui arrivait de se frapper violemment ; elle tenta de se suicider. Pendant de longues périodes, elle mangeait à peine : un peu de pain et d'eau avec quelques grains de poivre. Elle était, par moments, dévorée de faim et de soif, ou brûlée par les flammes, ou jetée dans l'eau glacée... Elle était la proie de peurs paniques, qui « glaçaient le sang dans les veines et sapaient la racine de la vie », selon ses propres termes (ms de Cherbourg, f. 27r). Elle refusait d'ailleurs consolations et réconforts, même de la part de Dieu. Elle allait à la souffrance avec une sorte de hâte impatiente, « à la désespérade », comme elle disait (ms Renty, II, 2).

En 1641, l'évêque de Coutances demanda au P. Eudes, venu prêcher une mission, de la prendre en main. Celui-ci l'exorcisa de nouveau, « en grec », dit-il. Dès lors, il se considéra comme responsable d'elle, qui était de dix ans son aînée. L'un et l'autre considérèrent cette rencontre comme une grâce, et ce fut le début d'une longue fidélité. « Dieu, a noté Jean Eudes, me fit une des plus grandes faveurs que j'aie jamais reçues de sa divine bonté : ...j'eus le bonheur de commencer à connaître la sœur Marie des Vallées, par laquelle sa divine Majesté m'a fait un très grand nombre de grâces très signalées » (*Memoriale beneficiorum Dei*, n. 34 ; voir n. 39 ; le titre de « sœur » n'indique aucune appartenance religieuse). Ses dernières années furent plus paisibles. Elle mourut, assistée du P. Eudes, en 1656.

Ses tourments, au long de sa vie, avaient été connus seulement d'un petit nombre de personnes ; mais celles-ci venaient parfois la voir de loin. Ainsi les jésuites P. Coton et J.-B. Saint-Jure, les laïcs Gaston de Renty et Jean de Bernières. Au cours d'une mission prêchée par le P. Eudes, elle encouragea la toute jeune Catherine Symon de Longpré à devenir religieuse ; celle-ci – la bienheureuse Catherine de Saint-Augustin – garda toujours un lien spirituel fort avec Marie des Vallées ; le bienheureux François de Montmorency-Laval, qui fut le premier évêque de Québec, la vénérait aussi. De même, en France, Mechtilde du Saint-Sacrement (Catherine de Bar).

Mais son étrange destinée, la ferveur qu'elle inspirait à quelques-uns, un certain climat de secret autour d'elle, inquiétèrent diverses personnes ; à cause d'elle, même longtemps après qu'elle eut quitté ce monde, Jean Eudes fut l'objet de violentes attaques. Il défendit toujours son souvenir, comme un bien majeur qu'il ne pouvait trahir.

2. PERSONNALITÉ SPIRITUELLE. – 1° L'axe majeur de sa vie spirituelle est sans doute la soumisson totale, aimante, absolument désintéressée, à la volonté de Dieu, « sans avoir aucun égard ni au mérite ni à la récompense qu'elle pouvait acquérir. Elle ne peut même pas souffrir les termes de mérite et de récompense » (Q, f. 337v).

2° Elle vivait une grande proximité avec le Christ et la Vierge Marie, conversant familièrement avec eux. Parfois, « Notre-Seigneur » la rabrouait vertement, et elle lui répondait sur le même ton... Si elle avait la vive conscience d'une présence, il s'agissait plutôt de « visions intellectuelles » que d'images sensibles.

3° Nous avons parlé de la « faim extrême » qu'elle avait de souffrir (Q, f. 69v). Elle a vécu très intensément une communion à la passion du Christ. « Elle fut pendant 7 ans sans cesser de pleurer jour et nuit » (Q, f. 62v). Elle avait conscience d'une mission : elle souffrait pour les sorciers et leurs victimes, prenant sur elle les peines qu'ils avaient encourues, accablée par leur désespoir – en particulier la sorcière qui l'avait maléficiée et qui fut brûlée à Coutances ; et « plusieurs filles » de son village natal, qui « se perdaient, du fait des sortilèges » (Q, f. 36v).

Plus largement, elle souffrait pour l'Église et spécialement pour les prêtres, dont les péchés l'accablaient. Elle se reconnaît dans le linge dont Notre-Seigneur s'était ceint à la Cène : il se sert d'elle pour « essuyer les ordures des péchés de son Église » (Q, f. 76r). Elle entend Notre-Seigneur traiter son Église d'« effrontée paillarde » parce qu'on a fait jouer de l'orgue à la cathédrale pour le plaisir d'un grand personnage... Alors, il faut qu'elle redouble de maux et de tourments (Q, f. 311v).

4° Elle était animée d'un intense désir apostolique, qui s'exprimait en prière aux dimensions universelles. Il lui arrive de rester 7 heures à genoux pour demander à Dieu la conversion des infidèles ; puis elle est invitée à faire une sorte de procession, tout autour de l'église ; elle s'arrête à chaque porte et elle crie : « Un Dieu, une foi, un baptême, une Église et un pasteur ! », « comme si, note Jean Eudes, elle eût appelé tous les infidèles » (Q, f. 64v).

« Arrière, disait-elle, tant de petites choses dont on parle et qui ne sont rien : je cherche mes frères qui sont perdus ! » (Q, f. 383r).

Devant de grands pécheurs, elle ne condamne pas ; elle songe à sa propre misère et, « saisie d'un mouvement extraordinaire de charité », s'en va à l'église pour demander leur conversion (Q, f. 386r).

La voici, huit jours durant, toute saisie par une intuition intense de « la beauté des âmes telles qu'elles sont en sortant des mains de Dieu » : « je ne m'étonne pas si Dieu est descendu du ciel pour racheter de si belles créatures ! » (Q, f. 374r).

Un jour, Notre Seigneur lui fait comprendre que toutes ses souffrances sont celles d'un enfantement, qu'elle vit pour le monde : « Vous êtes en travail d'enfant... Vous enfanterez la Joie ! » (Q, f. 187v).

3. Doctrine. – 1° Marie n'a pas écrit elle-même : c'est à travers les notes de quelques témoins, spécialement Jean Eudes, qu'on connaît sa pensée. Mais ses formules nous sont parfois parvenues à peu près dans leur forme originale, par exemple certaines cantilènes qu'elle chantonnait en filant et que Jean Eudes a notées :

« La sœur Marie : – O Époux très fidèle, où sommes-nous ?
De grâce, je vous prie, dites-le nous.
Notre-Seigneur : – Nous sommes à la guerre du saint amour : être mort à soi-même, c'est mon séjour.
La S.M. – O mort dure et cruelle, mon cher Époux !
Donnez-nous votre grâce régnant sur nous.
N.S. – Mon royaume et ma grâce sont dedans vous : entrez dans l'héritage de votre Époux.
La S.M. – J'ai dépouillé ma robe, mon cher Époux, pour aller en vendange avecque vous.
N.S. – Quittez donc vos chausses, fille du jour, pour suivre les démarches de votre Époux.
La S.M. – Adieu, mon ermitage et mon séjour ! Je vais faire la guerre au propre amour... » (Q, f. 154r).

Elle avait d'ailleurs des dons étonnants : un esprit clair, prompt à la synthèse, une imagination vive et colorée, des tournures frappantes, un rythme sûr : lorsque Jean Eudes la cite, lui qui n'avait pas ce génie littéraire, on croit l'entendre elle-même. On comprend qu'elle ait séduit jusqu'à l'exigeant Henri Bremond. Citons seulement cette parole : « Les aveugles se sont assemblés pour faire un procès au soleil. Ils disent pour leur raison qu'il a perdu sa lumière, et qu'il faut le chasser du ciel, puisqu'il occupe inutilement la place qu'il y a... ». Ainsi font ceux qui ne reconnaissent pas la lumière du Christ... Plus tard, Jean Eudes reprendra cette image dans un mouvement oratoire : on en trouve la trace dans *Le Cœur admirable...*, VI, 1.

Quant à ses sources, à côté de Benoît de Canfield, elle fait allusion au dominicain Thomas Deschamps. Elle connaît et aime sainte Thérèse, sainte Gertrude ; elle se sent proche surtout de sainte Catherine de Gênes.

Sa pensée spirituelle est simple et forte. Se connaître soi-même : voilà le fondement de toute sainteté. Elle décrit, assez classiquement, la vie spirituelle selon trois étapes où la mort à soi-même tient une grande place et dont le but est la « déification » – un mot qui lui est cher :

Au premier degré, la volonté cherche à devenir conforme à celle de Dieu ; puis la volonté « ne fait plus d'élection ; elle ne produit plus aucun acte, comme étant déjà fort malade d'amour, mais elle laisse agir Dieu pour elle ainsi qu'il lui plaît » ; au troisième degré, la volonté est morte, anéantie ; elle n'a plus de vie ni de sentiment ; c'est Dieu qui agit (Q, f. 95v) ; ailleurs elle parle à ce sujet de « vivre hors de son être, d'une vie inconnue à celui qui la possède » (Q, f. 342r).

Face à cet appel, Marie des Vallées invitait au discernement. Jean Eudes fait allusion à ses conseils à propos des excès commis par certains disciples de Bernières après la mort de ce dernier : « La source de semblables tromperies est la vanité... C'est ce que la sœur Marie avait dit plusieurs fois

à M. de Bernières, que, autant d'âmes qu'il mettait dans la voie de l'oraison passive (car c'est à Dieu à les y mettre), il les mettait sur le chemin de l'enfer » (Pierre Costil, *Annales de la Congr. de Jésus et Marie,* V, 31).

Elle s'exprime volontiers en termes pauliniens, en quoi elle se situe bien dans la lignée de Bérulle : « C'est le Christ qui vit en moi ». Elle se plaignait un jour de n'avoir pas de foi ; le Seigneur lui dit : « C'est assez que je croie pour vous ; je suis votre foi » (Q, f. 78v). « Notre-Seigneur lui a dit plusieurs fois qu'il lui a ôté son cœur, et qu'il lui a donné le sien, qui est sa passion... » (Q, f. 81v). Nous retrouverons plus loin ce thème du cœur. Un jour, elle voit Notre-Seigneur crucifié en elle ; il lui dit : « Qui es-tu ? ». « A cette parole, je me vis anéantie, en telle façon que je ne me trouvai plus moi-même, et je connus très clairement que je n'étais rien du tout, mais que Notre-Seigneur était tout en moi » (Q, f. 113r).

Un aspect original de sa pensée, c'est la perspective millénariste : elle pensait qu'avant la fin du monde se produirait ici-bas une « conversion générale », un « déluge de feu », œuvre du Saint Esprit, et qu'elle avait mission de préparer cette ère mystérieuse ; elle pensait d'ailleurs que « tout se ferait en cette mission par la Sainte Vierge » (voir p. ex. Q, f. 132r ; ms Renty, II, 19, etc.). Plusieurs formules de Louis-Marie Grignion de Montfort ressemblent aux siennes : c'est que Grignion, bibliothécaire au séminaire Saint-Sulpice, y lut le « Manuscrit Renty » qui s'y trouvait alors.

4. Influence sur Jean Eudes. – Lorsque Jean Eudes, en pleine maturité apostolique, rencontra la servante coutançaise déjà usée par la souffrance, il vécut cette rencontre comme une grâce très importante. Ensuite, quinze ans durant, il la fréquenta assidûment, l'écouta longuement et accueillit de sa part conseils et encouragements. Elle l'a confirmé dans son projet de fondation d'un séminaire à Caen et plus encore d'une maison de « refuge » pour les jeunes femmes en difficulté morale. Elle l'a invité à s'orienter franchement, dans l'exercice du sacrement de pénitence, vers une attitude de miséricorde (cf. *Œuvres complètes,* t. 4, p. 366-69). Elle a approuvé, de la part de Dieu, l'office liturgique du Cœur de Marie (Q, f. 280v).

Pourtant, on a sans doute exagéré l'influence qu'elle aurait exercée sur lui. On ne peut s'appuyer sur aucun texte convaincant pour affirmer qu'il aurait puisé auprès d'elle ce « langage du cœur » qu'il a mis en œuvre, il est vrai, à peu près à partir de l'époque où il l'a rencontrée. Elle emploie elle-même ce langage à l'occasion, mais non d'une façon dominante. Ainsi elle entend Jésus dire, à propos de son Église : « Je lui donnerai mon cœur, par lequel elle aimera mon Père éternel » (Q, f. 295r). D'ailleurs, elle a fort bien pu être influencée elle-même par l'office eudiste du Cœur de Marie. Ainsi dans ce dialogue, daté du 8 février 1652, jour de cette fête : « Où est votre cœur, lui dit Notre-Seigneur ? - Je n'en sais rien, ni même si j'en ai un... – Je vais vous le faire voir ». Et le Seigneur tire de sa propre poitrine son cœur à lui, tout embrasé : « Voilà votre cœur ! C'est celui de ma mère. Mais c'est aussi le vôtre, car moi, ma mère et vous, nous n'avons qu'un seul cœur, que voilà » (Q, f. 166r). Trente ans plus tard, sainte Marguerite-Marie Alacoque entendra une parole très semblable, et elle aussi au moment de la fête du Cœur de Marie (*Œuvres,* éd. Gauthey, t. 2, 1915, p. 164).

Au demeurant, nous voyons Jean Eudes user de discernement face à ce qu'il recevait de Marie des Vallées : ainsi ne trouve-t-on pas, dans ses ouvrages, de trace perceptible du « millénarisme » si marqué chez elle.

Sources manuscrites inédites : a) Aux archives des Eudistes : *manuscrit de Québec* (désigné ici par Q), copie partielle d'une première rédaction de la *Vie admirable de Marie des Vallées* (en 10 livres) rédigée par Jean Eudes en 1655. – b) A la bibliothèque Nationale de Paris : mss 11942, 11943 et 11944 : ample résumé de la rédaction définitive de la *Vie admirable...* (en 12 livres), fait par un moine de Barbery, adversaire de Jean Eudes ; ms 11949 : observations de M. Le Pileur (favorable) sur Marie ; ms 11950 : copie partielle de la rédaction définitive de la *Vie admirable...* (en 12 livres), faite par une main amie ; ms 14563 : mémoire de M. de Launay-Hue en faveur du P. Eudes. – c) A la Bibliothèque Mazarine : ms 3177 : *Mémoire d'une admirable conduite de Dieu...,* dit *Manuscrit Renty,* et dont la première partie semble avoir été rédigée par G. de Renty. – d) A la Bibliothèque municipale de Cherbourg : *Abrégé de la vie et de l'état de Marie des Vallées...,* réflexion théologique du P. Eudes, rédigée en 1653.

É. Dermenghem, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées d'après les textes inédits,* Paris, 1926. Même si elle majore l'influence de Marie des Vallées sur Jean Eudes, cette étude reste fondamentale. – H. Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 3, Paris, 1929, p. 602-28 ; *Table,* par Ch. Grolleau, p. 164-65. – C. Berthelot du Chesnay, *Quelques questions relatives à M. des V.,* dans *Notre Vie,* janv.-fév. 1956, p. 7-14 (bibliographie). – I. Hausmann, *Marie des Vallées, Sühnopfer für die Zeit der grossen Bekehrung,* Gröbenzel bei München, 1971. – J. Séguy, *D'une jacquerie à une congrégation religieuse. Autour des origines eudistes* et *Millénarisme... Grignion de Montfort et les 'Apôtres des derniers temps',* dans *Archives des Sciences sociales des religions,* n. 52/1 1981 et n. 53/1 1982. – P. Milcent, *Un artisan du renouveau chrétien au XVIIe s., saint Jean Eudes,* Paris, 1985. – J.N. Vuarnet, *Le dieu des femmes,* Paris, 1989, p. 29-44.

DS, t. 2, col. 884, 1309 ; t. 3, col. 533, 1132, 1853 ; t. 8, col. 488-501 (art. Jean Eudes).

Paul Milcent.

VALLEJO DE SANTA CRUZ (Hyacinthe), dominicain, 1584-1657. – Né à Bordalba (Saragosse) en 1584 dans une famille noble, Jacinto Vallejo entra dans l'Ordre des Frères Prêcheurs en 1601 et fit profession au couvent de San Pedro Mártir de Calatayud en 1602. Il a probablement suivi le cours des études en ce couvent qui, depuis 1580, avait rang d'université.

En 1610 et 1611 il enseigne la logique à l'université de Lérida ; revenu à Calatayud, il est nommé régent des étudiants et professeur (il apparaît comme tel en 1613, 1616 et 1621). Bien qu'il soit nommé maître en théologie en 1636, son activité postérieure est liée à la famille royale : prédicateur et confesseur de l'infante Isabel Clara Eugenia d'Autriche, gouvernante des Pays-Bas, du prince du Portugal et de l'impératrice Mariana d'Autriche, il séjourne désormais en France, aux Pays-Bas, à Naples et prêche dans ces régions. Il meurt en 1657.

La majeure partie des œuvres qu'évoquent les bibliographes est restée manuscrite et semble actuellement perdue. Ont été imprimés : deux oraisons funèbres, celle de la dominicaine de Calatayud Bernardina de Palafox (Calatayud, 1622) et celle de Miguel Pérez de Nueros, commandeur de Codos et chapelain du roi (Huesca, 1633), et un *Ejercicio coti-*

diano del Santísimo Rosario, para los Hermanos de su santa Cofradía (Huesca, 1636, in-16°). A quoi s'ajoute un *Sermón a los santos corporales de Daroca*, predicado día del Corpus Christi en esta... Ciudad, Año de 1634 ; ce sermon est imprimé sous pagination séparée (dédicace + 25 f.) à la suite de l'édition de Saragosse, D. Dormer, 1635 de l'*Historia del Divino Mysterio del SS. Sacramento de los Corporales de Daroca*, que acontecio en la conquista del Reyno de Valencia... (à la Bibl. S.J. de Chantilly).

Parmi les ouvrages restés inédits, signalons : *De Deipara super « Ave Maris Stella » ad singulos versus* ; – *Postilla Evangelica in totum annum et ferias quadragesimales, applicata Eucharistiae Sacramento et Orationi Quadraginta Horarum* ; – *Conciones super Ps. « Dominus regit me »* ; – des sermons sur le temporal et le sanctoral (9 vol.) ; – des vies de sainte Ursule et de ses compagnes, et du dominicain Pedro del Portillo (du couvent de Calatayud) ; – un *De Eucharistia* ; – etc.

Aux Archives de la province dominicaine d'Aragon, Valence : *Acta Capituli provinc. provinciae Aragoniae*, n. 1-3 ; *Relación del convento de Calatayud al prior provincial del 18 de junio de 1613*, n. 86.

J. Villalva, *Vida del V.P. Fr. Pedro del Portillo*, Saragosse, 1706. – Quétif-Échard, t. 2, p. 473. – *Bibl. antigua y nueva de escritores aragoneses*, de Latassa, éd. M. Gómez Uriel, t. 3, Saragosse, 1886, p. 312-14. – C. Fuentes, *Escritores Dominicos del Reino de Aragón*, Saragosse, 1932, p. 114-17. – A. Colell, *Ayer de la Provincia Dominicana de Aragón*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 39, 1968, p. 254.

Adolfo Robles Sierra.

VALLGORNERA (Thomas de), dominicain, 1595-1675. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvre*.

1. Vie. – Tomás de Vallgornera est né, semble-t-il, à Olot, de la famille des marquis de Vallgornera. Il prit l'habit dominicain au couvent de Santo Domingo de Gérone en 1611. Après avoir suivi les cours de philosophie et de théologie à Tortosa, il se fait remarquer comme prédicateur et il est lecteur à l'université de Perpignan de 1624 à 1629. De là il passe à celle de Gérone ; il y est prieur du couvent vers 1632-1635 et reçoit le grade de maître en théologie en 1634. De 1635 à 1637 il est recteur du collège majeur de théologie de Tortosa.

Au commencement de la révolte de la Catalogne contre Philippe IV d'Espagne (1641), une partie de la province dominicaine d'Aragon passe sous la domination française et le Maître général de l'Ordre y installa un vicaire général. Après la mort du premier vicaire, Vallgornera lui succède (1642) ; il s'attire l'estime du cardinal Mazarin, ce qui lui vaut le soupçon des Castillans. Cependant les dissensions internes de l'Ordre amènent le changement du Maître général et de nouveaux changements dans les charges libèrent Vallgornera de ses responsabilités (1644). Il retourne à Perpignan jusqu'en 1653, puis vient à Barcelone où il rédige son œuvre et est censeur des livres jusqu'en 1670. En 1674 il est élu à l'unanimité provincial d'Aragon, mais la mort vient le prendre à Saragosse en 1675.

2. Œuvre. – En 1662 paraît à Barcelone sa *Mystica Theologia Divi Thomae, utriusque Theologiae Scholasticae et Mysticae Principis* (442 p. in-fol.) et l'opuscule *De Rosario B. Mariae Virginis* (16 fol.), pieuses méditations tirées de la Bible et des Pères. La *Mystica Theologia* est bientôt rééditée en 1665, avec 85 p. d'additions.

J.-J. Berthier en assure les rééditions de Turin, 1890 et 1911 ; cette dernière diffère de celle de 1890 par un *Monitum* plus développé. Dans ces 2 éd. de Berthier, les additions de l'éd. de 1665 sont regroupées en appendice ; Berthier, à la suite de J. Échard, pense en effet qu'en 1665 Vallgornera est déjà mort et que ces additions ont été intercalées dans son texte par le nouvel éditeur.

La réédition de 1665 montre que la première fut un succès. L'ouvrage a été adopté comme livre de formation spirituelle en de nombreux centres dominicains. Le carme portugais Antoine du Saint-Esprit cite Vallgornera parmi ses sources principales et lui emprunte de nombreux paragraphes dans son *Directorium* (1676). Le franciscain Isidoro de León connaît notre auteur (*Místico cielo*, Madrid, 1685). Le chartreux A. Nagore (sous le pseudonyme de J. López Ezquerra) le met au nombre des principaux écrivains spirituels (*Lucerna Mystica...*, Valence, 1690).

1° *Structure*. – Vallgornera donne à son ouvrage une structure scolastique, mais son texte latin reste fluide. Après une introduction, quatre grandes questions sont divisées en disputes ou dissertations, et subdivisées en articles. Une dédicace à saint Thomas lui reconnaît l'essentiel de la doctrine ; une autre, au lecteur, plaide en faveur de la sûreté de celle-ci, puisqu'elle vient du prince de la théologie, dont l'apport mystique sera exposé systématiquement (éd. Berthier, 1890, t. 1, p. xi-xxviii).

La question I (10 articles ; t. 1, p. 1-54) présente les principes fondamentaux de la science mystique : sa nature, son objet, la connaissance de Dieu par l'amour, la purification passive, le mariage spirituel, etc.

La question II (8 disputes ; t. 1, p. 55-343) expose la voie purgative : comment, ayant connu la gravité du péché, on passe à l'estime des vertus. Ici interviennent la mortification active des sens externes et internes et commence la méditation des mystères du Christ. Les passions du cœur ayant été apaisées, commence à se manifester la purification passive de la partie sensible de l'âme.

Dans la question III (6 disputes ; t. 1, p. 344-603), il s'agit de la voie illuminative propre aux progressants. Y sont analysés les contemplations acquise et infuse et les dons du Saint-Esprit. Vallgornera y joint les distinctions sur les phénomènes extraordinaires et y parle de la purification passive de l'entendement.

La question IV (3 disputes ; t. 2, p. 1-307) parle de la voie unitive où les parfaits marchent par la charité. La première dispute traite de l'union habituelle et actuelle, et de la présence de Dieu en l'âme. La deuxième, de l'oraison d'union dans les fiançailles et le mariage spirituel, des différences entre les oraisons de recueillement, de quiétude, le rapt, etc. La troisième montre la dignité de la perfection à partir de ses différentes dénominations.

Les additions de l'éd. de 1665 (t. 2, p. 309-531) sont réparties par Berthier selon les quatre parties ; elles présentent une orientation plus pratique avec les exercices de la vie intérieure.

2° *Les sources et le problème du plagiat*. – Qui se fie aux apparences a l'impression de se trouver devant un ouvrage original appuyé sur de nombreuses autorités et riche d'érudition.

Au premier rang des autorités vient la Bible, généralement citée entre guillemets. Les Pères latins sont plus utilisés que les grecs. Augustin et le Pseudo-Denys sont les plus cités (ce dernier comme disciple de saint Paul et comme ayant été commenté par Thomas d'Aquin). Parmi les médiévaux se détachent Bernard, les Victorins, Bonaventure, Tauler, Suso, Vincent Ferrer, Gerson, Ruusbroec, Denys le Chartreux, Herp, Laurent Justinien... Puis viennent Louis de Blois, « Brachar » (= Barthélemy des Martyrs, archevêque de

Braga), Thérèse d'Avila, rarement Jean de la Croix. Quelques philosophes sont cités, comme Aristote et Sénèque ; et aussi des conciles.

Mais surtout la *Mystica Theologia* est la première œuvre qui prétend exposer l'ensemble de l'itinéraire mystique en se référant à saint Thomas ; son nom apparaît à chaque page et toutes ses œuvres majeures sont utilisées, y compris son commentaire des *Noms divins* du Pseudo-Denys, ses opuscules spirituels (dont quelques apocryphes), ses commentaires de l'Écriture et ses sermons. L'ouvrage offre le résumé le plus complet qui ait été réalisé jusqu'alors du thomisme spirituel.

Devant la variété des sources on peut se demander si l'auteur s'en est servi directement ou seulement de seconde main. Il faut dire que le plus intéressant et important dans l'ouvrage n'est pas de lui, y compris quand il s'agit de la pensée de Thomas sur laquelle il est le plus disert. Vallgornera possède un bon jugement et sait choisir ses textes, mais la majeure partie de son livre est tirée d'ouvrages contemporains, comme l'ont magistralement démontré M. Nepper et M. Viller (cités *infra*) :

1) Philippe de la Trinité, carme déchaussé français (*Summa theologiae mysticae*, Lyon, 1656), lui fournit le modèle de ses divisions et de la méthode scolastique appliquée aux questions spirituelles comme aussi le plan, les titres, bien des idées et des développements thématiques entiers.

2) Jean de Saint-Thomas, dominicain, lui apporte de riches principes philosophiques et théologiques tirés de son *Cursus theologicus* (Lyon, 1643-1663) pour son enseignement spirituel ; Vallgornera lui doit en particulier la doctrine des dons du Saint-Esprit.

3) Joseph de Jésus-Marie Quiroga montre le chemin à Vallgornera par son utilisation de saint Thomas dans sa *Subida a Dios del alma* et son *Entrada del alma al paraíso espiritual* (Madrid, 1656 et 1659) ; il lui fournit aussi son enseignement sur la contemplation acquise.

4) Diego Alvarez de Paz (*De vita spirituali ejusque perfectione*, Lyon, 1607 ; *De exterminatione mali et promotione boni*, 1613 ; *De inquisitione pacis sive de studio orationis*, 1617), outre des citations de saint Thomas, lui offre sa doctrine de la présence de Dieu et diverses images de la perfection ; surtout le missionnaire jésuite lui donne l'exemple de son expérience spirituelle pratique et de son style délié.

Tout ceci avéré, on peut se demander ce qui reste de propre à Vallgornera, s'il est utile de le citer et quel intérêt présente son œuvre. Une édition critique signalant ses emprunts permettrait une réponse précise à ces questions. On peut déjà dire, cependant, que Vallgornera fait preuve de capacité pour repenser une doctrine, pour en prendre la substance ; il sait recueillir et synthétiser dans des formules riches et brèves. Il a l'art de la mosaïque. Il réfère tout à saint Thomas (« comme dit », « comme témoigne le divin Thomas », « tout ceci est de saint Thomas »), omettant de nommer l'auteur directement utilisé. Son indiscutable connaissance de Thomas lui facilite la combinaison de ses citations ; parfois un seul paragraphe en regroupe deux ou trois.

Vallgornera procède ainsi avec une totale tranquillité, comme le montre le fait qu'il a publié deux fois son ouvrage du vivant de Philippe de la Trinité † 1671. Si les usages de son temps l'autorisent jusqu'à un certain point à piller autrui, les inconvénients de cette méthode n'en sont pas pour autant éliminés ; en premier lieu, celui de présenter comme thomiste une doctrine mystique arrivée à maturité pendant le Siècle d'Or espagnol. Mieux aurait valu étudier l'enseignement spirituel de Thomas en lui-même et non pas en dépendance d'autres auteurs.

Nous ne pouvons comprendre la raison de la méthode et le but de Vallgornera qu'en nous reportant au contexte historique. L'auteur croit à l'utilité de sa présentation : Thérèse d'Avila avait été canonisée en 1622 ; divers Carmes avaient donné à sa doctrine une forme scientifique et scolastique ; on commençait à introduire l'enseignement de la théologie mystique dans les chaires. Il était important de surmonter les réticences de certains Dominicains envers la mystique et de montrer en Thomas d'Aquin un grand théologien spirituel. Vallgornera, ce faisant, surmonte les anciennes attaques de Melchior Cano contre la mystique, l'insistance de Juan de la Cruz (le dominicain ; cf. DS, t. 8, col. 407-08) sur la prière vocale, les critiques du dominicain Alonso de la Fuente en 1589 contre les livres de Thérèse d'Avila. Il réconcilie les esprits en infusant le vin nouveau de la mystique du 16e siècle dans les outres scolastiques. Le succès était garanti : il fait l'apologie de son école spirituelle en y incluant le prestige de la mystique carmélitaine : « La doctrine mystique, qui ne s'oppose pas aux principes de la doctrine scolastique, a un fondement ferme, et donc ceux qui lisent la théologie mystique dans saint Thomas la trouvent très solide et bien fondée » (Dédicace, t. 1, p. XVII). La *Mystica Theologia* de Vallgornera a donc une signification propre qui va au-delà du plagiat ; elle a le mérite de mettre en relation la scolastique thomiste et la mystique affective ; aujourd'hui encore elle peut instruire le lecteur sur la méthode de « scolasticisation » des questions spirituelles au 17e siècle.

Quétif-Échard, t. 2, Paris, 1723, p. 604. – A.M. Meynard, *Traité de la vie intérieure...*, 2e éd., Paris, 1889, p. XI. – Hurter, t. 2, 1895, col. 304-05. – R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, 1923, p. 707. – M. Bres Carreras, *El maestre T. de V.*, dans *Estudis Franciscans*, t. 34, 1924, p. 391-412 ; cf. RAM, t. 7, 1926, p. 98-99. – *Enciclopedia universal* d'Espasa, t. 66, 1929, col. 1114-15.

Crisógono de Jesús, *Compendio de ascética y mística*, Avila, 1933, p. 326. – Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *École thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Bruxelles, 1936, p. 166. – M. Nepper et M. Viller, *Aux sources de Vallgornera*, RAM, t. 21, 1940, p. 290-332. – J.M. Coll, *Documento referente al Maestro J.T. de Vallgornera*, dans *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, t. 12, 1958, p. 353-56. – A. Collell, *Escritores dominicos del principado de Cataluña*, Barcelone, 1965, p. 279-81. – Eulogio de la Virgen del Carmen, *Literatura espiritual del barroco y de la ilustración*, dans *Historia de la Espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 293, 313.

J.M. Moliner, *Historia de la espiritualidad*, Burgos, 1972, p. 370, 410. – A. Royo Marín, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Madrid, 1973, p. 299. – M. Andrés Martín, *Los recogidos*, Madrid, 1975, p. 443-49. – F. Juberías, *La divinización del hombre*, Madrid, 1977, p. 165. – J. Rivera et J.M. Iraburu, *Espiritualidad católica*, Madrid, 1982, p. 24-25. – A. Balbás Sinobas, *Hacia la verdad de T. de Vallgornera* (Dissert. de licence en théologie, Burgos, 1987).

DS, t. 1, col. 717-18 ; – t. 2, col. 177, 1327, 1462, 1592, 2049, 2077 ; – t. 3, col. 1279-80, 1608 ; – t. 4, col. 1172, 1816, 1847, 2150 ; – t. 5, col. 923, 1481, 1490-91 ; – t. 6, col. 801 ; – t. 10, col. 1155 ; – t. 13, col. 260, 841.

Saturnino López Santidrián.

VALLOMBREUSE (Congrégation bénédictine). – Fondée par saint Jean Gualbert † 1073 en Toscane, approuvée par les papes (en particulier par Urbain II en 1090), Vallombreuse a voulu être une restauration du cénobitisme bénédictin selon le pur esprit de la Règle de saint Benoît. Elle apparaît comme une réaction à la fois contre Cluny et contre la vague érémitique de l'époque. Les principaux auteurs spirituels de Vallombreuse ont fait l'objet d'un article dans le DS. Nous ajoutons ici des éléments bibliographiques aux ouvrages cités dans ces articles.

1) Congrégation de Vallombreuse. – Constitutions, éd. par L. Holstenius et M. Brockie (*Codex regularum monasticarum...*, t. 4, 1759, p. 358-411). – *Acta capitulorum generalium Congr. Vallis Umbrosae*, t. 1, Institutiones abbatum (1095-1310), éd. par N.R. Vasaturo, Rome, 1985.

P. Lugano, *L'Italia benedittina*, Rome, 1929, p. 305-75. – T. Sala, *Dizionario biografico... di Vallombrosa*, 2 vol., Florence, 1929. – EC, t. 12, 1954, col. 997-99. – S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosana*, dans *Bollettino dell' Istituto storico italiano per il medioevo*, t. 76, 1964, p. 99-215. – DS, t. 7, col. 2174-75.

2) Jean Gualbert † 1073 (DS, t. 8, col. 541-43). – BHL 4397-4406. – P. di Re, *Biografie die G.G. a confronto*, Rome, 1974 ; *G.G. nelle fonti dei secoli XI-XII. Studio storico...*, Rome, 1974. – DIP, t. 4, 1977, col. 1273-76 (bibliogr.). – *Cammina con la Chiesa. Nel IX Centenario della morte di S.G.G.*, éd. G. Zambernardi, Vallombreuse, 1977, 277 p. – A. Degl'Innocenti, *Le vite antiche di G.G. : cronologia e modelli agiografici*, dans *Studi medievali*, t. 24, 1984, p. 31-91. – G. Spinelli et G. Rossi, *Alle origini di Vallombrosa. G.G. nella società dell'XI secolo*, Novare-Milan, 1984 (avec trad. ital. de la *Vita* par André de Strumi). – *Die vierte Vita Johannes Gualberti von Vallombrosa*, éd. W. Goez et C. Hafner, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, t. 41, 1985, p. 418-37 (d'après le ms Florence, Laurenziana, Plut. XX, 6).

3) Saint Bernard degli Uberti, évêque de Parme et cardinal, † 1133 (DS, t. 1, col. 1512). – BHL 1246-50. – BS, t. 2, col. 49-60 (« Bernardo di Parma »). – DIP, t. 1, 1974, col. 1399-1401.

4) Jean « delle Celle », † v. 1396 (DS, t. 8, col. 327-28). – BS, t. 6, col. 657-60 (bibliogr.). – 5) Jérôme de Ragiolo, † v. 1515 (DS, t. 8, col. 935-36).

André Derville.

VALOIS (Louis Le), jésuite, 1639-1700. Voir Le Valois, t. 9, col. 733-35.

VALTANÁS MEJIA (Dominique), dominicain, 1488-1568. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Domingo Valtanás est né le 22 juillet 1488 à Villanueva del Arzobispo (Jaén, Espagne), dans une famille bourgeoise probablement originaire de la vallée du Cerrato (actuelle province de Palencia).

La maison familiale de Villanueva devint en 1540 un couvent de religieuses dominicaines, sous le patronage de sainte Anne ; elle existe encore. L'aîné de la famille, Pedro, la céda à Domingo à cette fin, à condition que les membres de la famille soient enterrés dans l'église conventuelle. Domingo dit qu'il était dévôt de l'apôtre saint André, patron de l'église paroissiale de Villanueva où il fut baptisé et reçut pour la première fois les sacrements de pénitence et d'eucharistie.

Domingo étudia le droit, comme beaucoup de cadets ; il fit ces études à l'université de Salamanque et, comme beaucoup d'autres étudiants, il embrassa la vie religieuse dominicaine au couvent de San Esteban en 1517. En 1521 il fut envoyé au collège Santo Tomás de Séville, fondé par l'archevêque théologien Diego de Deza ; il en devint le recteur et en cette qualité discuta avec l'archevêque fondateur de la manière d'appliquer les statuts concernant la pureté du sang : Valtanás soutint une opinion plus libérale que Deza.

Les années 1524 et suivantes, on trouve notre dominicain au couvent San Pablo de Séville ; il s'y adonne surtout à l'enseignement et à la prédication ; il obtint le titre de maître en théologie. Son apostolat eut un rayonnement très ample, surtout auprès de la noblesse, parmi laquelle il compte beaucoup d'amis. Grâce à ses relations et mettant à profit l'expansion numérique des dominicains d'Andalousie, il fonda de nombreux couvents (Ubeda, Baeza, Séville, Marchena, Utrera, etc.) et, de plus, publia toute une série d'ouvrages. Professeur, prédicateur, fondateur, écrivain, Valtanás fut un homme dynamique, actif jusqu'à l'excès ; il alla jusqu'à s'occuper de l'évangélisation des Morisques de Las Alpujarras (Grenade) et obtint les permissions particulières nécessaires pour aller missionner en Afrique, chose qu'il ne réalisa pas.

La fin de sa vie fut marquée par le triste épisode du procès inquisitorial dans lequel il fut enveloppé. Le 30 novembre 1560, son emprisonnement est décrété et exécuté le 14 février 1561 ; jugé, il écoute la sentence le 25 février 1563 dans la chapelle San Jorge du château de Triana, siège du tribunal de l'inquisition : il est condamné à la prison perpétuelle dans le couvent de son Ordre à Alcalá de los Gazules (Cadix). Il y mourut le 29 septembre 1568 dans la paix et la pénitence.

Le procès est perdu. La correspondance de l'inquisition mentionne assez souvent le nom de Valtanás durant les années de procédure, mais sans qu'on puisse en déduire les chefs d'accusation. Il dut abjurer « *de vehementi* les erreurs dont il a été accusé et dont il reste très suspect, et toute autre sorte d'hérésie » (Archives historiques nationales, *Inq.*, leg. 2943). Sur l'abjuration *de vehementi*, voir B. Llorca, *La Inquisición en España*, Barcelone, 1936, p. 238. Certains indices, comme les enquêtes des inquisiteurs dans divers couvents de religieuses, permettent de supposer que Valtanás fut accusé de déviations hérétiques ou de fautes dans le domaine moral, peut-être à propos de l'Eucharistie et de la communion fréquente. N'oublions pas que ces faits se passaient au temps du grand inquisiteur Fernando de Valdes, qui commence sa répression en 1558.

2. Œuvres. – Valtanás fut un écrivain fécond, surtout dans les domaines de l'histoire moralisée, de la catéchèse, de l'homilétique. Il est surtout connu pour ses discussions et ses prises de position à propos de questions religieuses discutées de son temps. Son héritage littéraire comprend une vingtaine de livres qui furent presque tous édités à Séville entre 1524 et 1560, surtout chez l'éditeur Martín de Montesdoca. La diffusion fut notable, si on en juge d'après le nombre des éditions ; on en connaît des exemplaires en Amérique ; et il est significatif qu'à Madrid en 1565 le libraire Alonso Calleja demande la permission d'imprimer les homélies de notre auteur ; la demande resta sans réponse.

La première publication de Valtanás fut un *Manuale fratrum praedicatorum* (Séville, 1524) comprenant diverses pièces comme une « Crónica » de l'Ordre et d'autres petits traités ; l'ouvrage appartient au genre de l'histoire moralisée, comme aussi la *Vita*

Christi (Séville, 1554), un *Epitome* de la vie de treize patriarches et de neuf saintes (1554) et un *Flos sanctorum* (1558).

Dans le genre catéchétique figurent le *Confesionario breve* (1526), le *Confesionario muy cumplido* (1555), la *Margarita confessorum* (1526), l'*Enchiridion de estados* (1555) et enfin la *Doctrina cristiana* (1555) que M. Bataillon considère comme un livre imprégné d'humanisme chrétien, « livre compact mais non sans beauté, riche en interprétations spirituelles de la Bible ». Favoriser la lecture de la Bible et l'usage de la langue populaire pour les livres spirituels sont les deux traits les plus prononcés de la modernité de Valtanás et de son évangélisme. Dans cette ligne, signalons en particulier ses *Concordancias de muchos pasos difíciles de la divina historia*, c'est-à-dire de l'Écriture sainte (1555), et les deux volumes de l'*Exposición de los evangelios* (1558), homéliaires selon le temporal et le sanctoral.

Valtanás a encore publié : *Meditación de la Pasión de Nuestro Señor* (1535), *Compendio de la Filosofía Natural de Aristóteles* (1547), *Compendio de sentencias morales* (1555), *La vida y hechos admirables del real profeta David* (1557), *Manual para monjas* (1557), *Paradojas y sentencias escogidas para erudición del entendimiento y reformación de las costumbres* (1558).

Mais l'œuvre la plus caractéristique de notre auteur est l'*Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión* (1556), à laquelle on peut joindre l'*Apología de la frecuentación de la sacrosanta eucaristía y comunión* (1558) ; ces deux apologies ont été éditées par A. Huerga et P. Saínz Rodríguez, coll. Espirituales españoles 12, Barcelone, 1963.

Par « materias morales en que hay opinión » l'auteur entend deux choses ; d'abord que les matières abordées sont des questions disputées ; ensuite, qu'il s'agit de thèmes « moraux », c'est-à-dire concernant la doctrine et la vie chrétiennes. Dans le contexte de l'époque, ce terme moral signifie souvent aussi spirituel. Il est étonnant de constater avec quel courage et sans fard Valtanás prend position sur des questions difficiles et passionnément discutées au milieu du 16e siècle ; ainsi de la communion fréquente (cf. la 2e *Apología* ; DS, t. 4, col. 1133). La première *Apología*, quant à elle, traite de treize questions : l'oraison mentale, la communication des mérites, le serment, est-il licite de vendre les offices publiques ?, de manger de la graisse de porc ?, des œufs le vendredi ?, à quelle heure le Christ expira ?, les discordes dans les familles, les louanges, la résidence des évêques, les juges, la Compagnie de Jésus, la simonie dont se rendent coupables ceux qui vendent des sépultures.

Parmi ces treize sujets, certains ont perdu aujourd'hui l'actualité qu'ils offraient au 16e siècle. Mais alors certains étaient très significatifs de l'ouverture d'esprit et de la modernité de Valtanás ; ainsi ses positions à propos de l'oraison mentale, des nouveaux chrétiens, de la résidence des évêques dans leur diocèse. De même encore le parti qu'il prend en faveur de la naissante Compagnie de Jésus et de sa conception de l'obéissance. Comme l'a dit E. Asensio, l'ardeur et la sincérité des *Apologías* font de Valtanás un « témoin exceptionnel » du mouvement religieux sévillan au milieu du 16e siècle.

Quétif-Échard, t. 2, p. 170. – D.I. Gongora, *Historia del colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla*, t. 2, Séville, 1890. – J. Cuervo, *Historiadores de San Esteban de Salamanca*, t. 1, Salamanque, 1914. – M. Bataillon, *Erasmo y España*, trad. espagnole, t. 2, Mexico, 1950, p. 135-37. – E. Asensio, *El erasmimo y las corrientes espirituales afines*, dans *Revista de filología española*, t. 36, 1952, p. 50. – P. Sáinz Rodríguez, *Una apología olvidada de san Ignacio y de la Compañía de Jesús...*, AHSI, t. 25, 1956, p. 156-78 (repris dans sa *Espiritualidad española*, Madrid, 1961, p. 187-239).

A. Huerga, *Valtanás y su Apología de la comunión frecuente*, dans *La vida sobrenatural*, t. 55, 1953, p. 182-93 ; *El B. Avila y el Maestro Valtanás*, dans *La ciencia tomista*, t. 84, 1957, p. 425-57 ; *El proceso de la Inquisición de Sevilla contra el Maestro D. de V.*, dans *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, t. 5, 1958, p. 93-140 ; *La obra literaria de fr. D. de V.*, dans *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelone, 1963, p. 247-81 ; enfin la longue introduction à l'éd. des deux *Apologías* signalée *supra*, p. 3-129.

L. Sala Balust, *Cartas inéditas del P. M. Juan de Avila y documentos relativos à Fr. D. de V. en la Hispanic Society of America*, dans *Hispania sacra*, t. 14, 1961, p. 155-70. – J. Simón Díaz, *Dominicos de los s. XVI y XVII : escritos localizados*, Madrid, 1977, p. 61-65, n. 177-96. – Kl. Wagner, *Martín de Montesdoca y su prensa*, Séville, 1982.

DS, t. 4, col. 1133, 1138, 1141 ; t. 5, col. 1024, 1487 ; t. 12, col. 1965.

Alvaro HUERGA.

VALTORTA (MARIE), laïque, 1897-1961. – Marie Valtorta est née à Caserta (Italie) le 14 mars 1897. Son père étant sous-officier de carrière, la famille dut se déplacer au fur et à mesure des affectations différentes (Caserta, Faenza, Milan, Voghera, Florence, Reggio Calabria et enfin Viareggio).

Le père, qui mourut en 1935, était pieux et aimera fort sa fille. Quant à la mère † 1943, professeur de français, elle était agnostique ; elle n'aimera pas sa fille, qui ne pouvait remplacer un fils mort très jeune. Maria fut mise en nourrice et fut quasiment abandonnée par sa mère. En 1917 elle est infirmière à l'hôpital militaire de Florence. En 1920 un « petit délinquant » la blesse d'un coup de barre de fer sur les reins ; ce traumatisme est à l'origine d'une infirmité qui ira se développant. Maria fut deux fois fiancée, mais sa mère empêcha le mariage. En 1921, elle commence à expérimenter d'étranges phénomènes psychiques. Puis l'infirmité augmente ; elle sort de chez elle pour la dernière fois en 1933. En 1935 elle connaît Marta Diciotti, la future « auditrice » de ses écrits et sa meilleure amie. Elle meurt à Viareggio le 12 octobre 1961, ayant gardé le lit depuis 1943.

Très jeune encore, vers sa cinquième année, les Ursulines de la Via Lanzoni à Milan, chez qui elle est écolière, l'orientent vers la présence de Dieu en elle. Dans cette recherche, la contemplation d'une statue du Christ mort devait ensuite bouleverser sa sensibilité, et l'expérience sera renouvelée chez elle par la présence d'un crucifix très évocateur des souffrances physiques du Crucifié. Maria lut beaucoup de mystiques : Catherine de Sienne, à laquelle sera emprunté le thème du sang, Marie d'Agreda, Thérèse de Lisieux (elle lit l'*Histoire d'une âme* en 1925), Gemma Galgani, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

L'œuvre de M. Valtorta comporte environ 15 mille pages autographes (122 cahiers) écrites surtout de 1943 à 1947, et aussi de 1948 à 1951. On y trouve une *Autobiografia* écrite en 1943 sur ordre de son confesseur, le servite R.M. Migliorini (éditée à Isola del Liri, 1981) et des récits tournant autour de

l'Écriture sainte et provenant de ses visions. La majeure partie concerne la vie de Jésus et a été éditée sous le titre *Il Poema dell'Uomo-Dio* (utiliser l'éd. d'Isola del Liri, avec notes du servite C.M. Berti, 10 vol., 1975 ; trad. franç. par F. Sauvage, 1979). On garde encore des récits concernant divers passages de l'Ancien Testament, de l'Épître aux Romains et de l'Apocalypse.

Il Poema dell'Uomo-Dio est une immense compilation de visions plus ou moins fondées sur les récits évangéliques ; il est organisé en dix livres qui suivent le déroulement de la vie de Jésus. La manière est assez proche de celle de Marie d'Agreda (DS, t. 10, col. 508-13). La mise en scène est fortement colorée... Le Jésus de M. Valtorta s'exprime abondamment, souvent de manière superflue, voire contestable. Maria a toujours attribué la source de ses récits à des visions ou à des paroles intérieures ; on sait à quelles longueurs la relation d'une vision peut donner lieu. Quoi qu'il en soit, M. Diciotti relate que Maria se mettait à écrire n'importe quand, se laissait interrompre par n'importe qui et reprenait aisément sa rédaction. Ces écrits connaissent une large diffusion ; peut-être contribuent-ils à nourrir la dévotion et même à favoriser l'accès de l'Évangile à qui ne se soucie guère de fidélité à l'Écriture, de sens critique ni de sobriété. Maria Valtorta s'insère dans le groupe nombreux des visionnaires italiennes qui jalonnent le 20e siècle.

E. Pisani a présenté « La persona e gli scritti di M.V. » en tête de son éd. de *Il Poema* (t. 1, p. 7-16). – P.-A. Gramaglia, *Maria Valtorta. Una moderna manipulazione dei Vangeli*, Casale Monferrato, 1985. – G. Pozzi et Cl. Leonardi ont consacré quelques pages à M.V. dans leur *Scrittrici mistiche italiane*, Turin, 1989, p. 666-75.

Jean-Marie Le Maire.

VALUY (Benoît), jésuite, 1808-1869. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Né à Rive-de-Gier (Loire) le 13 novembre 1808, Benoît Valuy exerce le ministère sacerdotal à Lyon avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus le 5 janvier 1839. Consacré dès le début de sa formation à l'apostolat du clergé, pendant une trentaine d'années et dans plus de 60 diocèses il prêche des retraites pastorales et donne les Exercices spirituels dans les communautés religieuses d'hommes et de femmes. Digne émule du P. Pierre Chaignon (DS, t. 2, col. 438), il l'imite également en prolongeant l'écho de sa parole par des livres au succès durable. Usé par le travail, il meurt à Lyon, son centre d'apostolat, le 24 août 1869.

2. Œuvres. – 1° Parmi les publications de Valuy – dont la plupart ont reçu l'approbation directe du cardinal de Bonald, archevêque de Lyon – on peut d'abord mentionner quelques opuscules : *Appel au clergé pour la sanctification spéciale des hommes* (Lyon, 1856 ; 8e éd. 1878), *Le guide du jeune homme* (Grenoble, 1856), le *Manuel de l'Ordinand*, exercices préparatoires aux ordres (Lyon-Paris, 1861) et *Sainte Marie-Madeleine et les autres amis du Sauveur* (Lyon, 1867).

2° Destinés aux prêtres, deux livres de petit format mériteront maintes réimpressions : *Le Directoire du prêtre dans sa vie privée et... publique* (Lyon-Paris, 1854 ; 18e éd. 1879 ; revu et augmenté par le chanoine Bouhélier, 1923).

Ce directoire donne un ensemble de directives pour l'état de vie sacerdotal, en une centaine de brefs chapitres groupés en sections, allant, pour le prêtre, de ses « Exercices religieux » à ses « Soins corporels » ; pour son ministère, de son « Presbytère » aux « Défauts à éviter ». La mentalité cléricale vers 1850 peut faire sourire, et les multiples et parfois longues citations en latin ne seraient guère accessibles au clergé actuel. Mais les conseils pratiques (assez rigoristes) s'allient à une piété sincère. C'est un témoin précieux des « bienséances » ecclésiastiques au 19e siècle, dont Mgr Gouraud, évêque de Vannes, a dû s'inspirer pour son *Directoire de vie sacerdotale* (Paris, 1910).

Le Manuel du Prêtre en retraite (Lyon, 1858 ; 11e éd. 1884) s'apparente à la tradition classique des recueils de retraites sacerdotales, notamment du contemporain de Valuy, P. Chaignon. Moins oratoire que son confrère, Valuy a ses qualités propres de brièveté, clarté pédagogique et sens pratique. Derrière les 3 sections de l'ouvrage (Directoire pour la retraite – Choix de méditations pour une retraite particulière. – Exercices pour la retraite de chaque mois), on retrouve en filigrane la trame des *Exercices* ignatiens : fin du prêtre, péchés du prêtre, apostolat à l'imitation de Jésus, Ciel du bon prêtre. Là encore, les citations latines contribuent à « dater » ce style trop clérical.

3° Trois livres s'adressent aux communautés religieuses :

Les Vertus religieuses (Lyon-Paris, 1863 ; 16e éd. 1881 ; revu et augmenté par Vulliez-Sermet en 1913). Cet ouvrage de modeste apparence est sans doute le moins vieilli de ceux de Valuy. Sous une forme assez succincte et – selon son habitude – fort structurée, c'est un enseignement complet sur les devoirs propres aux religieux, hommes et femmes. Valuy expose avec netteté l'idéal spirituel et ses applications pratiques ; et ici les citations hagiographiques et patristiques ne sont pas en latin.

La Religieuse en retraite (Lyon-Paris, 1869 ; revu et augmenté par É. Jombart en 1923). Dans sa présentation, Valuy reconnaît que c'est une simple adaptation aux religieuses de son *Manuel du prêtre en retraite* ; d'ailleurs le plan est identique.

Du Gouvernement des communautés religieuses (Paris, 1865 ; 8e éd. 1925, revu par Vulliez-Sermet). Cet ouvrage, matériellement le plus considérable de tous ceux de Valuy, semble une compilation assez peu originale, un jalon dans la lignée très fournie des livres sur le « Gouvernement spirituel » (DS, t. 6, col. 667-69), notamment *Le pasteur solitaire* (1686) de Cl. Martin, le *Manuel des supérieurs* (1776) d'A.J. Ansart, jusqu'au *Pour mieux gouverner* (1947) de F.X. Ronsin ; un spécialiste pourrait étudier l'évolution.

En dépit de son manque de formation théologique, Valuy, sans avoir l'éloquence de P. Chaignon (mort en 1883) ni l'envergure doctrinale de F.X. Gautrelet (mort en 1886), a su offrir aux prêtres et religieuses de la seconde moitié du 19e siècle des ouvrages accessibles, équilibrés et pratiques, d'une spiritualité solide mais peu personnelle.

Sommervogel, t. 8, col. 431-33. – J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1922, t. 4, p. 173. – *Lettres de Fourvière*, 1936, p. 201. – DS, t. 6, col. 669, 1166-67 ; t. 13, col. 914.

Paul Duclos.

VALVERDE (Ferdinand), osa, † après 1657. – Né à Lima (Pérou) dans le dernier quart du 16e siècle, Fernando Valverde fit ses études chez les Jésuites, puis entra dans l'Ordre de Saint-Augustin le 7 mars 1614 au couvent de Lima. Il fut professeur au collège San Ildefonso (incorporé à l'université de Lima), qualificateur du Saint-Office, prieur de Cuzco, définiteur de sa province du Pérou. Le vice-roi le proposa pour l'évêché de Trujillo, mais il refusa. Valverde mourut à Lima après 1657.

Il est connu pour sa *Vida de Jesucristo, Nuestro Señor, Dios y Hombre, Maestro y Redentor del Mundo* (Lima, 1657), ouvrage qui rencontra le succès en Espagne ; il fut édité à Madrid en 1669, 1687, 1754, 1776, 1872, et à Barcelone, 1884. L'abbé M. Béguier en donna une traduction française, précédée d'une préface assez typique de la restauration en France (3 vol., Angers, 1828).

L'ouvrage est évidemment élaboré sur la base des données évangéliques, les quatre évangiles étant réunis en une seule histoire. Là où ils ne donnent aucun renseignement, Valverde va les chercher dans la dévotion ou la théologie. Le tout est présenté avec luxe de détails et profonde piété : il s'agit d'édifier le lecteur en lui fournissant de longues lectures susceptibles d'alimenter sa dévotion tout en lui donnant le cadre général de la vie du Christ.

Voici un exemple du genre de Valverde. « L'Homme-Dieu, dans le sein de Marie..., dès l'instant précis où il fut conçu, comme un homme parfait qui exerçait tout à la fois un empire entier sur toutes les puissances de son âme..., qui connaissait Dieu..., la source incompréhensible et le principe ineffable d'où émanent les trois personnes de la... Trinité, qui jouissait de la vision béatifique dans toute la partie supérieure de son Être..., cette âme si belle, si sainte, si céleste, rendit à Marie sa mère son respectueux et filial hommage, sitôt qu'elle eut pris possession de ses chastes et virginales entrailles » (trad. franç., t. 1, p. 84-85). Ce n'est pas cependant qu'on ne trouve ici ou là de belles et fortes pages, mais elles sont perdues dans une masse de considérations plus pieuses que fondées sur l'Écriture. Cette vie du Christ, plus qu'un texte spirituel, est aujourd'hui un bon exemple de la dévotion hispano-américaine du 17e siècle.

Valverde a encore fait imprimer : *Epigramma pro Immaculata V. Mariae conceptione* (Lima, 1615) ; – *Santuario de N. Señora de Copacabana* (Lima, 1641) ; – *Relación de las fiestas de Lima* (Lima, 1662). – On garde en ms un *De ineffabili Trinitatis individuae mysterio* (Bruxelles, Bibl. Royale, ms 1787 [1969], 618 f. Cf. le catalogue des mss de Bruxelles par J. Van den Gheyn, t. 3, Bruxelles, 1903, p. 130).

N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 1, 1783, p. 391-92. – Dans *Archivo Agustiniano*, t. 7, 1917 : C.F. Nespral, *El P.F. Valverde. Bosquejo biográfico* (p. 109-11), et C. Bravo Moran, *El P. F.V. como literato* (p. 366-71). – I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 1, Escorial, 1929, p. 209-14. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca hispanoamericana de la Orden de S. Agustín*, t. 8, Escorial, 1931, p. 75-84. – Dicc. de España, t. 4, 1975, p. 2706. – DS, t. 4, col. 1013, 1200.

André Derville.

VALZER (Pierre-Laurent), prêtre, fondateur de la congrégation du Saint Nom de Jésus et de Marie, 1808-1883. – Traitant des fondateurs et fondatrices, dans *Catholicisme au féminin. Les congrégations religieuses françaises à supérieure générale au xixe siècle*, C. Langlois note : « La nouvelle génération de prêtres, ordonnée à partir de la fin de l'Empire, s'intéresse maintenant davantage aux congrégations féminines pour prolonger son influence sur les fidèles. Son action efficace entraîne la création de congrégations vouées à un réel succès » (ch. 8, p. 266). Valzer entre dans le cadre ainsi tracé, ce qui ne l'empêche pas d'y apporter sa note originale.

Né le 29 juillet 1808, à Soulce-Cernay (arrondissement de Montbéliard), il est issu d'une famille de cultivateurs, qui a témoigné de sa foi en aidant les prêtres insermentés durant la Terreur. Ses capacités lui ouvrent le chemin de l'école, puis du séminaire (Blamont, puis le petit séminaire d'Ornans, puis celui d'École), enfin le grand séminaire de Besançon où il sera de 1828 à 1831). Il y eut comme maître à penser, entre autres, Thomas Gousset, futur évêque de Périgueux, puis archevêque de Reims, personnalité forte qui découvrait alors la doctrine morale et canonique d'Alphonse de Liguori. Valzer a profité de cette ouverture à la fois solide et très humaine vers la pastorale. Il a gardé de sa formation un goût de la prière personnelle et de la lecture des grands écrivains catholiques.

Après son ordination presbytérale (1831), il est nommé vicaire dans le Haut-Doubs, à Monbenoît ; très vite, Th. Gousset, devenu vicaire général, le fait envoyer à Grandfontaine, à une quinzaine de kilomètres de Besançon, paroisse dont personne ne veut (le prédécesseur semble avoir été assassiné). Il y restera jusqu'à sa mort, donc un peu plus de cinquante ans, ayant assez vite à assumer la charge de doyen.

On est assez bien renseigné sur le caractère et la vie intérieure de ce prêtre, d'une part, grâce à sa correspondance, d'autre part, à travers un petit cahier intitulé *Règlement et résolutions*, rédigé vraisemblablement au début de son ministère, puisque les allusions au temps du séminaire sont assez fréquentes (p. 3, 26, 29, 32-33). On est frappé de la netteté des décisions prises pour lui-même par ce jeune prêtre qui manie bien le latin, n'oublie pas les bons auteurs (François de Sales, Ignace de Loyola, donc plutôt des spirituels), s'oblige à lire tous les ans le Nouveau Testament, et tous les trois ans la Bible entière : tout cela au service des fidèles. Une vraie spiritualité sacerdotale s'exprime dans ces pages simples et ardentes. On a aussi un écho de sa prédication, puisque trente-cinq sermons de son temps de vicaire ont été conservés, sans doute parce qu'ils demeurèrent une base de départ pour la suite. Ce pasteur sait sortir pour ses paroissiens de la simple exhortation morale, et il achèvera son sermon d'intronisation par une citation paraphrasée de *Sagesse* 9,4-12.

Le plus important de l'œuvre écrite que Valzer a laissée est la conséquence de la fondation de la congrégation du Saint Nom de Jésus et de Marie. L'idée de cette fondation lui vient des besoins pressants de son peuple ; la misère physique et morale des cultivateurs pauvres est grande. Peut-être aussi, si l'on en croit les allusions du *Règlement* aux « fondateurs d'ordre », une prédisposition ancienne a pu jouer. A coup sûr, ce prêtre croit à la vie religieuse.

Les débuts sont très cachés ; quatre filles qui prennent sur leurs temps libres pour visiter les malades et se former à la prière auprès du curé. L'aventure commence vers 1838. En 1841, les premières Sœurs reçoivent leur nom de religion ; en 1843, leur costume. Dès lors, les postulantes affluent. On appelle les Sœurs à Besançon, dans tout le diocèse, et aussi du dehors (Lons-le-Saunier en 1854, Clermont-d'Oise en 1860). Une première supérieure générale est nommée par Valzer, Mère Françoise (Henriette Vieille).

Très vite se confirme l'œuvre principale de la congrégation ; celle-ci, un moment tentée aussi par l'enseignement des pauvres, se spécialise dans la ligne des garde-malades. Mais, et c'est là une originalité qui devra être défendue en haut lieu, Valzer tient à la gratuité des soins et à ce que toute la vie des malades soit prise en charge par les Sœurs. Dans le même sens du respect des pauvres, pensant que des vocations peuvent aussi naître parmi eux, Valzer refuse le principe de la dot pour ses religieuses.

Pour elles, Laurent Valzer (on laisse tomber le plus souvent « Pierre ») rédige des constitutions ; le premier texte, de 1852-1854, sera corrigé en 1878-1879 : *Constitutions de l'ordre du saint Nom de Jésus.* Il semble qu'un *Règlement de vie pour les exercices de chaque jour, mois, année* (qui n'est pas sans rappeler le règlement personnel de Valzer) a été composé et corrigé parallèlement aux constitutions. Deux traités expliquent les fondements et prolongements spirituels des mises au point constitutionnelles, le *Traité sur la pauvreté* et le *Traité sur l'obéissance* ; ces œuvres, dans l'esprit du fondateur, sont partie prenante des constitutions. On voit ici apparaître un trait de cette réflexion engagée sur la vie religieuse : une connexion savoureuse de ce qui relève de la vie spirituelle et de ce qui, plus objectivement, organise la vie commune. Peu à peu transformés au long des années, ces textes d'origine ont fini par être oubliés. On les a retrouvés dans une malle en 1975, et cette découverte a aidé la congrégation à retrouver son charisme lors des rédactions constitutionnelles demandées par l'Église à la suite de Vatican II.

Ces textes bénéficient de la culture biblique et ecclésiastique de l'auteur. Les citations des deux Testaments sont nombreuses, et Valzer sait appuyer sa doctrine de l'obéissance religieuse de la pensée d'Ignace de Loyola (à travers A. Rodriguez aussi) et de François de Sales. Ce qui est le plus original est sa manière de présenter la pauvreté. Il dit lui-même qu'il en parle d'expérience : « J'ai mangé moi-même la pomme de terre du pauvre »... (*Traité de la pauvreté*, p. 25). Ce traité s'achève par une longue méditation sur le « centuple » (ch. 28 à 39). Il veut prouver que la pauvreté, pour une religieuse, n'est pas une privation. Avant la conclusion (« Que tous les saints ont pratiqué la pauvreté »), il développe, inspiré, sans que cela soit dit, de Bossuet, « l'éminente dignité des pauvres » (ch. 39-40).

La spiritualité que Valzer inculque à sa congrégation est classique ; mais elle se recommande par le réalisme de la confiance en la Providence, par un primat de l'amour de Dieu et de Jésus précédant les réponses de l'homme, et, dans cette source, par un climat de joie qui transfigure tout. Pour Valzer, sentir trop durement le poids de sa vocation, ce serait déjà en être quelque peu sorti. Au total, ses écrits se lisent encore avec profit, et non sans ce plaisir qui naît de la rencontre d'une âme profondément heureuse dans sa foi et animée d'une malicieuse et forte bonté.

Documents sur la vie : *La semaine religieuse du diocèse de Besançon*, t. 8, n. 11, 17 mars 1883, notice nécrologique. – *Histoire abrégée de la communauté.* – *Le livre du centenaire.* – *Constitutions des Sœurs du Saint Nom de Jésus et de Marie*, Montferrand-le-Château, 1984. – DHP, t. 8, 1988, col. 801-02.

Écrits (déposés aux archives de la Congrégation ; nous indiquons la date des tirages ronéotypés de certains d'entre eux) : *Règlement et résolutions*, 1981. – 60 Sermons manuscrits. – *Correspondance à ses filles* (1864 à 1883), 1972. – *Correspondances diverses avec des personnalités civiles et religieuses* (1834 à 1886), 180 lettres dont 80 écrites par Valzer, manuscrits. – *Constitutions de l'ordre du Saint Nom de Jésus*, 1978. – *Règlement de vie*, 1979. – *Traité de la pauvreté*, 1979. – *Traité de l'obéissance*, 1979 ; ces *Constitutions* et *Traités* ont été écrits entre 1850 et 1854.

Dominique BERTRAND.

VAN ACKEN (Bernard), jésuite, 1881-1969. – Né à Lingen (Ems) le 8 avril 1881, Bernhard Van Acken entra le 1er octobre 1898 dans la Compagnie de Jésus à Blyenbeck. Après son noviciat, il suivit le cours ordinaire alors de la formation jésuite aux Pays-Bas, à Exaten et Valkenburg ; avant sa théologie, il fit quatre années de régence comme préfet des études à l'école de Sittard, où on voulut le retenir une année supplémentaire à cause de ses aptitudes pédagogiques. Ayant commencé ensuite sa théologie, il ne fit que trois années à cause de sa santé déficiente. Van Acken fut ordonné prêtre le 25 août 1912 et fit sa troisième année de noviciat à Exaten immédiatement après. Sa longue vie sacerdotale le mena dans diverses charges qui lui firent connaître les problèmes et les misères de ses contemporains ; il les aida, y compris par la plume.

Énumérons les principales étapes de sa vie : à Tisis de 1913 à 1918, ministre, *socius* du maître des novices et directeur de l'hôpital militaire durant la guerre mondiale ; – ministre à Sittard (1919-21) ; – après des passages à Mülheim (Rhur) et à Cologne, aumônier et confesseur à l'hôpital de Trèves (1924-27) ; – missionnaire et confesseur à Sarrelouis (1928-32) ; – confesseur au séminaire épiscopal de Trèves (1933-39) ; – aumônier de religieuses à Münster (1939-44) ; le 15 novembre 1941 il fut arrêté par la Gestapo à cause d'un article publié dans le *Linzer Quartalschrift* ; il fut libéré sous caution 3 semaines plus tard ; – confesseur de la communauté des Frères de Saint-Alexis à Aix-la-Chapelle (1945-1948). – De 1948 à 1967, Van Acken fut directeur spirituel auprès des prêtres d'Essen. Après quoi il résida à Münster jusqu'à sa mort, le 1er avril 1969.

Quoiqu'il ait été de faible constitution et de mauvaise santé toute sa vie durant, Van Acken travailla incessamment et écrivit beaucoup. Il faut classer ses écrits selon leur genre et leur public. Il composa beaucoup d'articles pour la *Linzer theologisch-praktischen Quartalschrift*. Son ouvrage le plus important est la nouvelle version du catéchisme des convertis de Rosenmeyer et Leblanc dont il assura les rééditions de la 5e (Paderborn, 1948) à la 17e (1964 ; cf. GL, t. 32, p. 160) ; une traduction espagnole parut à Barcelone en 1958.

A partir de ce catéchisme, il publia *Was soll ich glauben ? Die wichtigsten Unterscheidungslehren der beiden christlichen Konfessionen* (Paderborn, 1951, 83 p. ; 6e éd., 1963) et un catéchisme pour adultes (*Erwachsenenkatechismus*, Heidelberg, 1953, 268 p. ; 3e éd., 1962).

Concernant le prêtre et les ministères sacerdotaux, Van Acken a beaucoup écrit. Signalons : *Wert und Würde des hl. Messopfers* (Lingen, 1928) ; – *Der Priesterberuf* (Trèves, 1931 ; Essen, 1951) ; – *Die Beichte, das Sakrament der Versöhnung und des Friedens* (Paderborn, 1937) ; – *Priester werden ? Für die Jugend* (Essen, 1952) ; – *Die Sorge aller Priester : unser Priesternachwuchs* (Kevelaer, 1953).

De même pour les religieuses : *Geistes- und Herzensschulung für Ordernsschwestern* (Paderborn,

1928, 299 p. ; 8e éd. 1956 ; trad. anglaise, italienne, espagnole) ; – *Aufgaben der Novizenmeisterin* (Paderborn, 1955, 191 p.) ; – *Die Oberin im Plane Gottes. Lesungen* (Paderborn, 1955, 234 p.) ; – *Lebensschule für Ordensfrauen* (7e éd., Paderborn, 1954, 356 p.).

Mais ses ouvrages les plus personnels sont peut-être ceux qui traitent de sujets plus profondément spirituels : *Grundriss der Aszese* (5 vol., Paderborn, 1937), *Die Eucharistie, das Geheimnis des Glaubens und das Sakrament der Liebe* (Paderborn, 1939) et *Das Hohelied der Nächstenliebe* (Kevelaer, 1952).

La manière habituelle de Van Acken est de présenter, en des textes généralement concis, l'ensemble des sujets concernant la vie humaine et chrétienne, jusqu'au sport et à la danse, à la mode féminine et au tabac. Il analyse, conseille, secourt, comme prêtre et comme chrétien, n'hésitant pas à évoquer ses souffrances personnelles et les fatigues de l'âge. Au milieu des misères et des drames de son époque, Van Acken, très conscient de sa mission sacerdotale et religieuse, mit sa sagesse et sa lucidité, son expérience et sa fermeté au service de ses lecteurs et de ceux qu'il rencontrait, et cela jusque dans son extrême vieillesse.

Signalons qu'il assura la réédition d'ouvrages spirituels : en 1929, *Weg zum inneren Frieden*, trad. par J. Brucker de *La voie de la paix intérieure* d'Édouard de Léhen (Paris, 1855) ; en 1930, *Leiden Christi*, de J. Grönings (5e éd.) ; de M. Meschler, *Das Leben unseres Herrn Jesu Christi* (15e éd. revue, 1932) ; de P. Beckx, *Der Monat Mariae* (17e éd., 1932).

Linzer Theol.-Prakt. Quartalschrift, Generalregister IV-V (table des art. publiés par Van Acken dans cette revue). – L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1794. – *Aus der Provinz*, bulletin de la Norddeutschen Provinz S.J., 1969, p. 78.

Constantin Becker.

VAN APSEL (Guillaume), chartreux, † 1471. Voir Apsel, t. 1, col. 828-29 ; t. 8, col. 1200.

VANBLOTAQUE (Pierre-Nicolas), jésuite, 1734-1824. Voir Saint-Pard, t. 14, col. 167-68.

VAN CROMBEECK (Jean), jésuite, † 1626. Voir Crombecius, t. 2, col. 2623-25.

VAN CROMBRUGGHE (Constant-Guillaume), prêtre, fondateur, 1789-1865. – 1. *Vie et fondations.* – 2. *Écrits.* – 3. *Spiritualité.*

1. Vie et fondations. – Constant-Guillaume van Crombrugghe est né à Geraardsbergen (Grammont), en 1789, dans une famille de bourgeois et marchands des Flandres. Sa mère, Cécile-Joseph Spitaels, appartenait à une famille du même milieu. Ces deux familles étaient aussi religieuses que fortunées. On sait par les lettres de Constant à ses parents, surtout lorsqu'il dut décider de sa vocation, qu'étant sûr de leur foi, il était aussi sûr de leur compréhension et accord.

En 1805, Constant arrive à Amiens, dans un collège où il passera 4 années qui, d'après lui, furent les plus importantes de sa vie. Ce collège était tenu par les « Pères du Sacré-Cœur de Jésus » ou « Pères de la Foi » qui suivaient la spiritualité ignatienne. Constant y fut spécialement influencé par Louis Sellier. Sous sa direction, il étudia sa vocation et décida (après une neuvaine à saint Joseph) de devenir prêtre. Il écrit à ses parents : « j'ai mûrement réfléchi, je veux embrasser l'état ecclésiastique » (J. Jorissen, *Constant van Crombrugghe d'après sa correspondance*, 1945-1952, ms B-33, Melle, t. 1, p. 14). Un autre prêtre, le chanoine Jean Huleu (DS, t. 7, col. 943), oncle de Constant et un certain temps son directeur spirituel, aura aussi une certaine influence sur lui. Toute sa vie, van Crombrugghe gardera une grande dévotion à saint Joseph ; il mettra sous son patronage les congrégations qu'il fondera plus tard.

Après quatre années au séminaire de Gand (1809-1812), et après avoir obtenu une dispense (il avait 22 ans seulement), Constant est ordonné prêtre le 19 septembre 1812. Désormais il est prêt à être un « instrument dans la main de Dieu ».

De 1812 à 1830, il occupe différentes fonctions : en 1812-1814, curé de paroisse à Mouscron, où il rencontre celles qui formeront le noyau de sa première fondation religieuse, les Filles de Marie et de Joseph ; – de 1814 à 1825, principal au collège d'Alost ; ce furent, probablement, les plus importantes années de son ministère, celles où il montra ses qualités d'éducateur, aussi bien par son enseignement que par ses écrits, comme le *Manuel de la Jeunesse Chrétienne* (2 vol., Alost, 1821) : « Il est peu de sciences, ce me semble, plus universelle ou du moins qui soient plus importantes, puisqu'elle (l'éducation) a également pour objet tout ce qui contribue à former un honnête homme et un parfait chrétien » (t. 1, p. 1).

La crise économique de 1815 amena Constant à se préoccuper du sort des chômeurs et de ceux dont le vol était la seule ressource contre l'extrême misère et la famine. Aidé par une pieuse laïque, Colette de Brandt, dont il était le directeur spirituel, van Crombrugghe rassembla un groupe de jeunes femmes qui, le 6 mars 1817, commencèrent à vivre en communauté. Elles ouvrirent un atelier, une « dentellière », pour aider les jeunes filles pauvres à travailler pour gagner leur vie ; en même temps elles leur faisaient le catéchisme et les préparaient à leur première communion. Il est à noter que Colette de Brandt ne fit jamais partie de la congrégation issue de ce groupe, qui prit en 1817 le nom de *Zusters van den H. Joseph* (Sœurs de Saint-Joseph), mais elle continuait à aider et à guider les sœurs. Elle restera toujours « la Mère séculière ».

Deux mois après la fondation de la congrégation des sœurs, van Crombrugghe, aidé de Guillaume Vanden Bosche, un ancien d'Alost, fonda le 1er mai 1817 une communauté d'hommes *Brouders van den H. Joseph* (ou Joséphites), à laquelle s'adjoignit Joseph Vanderkinderen qui ouvrit pour les garçons une école de tissage à Geraardsbergen.

En 1818, les *Zusters van den H. Joseph* (Sœurs de Saint-Joseph) prennent le nom de *Filles de Marie et de Joseph.* Mais jusqu'à sa mort en 1865, Constant les appellera tantôt d'un nom, tantôt de l'autre.

Le 6 mars 1818, van Crombrugghe écrit une lettre aux sœurs, pour le premier anniversaire de leur fondation. C'est dans cette lettre qu'est exprimé, pour la première fois, l'esprit de la congrégation (et ce qui deviendra sa Règle), ainsi que l'ensemble des éléments de la spiritualité du fondateur qui seront monnayés par la suite tout le long de sa vie et de son œuvre.

En 1818, une autre fondation voit le jour à Geraardsbergen avec une nouvelle Règle. Cette deuxième fondation était en tout point semblable aux premières quant à l'esprit et au but. Les sœurs, cette fois, prirent le nom de Filles de Saint-Joseph. Constant en profita pour essayer d'écrire plus clairement la Règle de vie qu'il voulait donner aux sœurs.

Parmi les exercices spirituels habituels, le fondateur donne une place particulière à la dévotion au Sacré-Cœur. Et en plus des trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance, les sœurs feront un 4e vœu, celui « d'enseigner les enfants pauvres, spécialement en ce qui concerne le salut de leur âme ».

Ainsi, en l'espace de quelques années Constant van Crombrugghe aura fondé les *Filles de Marie et de Joseph*, les *Sœurs de Saint-Joseph* ; et une congrégation d'hommes : *les Joséphites*.

Prêtre, éducateur, fondateur, Constant van Crombrugghe fut aussi un homme politique, au sens large du terme. Il fut mêlé de près à la vie politique de son pays, à une époque où la Belgique luttait pour son indépendance, qui advint en 1830.

2. Écrits. – Une grande partie des écrits de van Crombrugghe est encore inédite. Entre autres : 954 lettres à différentes sœurs, plus de 500 autres à des Joséphites, etc. ; – 22 *Instructions spirituelles* ; – *Règles et Constitutions*, pour ses congrégations, certaines plusieurs fois réécrites ; – *De l'instruction et de l'éducation chez les Dames de Marie* ; – *Lettres sur l'éducation* ; – *Règlement des Maîtresses* ; – *Conférences sur l'éducation* ; – *Guide pédagogique, préceptes-règles de conduite* ; – *Notes de sermons* ; – *Recueils et extraits de lettres et d'autres écrits.*

Écrits publiés : *Manuel de la Jeunesse Chrétienne*, 2 vol., Alost, 1821. – *Réfutation et observations sur les libertés de l'Église de Belgique*, Alost, 1827. – *1830, La liberté d'enseignement*, articles de journaux et discours par van Crombrugghe, Grammont, s. d. – Etc.

3. Spiritualité. – Teresa Agnes Clements intitule sa thèse (dont nous tirons l'ensemble de la documentation de cet article) : *Instruments of Mercy. A study of the spirituality of Canon Constant Guillaume van Crombrugghe, founder of the Daughters of Mary and Joseph* (Rome, 1982). « Instruments de miséricorde entre les mains du Seigneur », « Vous êtes les instruments de la Miséricorde de Dieu », ce leitmotiv, qui pourrait être considéré comme la synthèse et la caractéristique de la spiritualité du fondateur, est le titre général de la 2e partie de la thèse, où T.A. Clements étudie la spiritualité de van Crombrugghe à partir de ses lettres spirituelles et d'autres écrits comme *Les Règles et Constitutions des Filles de Marie et de Joseph* (celles de 1817 et 1865), les 22 *Instructions spirituelles*, etc.

De l'analyse de ces divers documents se dégagent les aspects les plus marquants de la spiritualité du fondateur. Pour être « des instruments de la Miséricorde de Dieu » ou « des instruments de miséricorde entre les mains du Seigneur », la condition essentielle est d'aimer Dieu et d'aimer le prochain : « Aimez Dieu en tous ceux que vous aimez ; et tout ce que vous aimez, aimez-le en Dieu » (*Constitutions*, 1891). Si ses premières années d'apostolat étaient marquées par le zèle, plus tard c'est l'amour et aussi la miséricorde de Dieu qui dominent. Dans sa vie personnelle, Constant avait réalisé de façon spéciale l'amour du Père envers lui ; il voulait que les autres apprennent aussi combien ils étaient aimés du Père.

Dès le commencement aussi, il a posé la dévotion au Cœur du Christ comme « centre, ou siège de la Miséricorde ». Il écrit dans une lettre : « Que la foi vous suffise et que la vue de vos imperfections ne vous empêche pas de retourner sans cesse vers ce centre de toute miséricorde, le cœur adorable de Jésus ». Dans les *Constitutions* de 1864, le fondateur consacre son Institut au Sacré-Cœur : « ...Je lui ai voué et consacré votre Institut ainsi que moi-même et tout ce que je possède... » (texte approuvé par Léon XIII le 24 janvier 1891).

Une autre attitude spirituelle lui tenait très à cœur et il essayait de l'inculquer à ses religieuses : l'abandon à la volonté de Dieu. Dans une de ses dernières lettres il leur écrit : « Je ne vous souhaite ni santé, ni maladie, ni joie, ni épreuve, je désire pour vous une seule chose : que la sainte volonté de Dieu s'accomplisse en vous » (cf. J. Jorissen, *op. cit.*, p. 325).

Constant a toujours exprimé le désir que ses congrégations aient comme spiritualité de base la spiritualité ignatienne, avec les *Exercices Spirituels* inscrits dans leur Règle, et que, toutes les fois que c'était possible, les religieuses soient dirigées par un jésuite, sans pour autant que ce soit exclusif. L'influence de saint Ignace était très évidente en lui, avec un accent spécial pour l'élection et pour le zèle apostolique. Son leitmotiv personnel : « Instruments de la Miséricorde de Dieu » a très probablement sa source dans le thème ignatien : « être des instruments dans la main de Dieu ».

Le thème de la miséricorde amène à la deuxième influence dominante dans sa vie : celle de saint François de Sales, qui l'attirait par sa confiance, sa douceur, sa charité et sa modération.

Enfin au centre de la spiritualité que le fondateur a voulu laisser à ses religieuses se trouve la conviction que chacune est appelée à être épouse du Christ, intimement unie à Lui, devenant une avec Lui. Tout le reste doit en découler : « Jésus doit avoir la première place dans votre vie ». D'où aussi la disponibilité pour s'abandonner entre les mains de Dieu afin de devenir l'« instrument » pour amener les autres à recevoir la Miséricorde du Père. Cet abandon doit finalement mener à la paix et à la joie.

Beaucoup d'études ont été écrites sur van Crombrugghe, la plupart inédites. Parmi celles qui ont été éditées : Anonyme, *Notice biographique : la vie et les œuvres de M. le Chanoine van Crombrugghe*, 1866. – C. Pieraerts, *Vie et Œuvres du Chanoine van Crombrugghe*, 1878 ; avec A. Desmet, *Vie et Œuvres du Chanoine Constant van Crombrugghe*, Bruxelles, 1937.

G.C. Garcia, *Ce que C.G. van Crombrugghe avait en vue en fondant la Congrégation des Joséphites*, dans *Inter Nos*, juillet-août 1979 ; *Constant Guillaume van Crombrugghe, 1789-1865. The response of a Christian and an Educator to and within the historical context of the 19th Century*, Thèse de doctorat, 2 vol., Louvain, 1980.

DIP, t.3, 1976, col. 1614-15 ; t. 4, 1977, col. 1354-56 ; t. 5, 1978, col. 953-54.

Adeline Asfour.

VAN DEN ABEELE (Charles), jésuite, 1691-1776. – Né le 3 mai 1691 à Bourbourg près de Gravelines (arr. de Dunkerque), Charles van den Abeele fit ses études au collège des Jésuites à Bergues-Saint-Winoc et entra au noviciat de la Compagnie à Malines le 25 septembre 1709. Après les années de formation il enseigna d'abord la philosophie à Anvers à ses jeunes confrères et ensuite la théologie au séminaire diocésain de Gand. A partir de 1739 il remplit durant 25 ans sans interruption des charges importantes dans

sa province flandro-belge : supérieur à Lierre et instructeur pour les Pères du troisième an de probation en 1739-40, préposé de la maison professe d'Anvers en 1740-42, 1745-48 et 1752-55, provincial en 1742-45, recteur au collège d'Anvers en 1748-52 et 1755-61, enfin recteur au collège de Gand en 1761-64. C'est à Gand qu'il passa ses dernières années, assombries en 1773 par la suppression de son ordre et l'expropriation du collège. Il y mourut le 24 avril 1776.

Homme d'enseignement et de gouvernement, il fut aussi auteur d'une impressionnante série d'ouvrages dont on trouve la liste dans Sommervogel (t. 1, col. 8-13, et Appendix, p. 1 ; t. 8, col. 1563 ; avec additions et rectifications dans l'article de Stracke). Dans cette carrière d'écrivain on peut distinguer trois périodes qui se caractérisent successivement par l'emploi de la langue et par le genre littéraire de ses ouvrages.

1. Dans la marge de son enseignement à Gand on peut signaler les *Theses theologicae*, publiées en 1728, 1732, 1736, 1738, et contenant l'énoncé des diverses propositions que deux séminaristes devaient présenter et défendre lors d'une séance solennelle sous la présidence de leur professeur. A cette catégorie d'ouvrages appartient aussi en quelque sorte l'écrit polémique *Specimina charitatis et doctrinae, quae continentur in quatuor libellis contra presbyteros regulares in Belgio sparsis*, publié à Cologne en 1738 sous le pseudonyme Godefridus Veramantius, où l'auteur, prenant position contre des assertions parues en 1734 et 1735, soutient que les fidèles ne sont pas obligés d'entendre la parole de Dieu dans leurs églises paroissiales.

2. C'est à Anvers, où il aura son domicile durant plus de 20 ans que débuta le travail de l'écrivain spirituel proprement dit par la publication de trois grands ouvrages : *Introduction à l'amour égal envers les trois Personnes divines* (1747, 259 p.), *La très-sainte Trinité, les délices de l'esprit chrétien* (1748, 280 p.), *La très-sainte Trinité, les délices du cœur chrétien*, (1749, 279 p.). Ce ne sont pas des traités dogmatiques sur le mystère de la Trinité, l'auteur n'ayant pas l'intention de « vous traîner par les épines de la théologie ». Par ses trois ouvrages, « constituant un traité complet, très substantiel, de la dévotion à la Très Sainte Trinité » (J. de Guibert), il veut, comme il l'explique lui-même, successivement rappeler le souvenir des trois Personnes et leur égalité dans l'unité de nature, animer l'intelligence à contempler les perfections de Dieu Un en Essence et Trine en Personnes, montrer comment un parfait amour de Dieu doit s'adresser également aux trois Personnes. Pour son exposé il puise abondamment à l'Écriture et aux Pères et Docteurs de l'Église, et parmi ceux-ci surtout à Augustin, Bernard et Thomas d'Aquin. Mais la composition, la présentation, l'ingéniosité sont très personnelles. D'après une formule qui lui est particulièrement chère et qui revient souvent sous sa plume, l'homme qui par amour s'attache et se conforme de plus en plus à Dieu au point de se déifier en quelque sorte, est appelé aussi à se « triniser » par l'union à la Sainte Trinité et à « triniser » ses affections et ses actions. « Je sais que la grammaire ne s'accommode pas de mes expressions, car triniser est un pur barbarisme » !

A ces trois ouvrages se rattache un quatrième, paru en 1751 et ne comptant que 100 pages : *L'esprit disposé dès le matin à être toute la journée dévot et tranquile*. Car si celui-ci, comme le titre le suggère, se range parmi les manuels remplis de conseils et de moyens pour sanctifier la journée et pour surmonter les « petites tricheries quotidiennes » (d'après la parole de François de Sales, auquel l'auteur se réfère en plusieurs endroits), il contient aussi non seulement des renvois à ses ouvrages antérieurs, mais encore de longues considérations pour assurer à la dévotion envers la Sainte Trinité une place privilégiée dans la vie du vrai chrétien.

Si méritoires et remarquables que fussent le choix et la présentation du mystère fondamental du christianisme en plein siècle des Lumières, à la suite de la conjoncture historique et de l'évolution du climat spirituel, le succès de ces ouvrages français fut de courte durée et ils restèrent en oubli durant plus de cent ans. Mais ils furent redécouverts dans le dernier quart du 19e siècle : en 1875 parut une réédition du premier ouvrage de 1747, avec quelques modifications de style et quelques retranchements (trad. allemande en 1879) et en 1883 et 1910 suivirent des rééditions du second et du quatrième ouvrage. Une traduction néerlandaise de ce dernier ouvrage aurait paru déjà en 1856 à Roulers, d'après un répertoire bibliographique.

3. Une brochure d'environ 20 pages, publiée au commencement de 1751, *Weder-liefde tot de minnende herten van Jesus ende Maria, op-gedragen voor een Nieuw-jaer aen alle geloovige*, fut le début d'une série de 24 opuscules néerlandais qui se succédèrent jusqu'en 1771, trop nombreux pour être énumérés et analysés ici séparément et d'étendue plutôt modeste (en général celle-ci variait de 36 à 96 pages). Parus, d'abord souvent de façon anonyme, à l'occasion du nouvel an et dédiés aux membres d'une sodalité ou d'une confrérie, ces opuscules furent fort appréciés, à en juger par les rééditions et par la continuation assidue de la série. Après un premier recueil en 1757, groupant cinq titres, tous les opuscules déjà parus furent rassemblés en 1764-1765, à une exception près, en trois volumes sous le titre : *Seventhien geestelyke werkjes tot betreffinge van de volmaekste liefde tot de H. Dryvuldigheit, tot Jesus-Christus, tot de H. Moeder Gods, tot den naesten, ende van de volmaekste hoop, en t'kloekste betrouwen ende andere deugden die best toeleiden tot blydschap en vrede des geests in t'leven, ende tot troost en rust in de dood* (« Dix-sept opuscules spirituels concernant le plus parfait amour envers la Sainte-Trinité, envers Jésus et Marie, envers le prochain, concernant aussi l'espérance parfaite et la confiance solide et d'autres vertus qui conduisent sûrement à la joie et la paix dans cette vie et à la consolation et au repos à l'heure de la mort »). Un quatrième volume vint s'y ajouter en 1771, groupant les six derniers opuscules de 1766-1771.

Selon l'intention de l'auteur ces opuscules sont en grande partie orientés vers le côté ascétique et pratique. Il veut nourrir la piété, réconforter et consoler ses lecteurs en face des épreuves et des faiblesses, montrer la nécessité de la prière et de la pratique des sacrements, stimuler la persévérance et la ferveur, ouvrir les yeux et les cœurs aux richesses de l'amour de Jésus et de Marie et de la dévotion envers la Trinité. Mais toujours aussi ces opuscules portent l'empreinte d'une doctrine saine et solide. On peut y retrouver même parfois des idées surprenantes pour l'époque : ainsi par exemple se rencontrent dans ses opuscules marials des expressions qui, d'après E. Druwé, contiennent en germe le principe fondamental de la mariologie du grand théologien allemand du 19e siècle, M.J. Scheeben, à savoir la « gottesbräutliche Mutterschaft » (maternité sponsale) ou « gottesmütterliche Brautschaft » (sponsalité maternelle).

Après la suppression de la Compagnie ces opuscules néerlandais ont partagé le sort des ouvrages français de l'auteur : l'oubli pendant de longues années suivi par une redécouverte vers la fin du 19e siècle, quand plusieurs furent réédités en néerlandais moderne entre 1890 et 1900, et même encore en 1944, avec en outre une traduction française de deux opuscules en 1890 et 1906.

F.-V. Goethals, *Histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique et dans les pays limitrophes*, Bruxelles, 1840, t. 1, p. 388-90. – *Petite Bibliothèque chrétienne*, Bruxelles, 1875, 1883, 1890, 1906, 1910. – Sommervogel, t. 1, col. 8-13, et Appendix, p. 1 ; t. 8, col. 1563 ; t. 12 (Rivière), col. 852-53. – F. de Potter, *Vlaamsche bibliographie*, Gand, 1893, p. 110. – D.A. Stracke, *Over Pater Carolus van den Abeele S.J. Bibliographische sprokkelingen*, OGE, t. 4, 1930, p. 358-72. – DTC, t. 1, 1930, col. 28. – A. Poncelet, *Nécrologe des jésuites de la province Flandro-Belge*, Wetteren, 1931, p. 193-94. – *Dictionnaire de biographie française*, t. 1, 1933, col. 99-100. – R. Hardeman, *Uit onze oude ascetische en mystieke letterkunde, Carolus Van den Abeele, S.J. (1691-1776)*, dans *Pastor Bonus*, t. 20, 1939, p. 179-85, et t. 21, 1940, p. 25-28. – M.J. Scheeben, *Systematische Mariologie* (trad. H.B. van Waes ; introd. E. Druwé), 2e éd., Anvers-Bruxelles, 1943, p. XXXIV. – C. Van den Abeele, *Het gebed een middel ter volharding. Gemoderniseerde uitgave door P.B. Bruin S.J.*, introd. R. Hardeman, Lierre, 1944. – *Antwerpen in de XVIIIde eeuw*, Anvers, 1952, p. 262. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 424-25, 581. – J. Smeyers, *De Nederlandse letterkunde in het Zuiden* (Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden, t. 6), Anvers-Amsterdam, 1975, p. 440-41. – A. Keersmaekers, *Carolus van den Abeele*, Kockelare, 1977, 16 p. – DS, t. 4, col. 1550.

Jos Andriessen.

VANDEN BOSCH (Vincent), missionnaire d'Afrique, 1872-1942. – Né à Tielt le 14 février 1872, Vincent Vanden Bosch commença tardivement ses études latines au petit séminaire de Roulers et les acheva à l'école apostolique de la Société des Missionnaires d'Afrique à Malines. Il fit ses études de philosophie au séminaire de la Société à Binson en France, entra au noviciat à Maison-Carrée (Algérie) en 1900 et fit ses études de théologie à Carthage (Tunisie). Il fut ordonné prêtre le 29 juin 1904 à Maison-Carrée.

Son état de santé ne lui permit pas de partir en mission. Il exerça son zèle apostolique en Belgique. Il se dépensa successivement dans les maisons de la Société à Fosses (1904), Autreppe (1905), Gits (1910), où il fut nommé supérieur, et Anvers (1918) où il fut quelques années supérieur et, ensuite, procureur-quêteur (1926). Il s'est dévoué à cette charge méritoire jusqu'à sa mort le 18 février 1942. Durant ces mêmes années il a travaillé avec une grande ardeur à ce qu'il appelait sa mission : implanter la dévotion au Cœur apostolique de Jésus. A cette fin il fit imprimer des milliers d'images et réaliser bon nombre de statues. Il rédigea et édita des livres où il expliqua cette dévotion.

Son frère Gustave Vanden Bosch (1870-1933), également missionnaire d'Afrique et Joseph Christiaens (1898-1989), de la même Société, l'ont beaucoup aidé à propager cette dévotion au Cœur apostolique de Jésus.

Voici ses ouvrages (édités à Anvers sauf indication contraire) : *Het Apostelhart van Jesus*, 1928, 148 p. – *Le Cœur Apostolique de Jésus*, 1928, 205 p. – *Chemin de Croix Apostolique*, 1929, 32 p. – *La dévotion au Cœur Apostolique de Jésus*, 1933, 130 p. – *Le Cœur Apostolique de Jésus, âme de l'Action Catholique*, Bruxelles, 1933 (trad. néerlandaise). – *Junimaand toegewijd aan 't Heilig Apostolisch Hart van Jesus*, 1937, 164 p. – *Litanie au Cœur Apostolique de Jésus* (trad. du précédent). – *Le Cœur Apostolique d'après St Jean*, resté ms.

Vanden Bosch a voulu propager la contemplation et la méditation du Cœur apostolique de Jésus, les traits saillants de son apostolat et les vertus apostoliques qu'il a pratiquées. Il désirait ainsi non seulement propager la vénération de cet amour, mais aussi exhorter ses lecteurs à imiter le divin Maître dans ses vertus apostoliques, surtout son amour pour Dieu et pour les âmes, son humilité et son esprit de sacrifice. Il présentait cette dévotion comme propre à tous ceux qui s'adonnent à l'apostolat. Le Cœur apostolique de Jésus devait être pour eux une lumière dans l'exercice de l'apostolat, un enseignement et un stimulant continuel. Cette dévotion était avant tout missionnaire : le Christ, disait-il, fut avant tout le missionnaire, le divin Apôtre qui prêcha la foi et se consacra à sa diffusion. Vanden Bosch présenta donc cette dévotion en premier lieu aux missionnaires, pour qui le Cœur apostolique devait être objet de vénération et modèle à imiter.

La dévotion au Cœur apostolique souligne en fait un aspect particulier de la dévotion plus générale au Sacré-Cœur. Elle veut faire remarquer que le Christ n'avait pas seulement un grand amour pour son Père et pour l'humanité, mais qu'Il désirait le communiquer. L'objet formel de la dévotion au Sacré-Cœur est l'amour de Jésus Christ, qui peut se manifester de diverses manières ; ici c'est sous l'aspect apostolique (amour de Jésus pour les âmes). La dévotion au Cœur apostolique de Jésus veut exhorter les hommes à imiter le Christ dans son œuvre apostolique.

Cependant, probablement parce que cet aspect spécifique ne semblait pas assez différencié de la dévotion générale au Sacré-Cœur, Vanden Bosch n'a jamais obtenu une approbation officielle de la dévotion au Cœur apostolique. Rome ne l'a certes jamais désapprouvée lors de ses demandes d'approbation. On louait son zèle et on encourageait sa ferveur pour répandre la « dévotion au Sacré-Cœur » mais sans aller plus loin. On remarquera d'ailleurs l'omission du terme « apostolique » dans ces lettres d'encouragement, ce qui semblait bien vouloir signifier l'inopportunité de cette dénomination nouvelle. Comme dans le cas de la dévotion au Cœur eucharistique (DS, t. 4, col. 1648-53), il semble que les autorités romaines aient voulu éviter que ne se multiplient les « Cœurs » du Christ sous tel ou tel aspect.

Archives des Missionnaires d'Afrique, Rome. – *Bulletin de l'Union du Clergé en faveur des Missions*, octobre 1923. – *Bulletin des Missions*, Abbaye Saint-André, Bruges, 1930, p. 1. – J. Van der Meersch, *Note sur la dévotion au Cœur apostolique de Jésus*, NRT, t. 57, 1930, p. 775-83. – J.-B. Lemius, *Le Cœur apostolique de Jésus et le vœu de l'univers catholique au Sacré-Cœur*, Toulouse, 1932, 91 p.

Jacques Casier.

VANDENBROUCKE (Jean, François), bénédictin, 1912-1971. – Né à Bruxelles le 20 mai 1912, Jean Vandenbroucke y fit ses études au collège épiscopal S. Boniface. Après deux années de formation univer-

sitaire à l'université catholique de Louvain, il entre à l'abbaye du Mont-César au mois d'octobre 1932. Il est reçu au noviciat sous le nom de François d'Assise. Il émet ses vœux solennels le 18 janvier 1937. Bachelier en philosophie de l'institut thomiste de l'université louvaniste, il entreprend ses années de théologie au *studium* théologique de son abbaye. Il sera ordonné prêtre le 26 juillet 1938. Il allait bientôt assumer des fonctions importantes auprès des jeunes moines en formation comme maître des novices ou préfet des clercs. Il est ainsi appelé à commenter régulièrement la Règle de saint Benoît et à exposer les fondements de la vie bénédictine. Dans deux de ses plus importants ouvrages : *Le moine dans l'Église du Christ* (Louvain, 1947) et *Moines, pourquoi ? Théologie critique du monachisme* (Gembloux, 1967), on retrouve l'essentiel de son enseignement. Confesseur de communautés religieuses et prédicateur de retraites, il doit assumer un rôle de direction spirituelle dont il confirmera l'utilité dans *Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui* (Paris, 1955).

Il fut aussi un collaborateur estimé des revues de son abbaye. S'intéressant tout particulièrement à la théologie et à la spiritualité médiévales, il publie de nombreuses recensions d'ouvrages ou d'articles dans le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* (édité depuis 1929 par son abbaye). En collaboration avec dom J. Leclercq et Louis Bouyer, il travaillera à l'édition de l'ouvrage devenu classique *La spiritualité du moyen âge* (Paris, 1961 ; trad. angl., ital.). Il se charge aussi d'introduire et d'annoter la traduction française du *Melos amoris* de Richard Rolle par les moniales de Wisques (Paris, 1971). Au DS il confie également une dizaine de contributions importantes sur des thèmes de la spiritualité médiévale.

Mais le mouvement liturgique l'attire aussi. De 1951 à 1967 il sera l'animateur des *Questions Liturgiques,* la revue fondée en 1910 par Dom Lambert Beauduin. Il y publie fréquemment des liminaires et des chroniques liturgiques dans une orientation théologique et pastorale bien au courant des mouvements de pensée de notre temps et des diverses tendances du réveil liturgique, lequel trouva son épanouissement dans la constitution liturgique de Vatican II. Il considéra comme un honneur mais aussi comme une tâche épuisante sa nomination de membre du conseil de liturgie post-conciliaire.

L'abbaye du Mont-César ayant été affiliée en juillet 1968 à la province flamande de la Congrégation de Subiaco, Dom Vandenbroucke obtint son transfert à l'abbaye Saint-Maurice de Clervaux (Grand Duché de Luxembourg). Son séjour n'y sera que de courte durée car il meurt prématurément le 18 août 1971.

Travailleur infatigable malgré sa faible santé, il avait un tempérament inquiet, toujours en recherche d'authenticité religieuse. Il a profondément pensé la vie monastique à la lumière de la tradition. Il en a recherché la spécificité. Pour lui le monachisme rend un témoignage remarquable à deux notes distinctives et essentielles de la véritable Église : sa sainteté et sa catholicité. Il s'est aussi efforcé d'harmoniser prière privée et prière liturgique en insistant sur leur complémentarité. Enfin, très attaché à la récitation de l'Office divin, il a également montré par un ouvrage fort apprécié *Les psaumes, le Christ et nous* (Louvain, 1955, 1965 ; trad. esp.) et divers articles, combien la prière des psaumes était école d'oraison.

Dans le DS, Dom Vandenbroucke a donné les art. ou parties d'art. suivants : *Contemplation* aux 14e-15e s. (t. 2, col. 1988-2013) ; *Démon* en Occident et Synthèse (t. 3, col. 212-38) ; *Direction spirituelle* en Occident, moyen âge (col. 1083-98) ; *Discernement des esprits,* moyen âge (col. 1254-67) ; *Dons du Saint-Esprit,* moyen âge (col. 1589-1602) ; *Écriture sainte et spiritualité,* 13e-15e s. (t. 4, col. 195-209) ; *Esprit Saint,* dans la liturgie (col. 1285-96) ; *Fous pour le Christ* en Occident (t. 5, col. 761-70) ; *Henri de Langenstein* (t. 7, col. 215-19).

Voir les notices nécrologiques dans *Questions Liturgiques* (t. 52, 1971, p. 175-76) et, par G. Michiels, dans *Studia Monastica* (t. 15, 1973, p. 119-27, avec bibliogr. des écrits).

Guibert Michiels.

VAN DEN PRIEELE (Gilles, puis Dominique), dominicain, † 1579. Voir Topiarius, DS, t. 15, col. 1042-44.

VANDENPUTTE (Marie-Marthe de Jésus-Crucifié), sœur missionnaire de la Croix et de la Passion, 1891-1967. – Née en Belgique en 1891, Marie-Marthe de Jésus-Crucifié est la co-fondatrice, avec le passioniste Valentin de l'Immaculée-Conception Elshocht (DIP, t. 3, 1976, col. 1123-24), de la congrégation des Sœurs Missionnaires de la Croix et de la Passion, congrégation conçue comme devant aider les missions des Passionistes belges au Congo, aujourd'hui le Zaïre. Cf. DIP, t. 5, 1978, col. 1623-24.

Elle fut particulièrement attirée par la Passion de Jésus et reçut la grâce d'y participer par ses peines intérieures, et aussi d'en être marquée par les signes extérieurs (couronne d'épines, plaies des mains et du côté). Seul son directeur spirituel put voir les plaies des mains. Marie-Marthe a laissé de nombreuses lettres et des diaires rédigés pour ses directeurs. Ces écrits laissent paraître une expérience particulière de la Passion de Jésus vécue dans l'amour de gratitude et de louange envers le Sauveur, dans la réparation pour les péchés, l'intercession pour le salut des hommes et pour le travail d'évangélisation de l'Église.

Daniela Merlo, *M. Maria Marta Vandenputte, fondatrice...,* dans *Come hanno testimoniato,* San Gabriele, 1980, p. 329-55. – Y. van Velsen, *M. Marie-Marthe de Jésus Crucifié, passioniste,* Marquin, 1984.

Francesco Giorgini.

VAN DEN STEEN (Cornelis), jésuite, 1567-1637. Voir Lapide (*Cornelius a*), DS, t. 9, col. 253-55.

VAN DER LINDEN (Josse), oratorien, † 1684. – Nous sommes renseignés sur la vie de Josse Van der Linden par l'historiographe de l'Oratoire en Belgique Pierre de Swert ou Swertius.

Né à Bruxelles, licencié en théologie de l'université de Louvain, Van der Linden entre en 1631 dans la congrégation de l'Oratoire en la maison de Bruxelles ouverte en 1626 par Fr. Bourgoing. L'archevêque de Malines, J. Boonen, le nomme professeur de théologie au grand séminaire et lui confère diverses charges et dignités : chanoine de la cathédrale Saint-Rombaut, censeur des livres, membre du conseil de l'archevêque, archiprêtre de la ville de Bruxelles. Dans sa congrégation il est élu d'abord assistant puis, en 1656, supérieur de la province de Flandres.

Appartenant au courant janséniste, Van der Linden en fut un propagandiste zélé mais prudent, ce qui explique peut-être en partie les faveurs reçues de Boonen, mais sûrement l'hostilité dont il fut l'objet.

En 1653 l'internonce du Pape à Bruxelles dénonce ses activités et son influence néfaste ; il demande et obtient sa démission (Swertius, p. 80). En 1658, sous le successeur de Boonen, Van der Linden fait l'objet d'une dénonciation qui l'attaque dans sa moralité d'homme et de prêtre (p. 88-95) ; les autorités, sans attendre les résultats de l'enquête ouverte, jugèrent bon de le décharger de ses fonctions de censeur des livres et d'archiprêtre. Le procès se termina en 1660 avec la reconnaissance de son innocence. Swertius publie en appendice un certain nombre de documents se rapportant à cette crise (Monumenta 27-46, 1658-1659), ainsi que deux lettres adressées en 1665 à Van der Linden (Mon. 58-59).

Les vingt-cinq dernières années de Van der Linden furent plus calmes. Il mourut à Bruxelles le 22 janvier 1684. Il a peu publié, étant surtout un homme d'action. Swertius dit qu'il fit publier un sermon prononcé devant les Dames de Berlaymont (« De perpetua adoratione Salvatoris, in qua vivere debet homo christianus »), qu'il laissa manuscrit un commentaire des Psaumes, qu'enfin il prononça et publia l'oraison funèbre de Jean de Wachtendonck, archevêque de Malines (Bruxelles, 1668).

Son principal ouvrage est *L'Homme de douleurs ou Jésus Christ souffrant et mourant continuellement pour les hommes...* Par un Prestre de l'Oratoire (Bruxelles, 1649) ; cet anonyme reparaît chez le même éditeur en 1658 : seule la page de titre diffère ; le texte est la même impression qu'en 1649. L'ouvrage fut traduit en néerlandais (Louvain, 1673).

Après une épître à Boonen, de style baroque et d'assez plate adulation, l'ouvrage s'organise en deux parties, la première sur les souffrances du Verbe éternel, la seconde sur celles de Jésus en sa vie mortelle. Ainsi le chapitre 1er s'intitule-t-il : « Le conseil et la volonté éternelle de Jésus sur sa mort et sur ses souffrances ». Dans la première partie, l'idée à partir de laquelle Van der Linden énumère et développe toutes les souffrances du Verbe est la suivante : il y a une opposition infranchissable entre la sainteté de Dieu et la créature (cf. ch. 7). Le Verbe doit « vaincre la sainteté de Dieu » (ch. 8). Quant à sa vie humaine, elle n'a été que souffrance, dès avant son incarnation et sa naissance. Ce dolorisme, que rien ne vient équilibrer, est aujourd'hui déconcertant, voire insoutenable aux deux sens du mot. Cependant, à côté de ce travers, perce quelque chose de la grande spiritualité bérullienne.

P. de Swert, *Chronicon congr. Oratorii Domini Jesu per provinciam archi-episcopatus Mechliniensis*, Lille, 1740, p. 44, 80, 83, 88-95, 133. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 26, 1936-38, col. 358-60. – Voir aussi les histoires du jansénisme et celles des archevêques et de l'Église de Malines, comme P. Claessens.

André Derville.

VAN DER MAUDE (Vander Maude ; Liévin, Livinus Ammonius ; de Harena, de Arena, Van den Sande), chartreux, 1485-1556. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Liévin est né à Gand le 3 ou le 13 avril 1485 ; il entra à la chartreuse de Bois-Saint-Martin le 18 août 1506 et y fit profession en 1507. Son frère Jean entra à la chartreuse de La Chapelle à laquelle leur père Jacques, qui devint chanoine de Saint-Augustin après la mort de sa femme, avait fait don d'une bonne collection de livres.

Liévin fut nommé procureur à Bois-Saint-Martin en 1529. Il avait une relation cordiale avec son prieur, Michel Diericx, qui fut aussi visiteur provincial, jusqu'à sa mort en hiver 1530. Liévin jouit d'une grande liberté pour poursuivre ses études humanistes, pour lesquelles le flamand Guillaume Bibaut († juillet 1535 ; DS, t. 1, col. 1588-89), prieur de la Grande Chartreuse, avait beaucoup de sympathie. Liévin n'apprit que le latin à l'école et, plus tard, il critiqua l'insuffisance de ses maîtres ; il étudia assidûment le grec à la chartreuse et s'enthousiasma pour la littérature classique. Les lettres qu'on possède de lui, dont 86 datent de son séjour à Bois-Saint-Martin (1518-1533), révèlent sa poursuite passionnée des études classiques. En 1520, Liévin copia les quatre évangiles en grec pour la bibliothèque de la chartreuse et une de ses quatre transcriptions du psautier grec « cum canticis » est conservée à la bibliothèque de Dresde sous la rubrique A. 304.

En 1522, Liévin semble avoir tellement fatigué ses yeux par ses études continuelles qu'il avait presque perdu l'œil gauche. Sa correspondance (conservée dans le ms 599 de la B.M. de Besançon, 569 pages in-4° + index) contient 167 lettres en grec et en latin, adressées à 90 personnes différentes : prêtres, religieux, officiers civils, qui, d'une manière ou d'une autre, étaient liées par la propagation de l'humanisme au moment où le protestantisme commençait à pénétrer dans les Pays-Bas. Seize autres lettres sont conservées ailleurs.

Parmi les lettres de Maude on en trouve 6 adressées à Adrichianus, doyen de Saint-Pancrace à Leyden, 3 à la chartreuse de La Chapelle, à son frère Jean qui adopta les doctrines luthériennes et passa de longues années dans une prison monastique, comme le révèle la visite de 1541 ; Liévin coupa tout contact avec lui à partir de janvier 1531. Trois lettres étaient adressées à Maximilien de Bourgogne, 6 à Érasme, 1 à Florent, prieur de la chartreuse de Louvain, 1 (20 mars 1541) à Gérard Kalckbrenner, prieur de la chartreuse de Cologne, pour le remercier de lui avoir offert quelques livres, bien qu'il ne soit pas satisfait de l'édition de Cologne des œuvres de Denis le Chartreux pour contrer la Réforme, pensant que les Pères de l'Église offraient une réponse bien plus adéquate ; 1 autre lettre (12 mars 1547) était adressée à Jean Vollon, prieur de la Grande Chartreuse.

A Bois-Saint-Martin, le nouveau prieur nommé en 1531 prit une attitude opposée aux humanistes, les jugeant des hérétiques virtuels. Heureusement, en 1533, Liévin obtint son transfert à la chartreuse de Gand, où il fit une deuxième profession. Il semble avoir occupé la charge de procureur pendant un certain temps. En août 1533 il y reçut la visite de l'humaniste Nicolas Olahus qui avait accompagné la reine Marie de Hongrie à Gand. La mort du général des chartreux, Bibaut, amena cependant un retour en arrière définitif pour les humanistes de l'Ordre ; déjà en 1526 le chapitre général avait officiellement demandé l'avis de Noël Béda, professeur à la Sorbonne, sur la valeur de l'œuvre d'Érasme.

Dans la 87e lettre du ms de Besançon (p. 276-81), Liévin se lamentait auprès d'Érasme de la mort du prieur Diericx, disant qu'elle avait eu un effet catastrophique pour la paix de son esprit et qu'elle avait mis fin à ses jours heureux d'étude et d'entretiens philologiques : « Sed heu miser in hasce compedes imprudens inieci pedes prius etiam quam vel mihi notus essem, vel scirem quid esset monachismus ».

Liévin avait longtemps essayé de cultiver l'amitié d'Érasme, l'ayant prié, déjà le 4 juillet 1524, de lui procurer une édition grecque de Jean Chrysostome, car on trouvait alors très peu de textes grecs des premiers Pères. Il s'est

enthousiasmé pour l'*Enchiridion militis christiani* d'Érasme et défendait ses points de vue, bien qu'il fût un critique sévère du monachisme contemporain. Dans la 76e lettre (15 juillet 1529), Liévin pressait Érasme de s'installer à Gand, où il lui assurait qu'il serait reçu chaleureusement par les autorités. Il l'assurait aussi que les moines, à Gand, avaient abandonné leurs pratiques superstitieuses et vivaient selon la vraie piété, l'Évangile étant enseigné dans toute sa pureté ; Érasme pourrait habiter dans la maison de campagne d'Omer Edingus, conseiller des Flandres. Érasme déclina l'offre ; on ne connaît que deux de ses réponses (Bâle, 2 octobre 1528 ; Fribourg-en-Brisgau, 13 avril 1531).

Érasme, en relation avec plusieurs chartreuses et ayant beaucoup de respect pour leurs religieux, les pressait de revenir à une piété plus authentique, plus christocentrique, basée sur les Écritures, la religion étant une affaire de cœur et non de cérémonies extérieures. Sur ce point Liévin pensait que les longs offices le privaient de beaucoup de temps qu'il aurait pu consacrer à ses études d'humaniste. Mais il semble avoir été moins conscient qu'Érasme de la crise qui menaçait l'Église et souvent il considérait ses confrères comme de pieux barbares.

En 1537 et 1538 le chapitre général des Chartreux interdit la lecture des ouvrages d'Érasme ; en 1540 ou 1541, Liévin fut envoyé à la chartreuse de Monnikhusen, près d'Arnhem. Il n'y trouva pas de livres pour poursuivre ses études, et les moines y étaient incultes. De plus, la région était soumise à des guerres continuelles. Dans une lettre du 19 mars 1542, adressée au chanoine Cornelius Trajectinus, il se rappelle les copies qu'il avait faites de tant de textes, alors que maintenant il n'avait plus que trois livres et quelques volumes de petit format, et n'avait plus aucun contact avec des savants. Ceci ne l'empêcha pas de compiler là son petit traité *De Filio minore natu*, qui garde la marque de ses goûts et où il dit avoir reçu la visite du Dr. Johannes Reidanus.

D'après la lettre 89e, du 20 mars 1542 (ms de Besançon, p. 305-09), il projetait un autre traité *De praestanda in rebus adversis fortitudine*, mais il a dû être transféré à la chartreuse de Scheut peu après ; il y habitait déjà le 13 avril 1542. Ses plaintes continuelles ont probablement produit leur effet, car il prétendait qu'à Monnikhusen il était affligé par les maladies les plus variées !

Le chapitre général de 1542 ayant interdit l'étude du grec et de l'hébreu, Liévin réagit dans une lettre de 40 pages (21 décembre 1542) pour défendre ces langues auprès du prieur de Louvain. A Scheut il compila sa brève notice biographique de Guillaume Bibaut et commença un *De institutione Novitiorum*, travail qui ne put être achevé (cf. Morotius, p. 123). Il publia aussi le *De filio minore natu* pendant son séjour à Scheut. Le 20 février 1544, Liévin demanda la permission de retourner à la chartreuse de Gand, ce qui lui fut accordé. Là, il reprit ses études d'humaniste. Écrivant à Jean Vlesius le 20 juillet 1544, il rejeta clairement le luthéranisme. En 1544, il devint vicaire de la chartreuse de Gand ; il y mourut le 19 mars 1556.

2. Œuvres. – 1° *Imprimées* : *Divi Joannis Chrysostomi sermo de providentia Dei et fato*, Anvers, M. Hilenius, sd (vers 1527, petit in-8°). – *Tractatus in Parabolam Servatoris nostri de Filio minore natu, apud Lucam XV. capite, ad Resipiscentiam omnes invitans*, Louvain, Rutgerus Rescius, 1542, in-12° ; ce volume est le plus spirituel et le plus touchant des écrits de Liévin. – *Vita Bibautii*, découverte à la Bibliothèque Royale de Bruxelles (ms 5136-5137) et éd. par A. Roersch, *La 'Vita Bibautii'* (1942). – Lettre en latin de 1551 à Adrien du Hecquet (dans sa *Scaena rerum multarum inversa*, Anvers, J. Bellère, f. 88v-89v). – 14 lettres à Olahus (éd. par A. Ipolyi, *N. Olah Codex Epistolaris*).

2° *Manuscrits conservés*. – Besançon, B.M. ms 599 : correspondance. – *Consolatio Laevini Ammonii*, écrit pour Ghisbert Rutenbuch, chartreux d'Utrecht, à l'occasion de la mort de Pierre Zas, prieur d'Utrecht (Bibliothèque Royale de Bruxelles, ms 7046, II, f. 53v-54v).

Th. Petreius, *Bibliotheca Cartusiana*, Cologne, 1609, p. 232-33. – C.I. Morotius, *Theatrum Chronologicum Sacri Cartusiensis Ordinis*, Turin, 1681, p. 123, 327. – J.N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 15, 1769, p. 16-17.

F.V. Goethals, *Histoire des lettres en Belgique*, Bruxelles, 1840-41, p. 95-97 ; *Bulletin du bibliophile belge*, t. 18, Bruxelles, 1862, p. 267. – A. Ipolyi (éd.), *N. Olah Codex Epistolaris*, dans *Monumenta Hungariae historica, diplomataria*, t. 25, Budapest, 1875, p. 395, 396, 398, 408, 414, 427, 455, 477, 491, 511, 512 (14 lettres de Liévin, 3 lettres d'Olahus à Liévin). – A. Roersch, *Correspondance inédite du Chartreux Laevinus Ammonius*, dans *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Gand*, t. 9, 1901, p. 2-28 (tiré à part). – Förstemann et O. Günther, *Briefe an Erasmus*, Leipzig, 1904, p. 296. – P.S. Allen (éd.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, Oxford, 1906-1958 : t. 5 (1924), p. 487-91 ; t. 6 (1926), p. 302-06, 427-31 ; t. 7 (1928), p. 142, 198-201, 424-29, 514-16 ; t. 8 (1934), p. 1-11, 42, 236-41, 327-30. – K.L. Enthoven, *Briefe an Desiderius Erasmus*, Strasbourg, 1906, p. 100-03.

A. Roersch, *L'humanisme belge à l'époque de la Renaissance*, Bruxelles, 1910, p. 57-68. – L. Reypens, *De feesten te Gent in 1498 en 1500. Verhaal van een ooggetuige*, dans *Volkskunde*, t. 24, 1913, p. 87-91, 135-41, 185-92 (description de fêtes populaires par Liévin, en latin, trad. en flamand). – J. Misson, *Libanios et Livinus Ammonius*, dans *Le Musée Belge, revue de philologie classique*, Louvain, janvier 1920, 19e-24e années, p. 21-23. – J. van den Gheyn, *Catalogue de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, n. 1972 : ms 5136-5137 (*Vita Bibautii* préface à *Sermones Bibautii*).

H. de Vocht, *Literae ad Fr. Craneveldium*, Louvain, 1928, p. 705-06. – Arnold Beeltsens et Jean Ammonius, *Chronique de la Chartreuse de la Chapelle à Hérinnes-lez-Enghien*, éd. É. Lamalle, Louvain, 1932. – P. Bergmans, *Maude (Liévin Vander)*, dans *Biographie Nationale* (de Belgique), t. 14, col. 84-86. – A. Roersch, *La « Vita Bibautii » de Laevinius Ammonius*, RHE, t. 38, 1942, p. 152-55. – H.J.J. Scholtens, *De Litteraire Nalatenschap van de Kartuizers in Nederlanden*, OGE, t. 25, 1951, p. 27-28. – P.N.M. Bot, *Postillen over Kerk en Maatschappij in de 15 en 16 eeuw*, Nimègue, 1964, p. 326-43. – A.E. Pil, *Vijf vrieven van Levinus Ammonius, Kartuizer, aan Johannes de Molendino, Kanunnik te Doornik (1522-1529)*, dans *Horae Tornacenses*, Tournai, 1971, p. 151-76.

Jan de Grauwe, *Histoire de la chartreuse du Val-Royal à Gand et de la chartreuse du Bois-Saint-Martin à Lierde-Saint-Martin*, dans *Analecta Cartusiana*, t. 18, 1974, p. 50-51 ; *Prosopographia Cartusiana Belgica (1314-1796)*, *ibidem*, t. 28, 1976, p. 238, n. 2023. – A. Gruys, *Cartusiana* 1, Paris, 1976, p. 40. – A.E. Pil, *Humanistica Cartusiana. Levinus Ammonius als vertaler van Chrysostomus sermonen « De Providentia et Fato »*, dans *Sacris Erudiri*, t. 26, 1983 (= Album Amicorum Nicolas Huyghebaert O.S.B.), p. 275-310. – Jan de Grauwe, *Historia Cartusiana Belgica*, dans *Analecta Cartusiana*, t. 51, 1985, p. 18, 86, 92, 136, 137.

James Hogg.

VAN DER MEER DE WALCHEREN (Pierre), bénédictin, 1880-1970. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Influence et personnalité.*

1. Vie. – Pierre Van der Meer de Walcheren naquit à Utrecht (Pays-Bas) le 10 septembre 1880, dans un milieu protestant libéral (arminien) ; son père était négociant en vin. A l'université, étudiant les lettres classiques, il s'ouvrit au socialisme, alors en vogue dans un cercle restreint d'artistes d'Amsterdam. Il suivit les cours de Frank van der Goes (« Les théories les plus arides sur Marx ») et fonda avec David Wijnkoop une association d'étudiants marxistes.

Il était aussi végétarien, contre l'alcool et le tabac. Dans son perpétuel besoin de militer dans l'avant-garde sociale et culturelle, il passa quelques mois, au printemps 1901, dans un logis populaire de Rotterdam parmi les dockers et les prostituées, puis dans le Borinage, à l'exemple de Vincent van Gogh. Entre-temps, il avait rencontré Christine Verbrugghe, jeune peintre flamande amie de sa sœur Marie. Van der Meer tint cette rencontre pour l'événement décisif de sa vie. En février 1901, ils s'éprenaient l'un de l'autre et le 18 juin se mariaient à Bruxelles. Christine, socialiste et féministe avant la lettre, témoignera qu'ils ne se mariaient que « pour contenter nos vieux ».

Au retour d'un voyage en Italie, Pierre, demeurant à Uccle, près de Bruxelles, fut profondément atteint par la maladie et la mort de sa mère très aimée. Alors lui revinrent à l'esprit les derniers mots du *Dies irae* : « Pie Jesu Domine, dona eis requiem » ; il se rendit compte que sa prière n'était pas celle d'un agnostique, mais qu'elle s'adressait à un « Seigneur ».

La dernière phase de son cheminement vers le catholicisme coïncide avec l'installation de sa famille à Paris, en septembre 1909. Pierre fit la connaissance de Léon Bloy, de son message apocalyptique auquel se joignaient un anti-antisémitisme virulent et une aversion violente pour tout ce qui ressemblait à la démocratie. Pierre et son fils Pierre-Léon se firent baptiser à la paroisse Saint-Médard, le 24 février 1911 ; Bloy était leur parrain. En même temps, Christine ayant retrouvé la foi de son enfance, elle et Pierre se donnèrent le sacrement de mariage. Après sa conversion, Van der Meer fit connaître Bloy aux Pays-Bas par un article paru dans le périodique *Van Onzen Tijd.*

Durant la première guerre mondiale Van der Meer gagna sa vie comme correspondant de guerre du journal catholique *De Maasbode.* En novembre 1917 mourait Léon Bloy ; le mois suivant, ce fut leur garçon de trois ans, Jeannot-François. Le ménage Van der Meer regagna alors les Pays-Bas avec leurs deux enfants restants, Pierre-Léon et Anne-Marie. Ils demeurèrent d'abord quelque temps à Oosterhout, près de l'abbaye bénédictine, puis s'installèrent à Helmond, siège de l'hebdomadaire progressiste *De Nieuwe Eeuw* dont Pierre devint rédacteur pour les Lettres et les Arts (1921-1924). Dans le domaine des arts, il avait fait connaissance à Paris de P. Picasso, de G. Rouault, d'A. Honegger et de J. Cocteau, ce qui lui permit d'apporter une note cosmopolite au provincialisme néerlandais. En même temps, il éveillait bien des « jeunes catholiques » à de nouveaux horizons. Il faut noter que Van der Meer ne fut jamais le chef de file d'un groupe déterminé, mais plutôt un guide dont les articles suscitèrent bien des initiatives. Il mérita ainsi aux Pays-Bas une estime générale qui a duré jusqu'à sa mort.

En 1931, sa fille Anne-Marie quitta la France et entra à l'abbaye Notre-Dame des Bénédictines d'Oosterhout. Deux ans plus tard, le 1er février 1933 son fils Pierre-Léon, devenu moine et prêtre à l'abbaye Saint-Paul, mourait d'une grippe infectieuse à trente ans à peine. Cette épreuve amena Pierre et Christine, ses parents, à une décision que Pierre jugea ensuite « téméraire » : prendre la place de leur fils mort dans la vie monastique et, pour cela, sacrifier leur bonheur conjugal.

De plusieurs côtés, des amis le leur avaient déconseillé nettement. Plusieurs auteurs ont écrit que cette tentative de vie monastique fut interrompue parce que Christine « dépérissait » et que Pierre ne voulut pas que la vie de sa femme soit sacrifiée pour qu'il puisse, lui, mener la vie monastique. Cette idée, généralement reçue, est erronée, mais Pierre lui-même l'a quelque peu suggérée dans son ouvrage *Dieu et les hommes.* L'examen des écrits manuscrits révèle que Christine manquait à Pierre au moins autant ; celui-ci écrit : « Et pourtant, au fond de moi-même, je ne suis pas le moine, mais l'homme qui aime Christine ». La biographie publiée par A. Helman donne sur ce point la version qui s'approche plus sûrement de la réalité. En tout cas, après un an et demi cette expérience prit fin ; c'est pourtant celle qui a le plus impressionné le grand public.

Quand la deuxième guerre mondiale éclata, Van der Meer et sa femme retournèrent aux Pays-Bas (novembre 1939) et s'établirent à Bilthoven, joli village de la province d'Utrecht, non sans avoir fait un quatrième pèlerinage à La Salette, à « Notre Dame des Menaces », qui selon la croyance de L. Bloy devait mettre à exécution les menaces de catastrophe faites au 19e siècle. Vis-à-vis des désastres de l'époque, Van der Meer était convaincu – ce n'était pas la première fois – de vivre un tournant de l'histoire. Du point de vue de la politique concrète, il était tout à fait dérouté, à supposer qu'il ait jamais eu une conception arrêtée. Il voit l'Église dépasser les péripéties de l'histoire, ou plutôt passer au travers d'elles ; il note à propos d'un discours d'A. Hitler en juin 1940 : « Je n'y trouve rien à redire et suis pleinement d'accord avec les idées et les principes qu'il y expose ». Au sujet des Pays-Bas écrasés : « Il est terrible de voir combien la mentalité du démo-libéralisme est ancrée dans les esprits, combien les hommes sont stupides et indolents... Je me sens attiré par le Front National. Pour le reste il faut attendre. Mais jamais plus la pagaille d'antan. Jamais » (cité par Helman). Ce Front National, l'ancien « Front Noir », était l'organisation fasciste et antisémite du catholique Arnold Meijer, avec laquelle l'ancien anarchiste socialiste qu'avait été Van der Meer était devenu d'accord ; il ne devint cependant pas membre de ce parti. Toujours est-il qu'on peut penser que Van der Meer, figure de père spirituel des jeunes catholiques, aurait pu leur donner un autre exemple. Mais il lui manquait d'avoir une vision et une analyse politiques sérieuses, comme tant d'autres à l'époque. Ainsi faillit-il à un moment décisif.

Pourtant, dans les années d'après-guerre, sa popularité ne cesse d'augmenter. En 1950, lors de son 70e anniversaire, la Flandre, où son influence est peut-être plus grande que dans son pays natal, lui rend hommage. Des projets pour un voyage en Amérique du Sud ne se réalisent pas, car la santé de sa femme Christine faiblit. Elle meurt le lendemain de Noël 1953.

Devenu seul, Van der Meer désira de nouveau devenir moine. Il se présenta en janvier 1954 à l'abbaye Saint-Paul d'Oosterhout, demandant d'y être accueilli comme hôte permanent. On lui proposa d'entrer comme oblat régulier, forme de vie monastique sans les vœux. Pierre accepta et reçut, le 1er février 1954, l'habit des oblats. Bientôt on l'accepta au

noviciat et, après quelques études théologiques, il se prépara au sacerdoce. Des objections furent élevées par l'abbaye de Solesmes, mais J. Baeten, évêque de Breda, intervint en sa faveur et il fut ordonné prêtre le 22 décembre 1956.

La vieillesse n'avait pas dompté le lion. Il restait alerte et suivait les évolutions du monde, de l'Église et de son Ordre. Quand des lettres de P. Teilhard de Chardin lui tombèrent sous la main, il fut ravi. Il salua Vatican II avec une fougue juvénile. Dans les discussions entre Bénédictins, il opta pour la formation d'une congrégation néerlandaise indépendante de Solesmes. Il soutint constamment les idées de réforme les plus radicales, jusqu'à considérer comme dépassée la vie monastique dans sa forme existante. La décision de sa fille de se faire exclaustrer (1968) et d'habiter seule fut non seulement approuvée par son père, mais encore encouragée. Quand, après Vatican II, Jacques Maritain choisit de tenir des positions plus conservatrices et qu'il défendit *Humanae vitae* (1968), leur amitié se rompit. Van der Meer mourut le 16 décembre 1970. On déposa sa plume dans son cercueil.

2. Œuvres. – Van der Meer a publié 28 livres, dont 5 avant son baptême (1911) ; parmi eux des romans devenus illisibles. De plus, il a écrit quelque 800 articles de journal, surtout des critiques d'art. Si un adjectif peut caractériser le meilleur de cette œuvre, c'est celui d'autobiographique. Le narrateur utilisant la première personne, plus ou moins implicitement présent dans les critiques et les essais, prend directement la parole dans les *Journaux,* même si dans les premiers de ceux-ci c'est sous le pseudonyme de Mathias (son nom de baptême). Dans les romans aussi, bien des traits se rapportent à la vie tumultueuse de leur auteur et de ses compagnons.

Avant de commencer la publication de ses *Journaux,* Van der Meer fit l'essai d'une forme intermédiaire dans la relation de son voyage en Italie et de ses suites (*De l'Italie,* 1911). Il avait été ébloui par Pise, Florence, Sienne, Venise, Assise et Rome. Surtout l'avaient impressionné la vie de François d'Assise et son union avec la nature. A Rome il assista à une messe pontificale dont la liturgie le bouleversa ; ses notes de voyage en témoignent.

L'entrée dans l'Église catholique marque le passage au genre autobiographique au sens strict du mot. En 1913 paraît *Mon Journal,* où il retrace en détail le cheminement qui l'a mené à l'Église : l'art religieux de France et d'Italie, la mort de sa mère, l'expérience du culte liturgique, enfin la rencontre de L. Bloy sont les facteurs décisifs. De plus, l'ouvrage manifeste combien sa femme a parcouru le même chemin spirituel. La démarche fut commune. Ce livre a connu beaucoup de réimpressions et a été traduit en français (Paris, 1917, avec une préface passionnée de Bloy), allemand, italien, espagnol et portugais.

Le Paradis blanc (1929), sur saint Bruno et les Chartreux, s'enracine dans un séjour d'une semaine à la chartreuse de la Valsainte en Suisse ; il a connu grand succès ; certaines éditions sont ornées des dessins à la plume d'Otto van Rees. L'ouvrage, une de ses œuvres qui se lisent le mieux, présente cependant l'isolement pour l'amour de Dieu d'une manière par trop abrupte et sans nuances pour ne pas appeler des réserves.

A partir de 1940 Van der Meer fait paraître les volumes 2-4 de son Journal ; on y voit son évolution spirituelle de 1911 à 1954. Le style reste constant dans toute la série : ce sont des réflexions très émotives et subjectives sur les événements de la vie de Pierre et de Christine où interfèrent des vues intéressantes sur les milieux non conformistes que Van der Meer fréquente. Il peint ainsi l'entourage de Léon Bloy (dont peu à peu il se distancie), le milieu des Bénédictins d'Oosterhout (avant, pendant et après sa première entrée en cette abbaye), les péripéties des « jeunes catholiques » dans les années vingt, ses expériences dans le monde de la presse pendant les deux périodes où il fut directeur des éditions Desclée de Brouwer. Les volumes 5-6 (1954-1964) montrent les développements de son existence dans le milieu monastique d'Oosterhout après sa seconde entrée, sans que diminue son intérêt pour les nouveaux courants dans l'art, la société, l'Église et son Ordre.

Tout est Amour (1961), encore autobiographique, décrit les quatre rencontres cruciales de son existence : Léon Bloy lui montrant la foi, Jacques et Raïssa Maritain, comme lui des convertis du cercle de Bloy, enfin et surtout sa femme Christine, « car par elle j'ai appris à aimer ». Ce livre est, au moins aux Pays-Bas, le plus réédité et apprécié.

Le talent de Van der Meer apparaît dans le genre autobiographique. Ni dans sa jeunesse ni dans sa vieillesse il ne parvint à écrire un roman acceptable. Il n'était pas non plus fait pour la théologie, comme le montrent ses notes sur le renouveau de l'Église et du christianisme, publiées un an avant sa mort sous le titre *Fais l'univers nouveau* (1969).

3. Influence et personnalité. – L'influence de Van der Meer a été très large et durable, en particulier aux Pays-Bas et en Belgique, mais aussi en Europe méridionale et dans l'Amérique latine. L'histoire de sa conversion surtout, dont le romantisme frappait l'imagination, fut très lue, mais également ses *Journaux,* avec l'étonnant épisode de ce couple se séparant pour entrer dans la vie monastique et y chercher en vain le bonheur. Le style personnel et emporté plaisait aussi. L'historien dira dans quelle mesure on peut retrouver dans ces livres les échos des combats culturels et spirituels de l'époque. Quoi qu'il en soit, les textes autobiographiques de Van der Meer restèrent très lus jsuqu'à sa mort. Puis l'intérêt disparaît brusquement et qui les lit aujourd'hui ne peut que constater combien ils datent.

Cependant il est incontestable que cette œuvre autobiographique a son éminente signification et qu'aux Pays-Bas, dans le développement de la culture catholique, l'œuvre critique (parue dans les périodiques *De Nieuwe Eeuw* et *Opgang*) a ouvert de nouvelles voies dans les années vingt. Aucune tribune n'existait alors où la génération nouvelle pût s'exprimer. Van der Meer avec sa culture cosmopolite – surtout française – personnifia l'esprit de renouveau catholique. Il apportait les idées de Bloy : son catholicisme absolu, son aversion de la démocratie et du suffrage universel (« la folie suprême de l'humanité »), opinion qu'il partagea jusqu'à ses derniers jours. Il ne faut pas oublier de mentionner ici l'influence qu'ont pu exercer les multiples conférences qu'il donna aux Pays-Bas et en Belgique, et les heures innombrables qu'il a passées au parloir de son abbaye avec des visiteurs venus des quatre coins du monde. Bien que ces entretiens l'épuisaient, il estimait qu'il était de son devoir pastoral de recevoir ceux qui le demandaient.

Il est impossible de rendre pleinement la personnalité complexe de Van der Meer. Les deux grands axes de sa vie apparaissent dans ses premiers écrits et ses premiers engagements : une profonde commisération pour les réprouvés de cette terre et une recherche passionnée et continue de Dieu, pour lui identique à « l'Amour ». Cela n'a cessé de dominer son œuvre entière, laquelle paraît imprégnée d'une vision spirituelle plus franciscaine que bénédictine.

Son style, exubérant et prolixe, l'intensité et l'exaltation de sa voix ne sont pas toujours favorables à la clarté de sa pensée. Dans son emportement, il néglige souvent les nuances, ce qui n'est pas seulement un héritage de « l'insupportable » Bloy, mais aussi un trait de son caractère. A certains moments de sa vie, on le voit abandonner l'étude sérieuse et réfléchie pour l'exaltation, voire le paroxisme. « Médiocre », « bourgeois » sont ses invectives les plus indulgentes. N'impliquent-elles pas qu'il se sentait lui-même dépassant la moyenne et la bourgeoisie ? Ce qui est d'ailleurs exact à certains égards. Ses opinions absolues et souvent romantiques sur l'art, la foi, la vie monastique semblent aujourd'hui rester sans écho, parce que de profondes révolutions sociales, le ressourcement théologique, le réveil critique tant à l'intérieur qu'au-dehors de l'Église polarisent l'attention. Cela n'empêche pas que Pierre Van der Meer a été par sa personnalité charismatique et sa parole enthousiasmante un inspirateur pour beaucoup aux Pays-Bas et de par le monde.

Les archives de Van der Meer sont en possession de J.J.G.M. de Ridder, à Oosterhout. – Bibliographie complète et principales traductions dans l'ouvrage de J. de Ridder cité *infra*.

Les ouvrages suivants ont paru en français : *Journal d'un converti* (Paris, 1917 ; 5e éd. Bruges, 1962) ; – *Le Paradis blanc* (Paris, 1939) ; – *Dieu et les hommes* I (Bruges, 1949 ; 3e éd. 1964) ; – *Rencontres* (Bruges, 1961, 1962) ; – *La Terre et le Royaume* (Bruges, 1968) ; – *La Vérité vous rendra libres* (Paris, 1971).

Voir surtout : L. Levaux, *Du foyer au monastère*, dans *Roeping*, 12e année, 1933, p. 34-40. – Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés*, 2 vol., New York, 1941-1944 (3e éd., Paris, 1949, p. 262-72 : « Quelques conquêtes du Mendiant ingrat. Pierre et Christine »). – G. Knuvelder, *Pieter van der Meer, Leven en Werken*, 2e éd., Utrecht-Bruxelles, 1950. – M.-J. Lory, *P. van der Meer..., filleul de L. Bloy*, Bruxelles, 1953. – J. Boly, *P. van der Meer... Témoignage sur la vie de foi*, Liège, 1958.

Jan de Ridder, *Pieter van der Meer...*, Bruges, 1970 ; notice dans *Biografisch Woordenboek van Nederland*, d. 1/3, La Haye, 1989, p. 399-401. – Albert Helman, *Vriend Pieter. Het levensavontuur van Pieter van der Meer...*, Bruges-Nimègue, 1980 (les chapitres 8-9 sont à manier avec prudence).

Ton H.M. VAN SCHAIK.

VAN DER SANDT (MAXIMILIEN), jésuite, 1578-1656. Voir SANDAEUS, DS, t. 14, col. 311-16.

VAN DER SLOOTEN (SLOTANUS ; JEAN), dominicain, † 1560. – Né à Geffen, petite localité entre Bois-le-Duc et Oss, aux Pays-Bas actuels, Jean Van der Slooten entra chez les Dominicains au couvent de Cologne. Il fit ses études à l'université de Cologne, où il fut immatriculé en 1522. Il obtint le titre de *magister artium* en 1525. En raison de sa faible santé, ses supérieurs ne lui permirent pas de partir comme missionnaire aux Indes Occidentales.

Nommé inquisiteur du diocèse de Cologne, il se consacra entièrement à la lutte contre les protestants. Il réussit à faire bannir l'un de leurs chefs, Justus Velsius, professeur de médecine et ardent défenseur de Luther.

Il remplit la fonction de prieur au couvent de Cologne de 1554 à 1559, au début d'une période où la ferveur de la vie régulière commençait à s'affaiblir. Il s'efforça de maintenir la stricte observance, ce qui ne l'empêcha pas de pourvoir aux nécessités matérielles de la communauté, lui accordant de temps à autre un repas plus copieux et lui procurant des revenus considérables, employés en partie pour la fondation de messes pour les bienfaiteurs. Pendant son priorat il enseigna à l'université et fut accepté comme maître en théologie par le chapitre général de l'Ordre en 1553. Il mourut au couvent de Cologne le 9 juillet 1560.

Les publications de Van der Slooten reflètent son activité de prédicateur et polémiste et se situent principalement dans la période entre 1555 et 1560. Elles comprennent des traités apologétiques, des recueils de sermons et des commentaires sur l'Écriture sainte et les lectures liturgiques. Tous ses ouvrages, y compris ceux qui étaient déjà édités précédemment, furent publiés en cinq volumes, contenant chacun un ou plusieurs titres, par l'éditeur Arnold Birckmann à Cologne en 1560.

Le premier volume comprend les ouvrages suivants : *De baptismo parvulorum* (déjà publié par Joan. Novesianus, 1559) ; – *In psalmum « Qui habitat » homiliae novem* ; – *Dialogus de barbaris nationibus convertendis ad Christum* (1558) ; – *De oratione* ; – *Concio latine pronunciata in capitulo maioris ecclesiae Coloniensis anno 1544 in Capite Quadragesimae*.

Le 2e volume contient : *Disputationum adversus haereticos liber unus*, comprenant les traités contre J. Velsius, Cologne, Jean Bathen, 1558. – Le 3e volume : *De retinenda fide orthodoxa et catholica adversus haereses et sectas et praecipue Lutheranam* ; – *De verbi Dei virtute et Ecclesiae insuperabili potentia* (Cologne, Joan. Novesianus, 1555). – Le 4e volume : *De praecipuis incarnationis divinae nostraeque redemptionis mysteriis homiliarum libri tres* (Cologne, Gaspard Gennepae, 1557). – Le 5e volume : *De octo beatudinibus sermones XIV* (Cologne, Joan. Novesianus, 1556).

D'après une note de Quétif-Échard, citant Gilbert de la Haye, Van der Slooten aurait écrit sept autres ouvrages, dont on n'a retrouvé ni les manuscrits ni les éditeurs.

Comme prédicateur, Van der Slooten fut apprécié pour son style fleuri, cultivé et élégant et pour sa latinité pure. Sa polémique vivante et efficace ne visait pas la séduction mais tenait sa force de la rigueur de ses raisonnements et de ses arguments d'autorité.

Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, t. 4 (Monumenta Ord. Fr. Praed. historica, t. 9), Rome, 1904, p. 354. – Quétif-Échard, t. 2, p. 175-76. – N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg/Br., 1903, p. 156-62. – *Biographie nationale*, t. 22, Bruxelles, 1914-1920, col. 701-02. – St. Axters, *Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsche Dominikaansche vroomheid*, OGE, t. 7, 1933, p. 143-44. – H. Wilms, *Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin*, dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, t. 39, 1941, p. 117-18. – G. Löhr, *Die zweite Blütezeit des Kölner Dominikanerklosters (1464-1523)*, AFP, t. 19, 1949, p. 233, 244.

Antonin-H. THOMAS.

VANDER STERRE (Jean-Chrysostome), prémontré, 1591-1652. – Né à Bois-le-Duc le 9 mars 1591, Jean Vander Sterre fit ses études au collège des Jésuites de Louvain, puis entra à l'abbaye prémontrée Saint-Michel d'Anvers, sous l'abbatiat de D. Feyten. Novice le 20 mai 1607, profès le 26 mai 1608, il reçut le nom de Jean-Chrysostome.

Après avoir étudié la philosophie dans son abbaye, il fut envoyé au collège des Prémontrés à Louvain pour étudier la théologie à l'université. Bachelier en théologie, il fut ordonné prêtre le 11 novembre 1614. Ses supérieurs le nommèrent successivement circateur (1615), sacriste, sous-prieur (12 octobre 1619), prieur et maître des novices (1621). A 38 ans, il fut élu abbé pour succéder à Matthieu van Yersel décédé le 15 juillet 1629.

Sous son abbatiat, Vander Sterre restaura son abbaye, maintint la discipline conventuelle et encouragea les études. Pierre Gosset, abbé de Prémontré, le nomma vicaire général pour les circaries de Brabant et de Frise. Urbain VIII le maintint dans ses fonctions avec le titre de visiteur apostolique pendant toute la période durant laquelle le siège de Prémontré fut occupé illégitimement par le cardinal de Richelieu (1636-1642). Le rayonnement de Vander Sterre lui valut d'être proposé au siège épiscopal vacant d'Ypres, mais les tractations n'aboutirent pas. Il mourut le 28 juillet 1652.

A côté d'ouvrages historiques consacrés à son abbaye et à celle de Tongerlo, Vander Sterre a surtout produit de nombreux ouvrages de dévotion, presque tous consacrés aux saints de son Ordre ; ces œuvres ont en commun d'être des apologies de la vie religieuse :

Vita Sancti Norberti Canonicorum Praemonstratensium Patriarchae... (Anvers, 1622, avec 37 gravures ; en appendice, 1re éd. du *Sermo S. P. Norberti ad varia exemplaria recensitus*, p. 261-70). – *Het Leven vanden H. Norbertus Sticht-Vader der Ordre van Praemonstreyt...* (Anvers, 1623). – *Natales Sanctorum Candidissimi Ordinis Praemonstratensis* (Anvers, 1625). – *Litaniae S.P. Norberti, cum commemoratione B. Waltmanni* (Anvers, 1625). – *Lilium inter spinas. Vita B. Ioseph presbyteri et canonici Steinveldensis...* (Anvers, Plantin, 1627, avec éd. de diverses poésies de saint Hermann-Joseph, éd. reproduite par I. Van Spilbeeck, *B. Hermanni Joseph... opuscula*, Namur, 1899).

Édition du *Rosa in hieme. Vita Wilhelmi Rothensis*, de M. Mertz (Anvers, Plantin, 1627). – *Echo S. Norberti triumphantis...* (Anvers, 1629). – *Iter trium dierum in solitudinem in Deo collecti cordis. Sive duplex triduum recollectionis...* (Anvers, 1634 ; Prague, 1657). – *Vita S. Norberti Canonicorum Praemonstratensium Patriarchae... ad plurium veterum MSS fidem recensita*, posthume, Anvers, 1656 (éd. reprise par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum*, avec des documents supplémentaires). – *Hagiologium Praemonstratense. Sive Fasti sacri Sanctorum ex Praemonstratensi Ordine... consignati*, posthume, éd. I. Van Spilbeeck, Namur, 1887.

Sont restés mss divers sermons, – *Sidera Illustrium aliquot et Sanctorum Virorum... Praemonstratensis Ordinis*. – *Candidae Iesu Militiae, de mundo conculcato, daemone superato, caelo expugnato Triumphus.*

Voir L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, t. 2, Bruxelles, 1902, p. 287-95 ; t. 4, 1909, p. 343. – DS, t. 1, col. 1664 ; t. 11, col. 415-16.

Bernard Ardura.

VANDEUR (Victor, Eugène), bénédictin, 1875-1967. – Né à Namur le 21 mai 1875, V. Vandeur fit ses études à l'école Saint-Louis, puis au collège Notre-Dame de la Paix. En 1889, il entrait parmi les jeunes oblats de Maredsous, et c'est à l'école de cette abbaye qu'il termina brillamment ses humanités gréco-latines. En 1892, il demanda l'habit monastique à Maredsous, et reçut, à son entrée au noviciat, le nom d'Eugène. Le 15 février 1894, il faisait profession simple en présence du père abbé primat, Dom Hildebrand de Hemptinne, lequel reçut aussi sa profession solennelle en 1897. Il fit ses études philosophiques à Maredsous. Puis il fut envoyé au collège Saint-Anselme de Rome (1896-1900) où il conquit le grade de docteur en théologie. Il reçut l'ordination sacerdotale le 15 août 1899.

Ses études achevées, il fut nommé professeur à l'école abbatiale de Maredsous, charge qu'il exerça jusqu'en 1909. Le 9 octobre de cette année, il fut envoyé comme prieur à l'abbaye du Mont-César, à Louvain, en remplacement de Dom Columba Marmion (DS, t. 10, col. 627-30), élu abbé de Maredsous. Au Mont-César, Vandeur fut également préfet du *Studium Theologicum*, où il assura divers cours : théologie dogmatique, morale, Écriture Sainte, pastorale, casuistique.

Vandeur a été l'un des promoteurs du renouveau liturgique, en publiant en 1906 un commentaire sur la Messe : *La Sainte Messe, notes sur sa liturgie, explication historique, théologique et mystique des prières de la Messe.* Cet ouvrage, qui ne connut pas moins de 10 éditions, constituait à l'époque une audacieuse percée, et il s'inscrit dans le vaste mouvement de retour aux sources, dont Mgr L. Duchesne avait donné l'impulsion avec son livre *Origines du culte chrétien* (1890). Il contribua puissamment au renouveau dont l'âme sera Dom Lambert Beauduin, moine au Mont-César et contemporain de Vandeur.

La théologie et la spiritualité de la Messe sont, chez Vandeur, très centrées sur la Passion du Sauveur. A cette époque, il n'est pas encore question du « Mystère Pascal » ! Spiritualité victimale : le prêtre est victime, à l'unisson de la Victime qui s'est offerte sur la Croix et s'offre à nouveau sur l'autel. Le mérite de l'ouvrage était de réintégrer la communion dans la Messe, à une époque où Messe et communion étaient souvent dissociées dans la pratique des fidèles.

Le nom de Vandeur est également associé à la fondation d'une communauté de Bénédictines qui, tout en vivant le mieux possible l'idéal monastique, seraient moins astreintes aux règles strictes de la clôture et pourraient, grâce à un apostolat liturgique, rayonner plus particulièrement sur les mères de famille et les jeunes filles dans toutes les couches de la société. Avec l'appui du cardinal Mercier, cette fondation prit corps dès 1917 à Bruxelles d'abord, puis à Wépion, près de Namur, au ' Désert de Marlagne ' où les sœurs s'installèrent jusqu'en 1936, date à laquelle elles émigrèrent à Ermeton-sur-Biert, où elles sont toujours et où leur communauté vivante et accueillante exerce une belle influence.

Vandeur rentra à Maredsous en 1924. Il continua jusqu'en 1933 à se consacrer à sa fondation de Wépion, tout en exerçant, en dépit d'une santé fragile, une inlassable activité dans la prédication, surtout aux communautés religieuses, et dans la publication de multiples écrits spirituels et mystiques. Car il se distinguait autant par ses dons d'orateur que par ses talents d'écrivain.

Il avait une forme d'éloquence attachante, lyrique, onctueuse. Une émotion vive et pénétrante circulait partout, dans ses sermons, ses causeries familières, ses conférences. Surtout, il avait la plume facile, et son style restait toujours spontané, accessible et agréable. Pris d'un véritable prurit d'écrire, il publia d'innombrables livres, brochures et plaquettes, sur les sujets spirituels les plus divers, avec une prédilection pour tout ce qui gravitait autour de la Messe et pour la Passion du Sauveur, dont il fut, a-t-on dit, « le dévôt serviteur ».

Il a laissé de nombreux inédits. Mais Vandeur a surtout été un directeur spirituel : il a écrit quantité de lettres de direction, réconfortant les âmes et les invitant au progrès spirituel.

Ces multiples activités, auxquelles il faut ajouter encore la fondation des « Oblates Apostoliques » de Neuilly-sur-Seine (1929) et la création de l'Union des « Petites Compagnes de Charité » (1949), Vandeur sut les poursuivre, ayant gardé toute sa lucidité d'esprit, jusqu'au moment de sa mort, qui survint le matin du dimanche 5 novembre 1967. Après avoir participé aux Matines et aux Laudes, il célébra la Messe, vers 7 h 30. Après son action de grâces, il gagna le réfectoire et soudain il s'affaissa. Il avait été emporté par la mort dans la quatre-vingt-treizième année de son âge. Ses funérailles furent célébrées le 8 novembre, en présence d'une assemblée nombreuse et recueillie.

Il n'est pas possible, dans les limites de cette brève notice, de donner une liste exhaustive de ce qu'a publié Vandeur. Nous nous bornerons à ceux de ses ouvrages qui ont rencontré le plus d'audience, en signalant que la plupart viennent des Éditions de Maredsous. Plusieurs de ces ouvrages ont été traduits en allemand, anglais, néerlandais, italien et espagnol. Beaucoup ont connu de multiples réimpressions.

La Sainte Messe, notes sur sa Liturgie (l'œuvre capitale de Vandeur), 1906. – *La Sainte Messe, entendue pour communier souvent et même tous les jours* (10 éd.), 1908. – *O mon Dieu, Trinité que j'adore,* 1924. – *L'art spirituel d'aimer Dieu et l'homme,* 1925. – *La Sainte Messe, échelle de la sainteté,* 1927. – *Les XIV pas de Jésus avec sa croix,* 1928. – *Adoro Te,* 1931. – *L'abandon à Dieu,* 1939. – *Quand le jour baisse,* 1941. – *A la Trinité par l'Hostie,* 1942. – *Vous serez mes témoins* (essai de synthèse chrétienne), 1948. – *Élévations sur la Messe de chaque jour* (6 vol., suivant les temps liturgiques), 1948-1950. – *Comme je vous ai aimés,* 1950. – *Je vous salue, Marie,* 1952. – *Pour aider à faire oraison,* 1953. – *Les voies à la fournaise d'amour,* 1953. – *Retraite* (synthèse de son enseignement doctrinal), 1955. – *Magnificat,* 1955. – *Salve Regina,* 1957. – *Confiance, c'est moi, ne craignez pas,* 1957. – *Marie et son intercession à la Messe,* 1959. – *Aimez-vous les uns les autres,* 1959. – *L'Heure Sainte,* 1960. – *Seigneur, celui que vous aimez est malade,* 1960.

M. Mélot, *Dom E.V.,* dans *Lumière du Christ. Revue monastique,* n. 189, 1967, p. 93-96.

Jean-Gualbert NEUJEAN.

VANDONI (François), barnabite, 1800-1860. – Né à Milan le 23 septembre 1800, Francesco Vandoni entra très jeune au séminaire de l'archevêché de Milan. Après ses études théologiques, en 1822, il fut professeur de lettres au petit séminaire de Castello, puis, ordonné prêtre en 1823, il fut nommé recteur de l'église San Giovanni in Laterano de Milan (église détruite en 1936, non celle qui porte ce nom aujourd'hui) et assistant à l'Oratoire des jeunes gens « San Filippo Neri » de la paroisse San Satiro.

En 1826, selon ses dires, il se sentit attiré à la vie religieuse « pour s'occuper plus libéralement à l'étude des sciences sacrées... aux confessions et à la direction spirituelle ». Il entra chez les Barnabites, accomplit son année de noviciat et émit ses vœux le 20 juillet 1827. Ses supérieurs le nommèrent professeur des jeunes Barnabites en droit canon et en exégèse biblique. En 1833 il fut vice-curé de Sant'Alessandro in Zebedia, où il inaugura ses leçons d'Écriture sainte. L'exégèse biblique fut le champ préféré de ses études ; plus tard, il s'occupa de la réimpression de la *Bible* avec le commentaire d'Antonio Martini (23 vol., Milan, 1849-1854) et de la fameuse version italienne de l'exégète protestant Giovanni Diodati (Genève, 1607) : *Dialogo intorno alla traduzione della Bibbia del Diodati*, Milan, 1851.

Élu curé de Sant'Alessandro à Milan le 30 août 1842, Vandoni continua à se tenir au courant de la pensée philosophique et théologique de son temps, partageant comme les autres barnabites les idées de la philosophie rosminienne. Les événements politiques, en particulier « les cinq journées » de Milan, révélèrent en lui un homme de charité, donnant asile et nourriture à des milliers de réfugiés. La paix revenue, il chercha à donner du travail à des ouvriers et à des artistes sans ressources en faisant restaurer son église. Il fonda un asile et des écoles qu'il soutint grâce aux revenus de ses publications. Il fonda aussi la Compagnie du Saint-Sacrement, pour laquelle il rédigea des *Regole* en vue de susciter la foi et l'amour envers l'Eucharistie, et la Fraternité de Marie Auxiliatrice ; il introduisit l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement et la pratique du mois de mai en l'honneur de Marie ; il fut enfin le directeur de la pieuse union de la charité, fondée au début du siècle par le P. Felice De Vecchi pour l'assistance spirituelle des malades du grand hôpital de Milan.

En 1843 Vandoni fut élu supérieur provincial ; dans cette charge, il rouvrit en 1845 le collège Longone, fameux pour avoir eu parmi ses élèves Alessandro Manzoni. En 1848 il renonça à son provincialat pour mieux remplir ses fonctions de curé. Sa santé devint précaire, il renonça à sa paroisse en 1857 et s'occupa de ses études et de la prière. Retrouvant lentement sa santé, il fut envoyé à Turin comme supérieur et fut élu en janvier 1860 visiteur général. Mais, la maladie revenant en force, Vandoni regagna Milan où il mourut le 30 août 1860.

Vandoni est essentiellement un héraut de la Parole de Dieu, en particulier auprès des classes éclairées de la société. D'une intelligence fine et d'une bonne culture, il sut comprendre les aspirations de son temps et s'attacha à y correspondre dans sa prédication et sa pastorale. D'un tempérament agréable, équilibré, il sut unir à la clarté de ses idées une profonde conviction religieuse, grâce auxquelles sa parole portait du fruit. Mais de sa prédication, il n'a publié que quelques morceaux. Le reste de son œuvre imprimée concerne la Bible.

1) *Il libro dei Giudici e quello di Ruth in Lezioni morali* (Milan, 1842) et *Il libro primo dei Re...* (1858) furent choisis par Vandoni pour ses leçons orales parce qu'ils offraient de nombreuses occasions d'enseignements moraux. Sa méthode est « d'unir une grande clarté à une grande brièveté, de ramener les divers événements à une idée centrale, et mettre en lumière une vérité salutaire plutôt que des recherches érudites » ; ce qui ne l'empêche pas d'aligner de nombreuses notes historico-critiques en bas de page. Chaque leçon comporte trois points : la considération assez générale d'une donnée de la vie humaine, puis la

narration d'un chapitre biblique, enfin le retour à la donnée envisagée pour l'éclairer aux points de vue moral et spirituel.

2) *Panegirici*, parus d'abord isolément, puis rassemblés en appendice au vol. 3 des *Spiegazioni dei Vangeli* (Milan, 1863). Vandoni s'y attache à mettre en lumière le tempérament et le caractère de chaque saint et le type de sainteté que sur ces bases il pratiqua. Vandoni considère ainsi l'apôtre Paul, François de Sales, Louis de Gonzague, Ignace de Loyola, François Xavier, François de Paule, Philippe Neri, Jérôme Émilien, Jeanne-Françoise de Chantal, etc.

3) *La Madre di Dio oggetto di imitazione ai fedeli nei principali tratti della sua vita : brevi sermoni per il mese di maggio.* – En 1858, Vandoni dut renoncer à prêcher le mois de mai ; ayant rédigé entièrement ces sermons, il les confia à son confrère Giuseppe Pozzi, qui les prêcha et les édita (Milan, 1861 ; 3e éd., 1890). Marie est proposée à l'imitation des fidèles à travers ses vertus, qui sont exposées d'une manière simple mais incisive et donnent l'occasion de quelques réflexions morales. Les premiers sermons traitent de la dignité incomparable de Marie, de la dévotion des saints envers elle, de ses avantages, de l'illumination et de la réforme de nos vies ; ensuite Vandoni suit les étapes de la vie de Marie avec les évangiles et les Actes des Apôtres. Il ne traite ni de sa mort ni de son assomption, mais termine avec des considérations sur la « Virgo fidelis » et l'« Auxilium christianorum ».

4) *Spiegazioni de' Vangeli di tutte le domeniche dell'anno* (3 vol., Milan, 1862-1863). Dans ces sermons, l'auteur ne prend pas en considération l'ensemble du texte évangélique proposé pour chaque dimanche, mais seulement une phrase ou une idée qu'il développe. Son souci continuel est d'insérer l'Évangile dans la vie concrète du chrétien et de montrer combien il l'enrichit et l'ennoblit. Vandoni suit évidemment le calendrier de l'Église ambrosienne. On trouve deux ou trois sermons pour chaque dimanche.

La doctrine de Vandoni est solidement bâtie sur la Bible et s'épanouit en considérations morales et sociales. Si ses instructions catéchétiques (*Catechismi progressivi da applicarsi alla varia capacità dei giovanetti*, Milan, 1839, etc.) brillent par leur simplicité et leur clarté, les sermons et les leçons montrent une forte connexion des idées servies par une langue pure et élégante ; Vandoni a le don de rendre abordables les vérités les plus difficiles. Il fut réputé comme l'un des meilleurs orateurs sacrés de son temps ; il fut aussi un directeur spirituel recherché par le clergé et les laïques.

G. Pozzi, notice biographique de Vandoni, Milan, 1860. – G. Colombo, *Profili biografici di insigni Barnabiti*, 2e série, Lodi, 1871, p. 269-72. – L. Levati, *Serie cronologica e cenni biografici dei Padri Provinciali di Lombardia*, Lodi, 1892, p. 109-11. – L. Levati et G. Calzia, *Menologio dei Barnabiti*, t. 8, Gênes, 1935, p. 183-86. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 4, Florence, 1937, p. 122-24. – G. Casiraghi, *Pia Unione di Carità e di Beneficenza...*, dans *Barnabiti Studi*, t. 7, 1990, p. 137-237.

Giuseppe M. Cagni.

VANEL (Vanelli, Valdolli ; François), chartreux, † 1427. – Dans le ms 875 (298), de lecture difficile, de la Bibliothèque municipale de Grenoble (f. 17v-23r), figure une longue lettre qu'a reproduite B. Tromby dans sa *Storia critico-cronologica diplomatica del ...S. Brunone e del suo ordine cartusiano* (t. 8, Naples, 1778, Appendice II, p. CCXI-CCXVIII). Voici l'Incipit : « Ven. ac dilect. dominae religiosae Aynardae priorissae domus Bertaudi Ordinis Cartusiensis, Frater Franciscus ejusdem Ordinis professione monachus... » ; dans le texte l'auteur dit qu'Aynarde est sa parente.

L'auteur est désigné dans les chartes des chapitres généraux de l'Ordre sous le nom complet de Franciscus Vanelli (parfois traduit Vanel ou Valdolli). On sait qu'il fit profession cartusienne à la chartreuse de Sainte-Croix-en-Jarez (diocèse de Lyon) et en devint recteur en 1394 et prieur en 1401. En 1404 il fut vicaire de la chartreuse de moniales de Poleteins (ancien diocèse de Lyon, aujourd'hui de Belley) où il demeura jusqu'en 1411. Il vécut alors dans la retraite jusqu'à sa mort signalée en 1427 par le nécrologe.

La destinataire est Aynarde Argoud, professe de la chartreuse de Bertaud (diocèse de Gap). En 1393, au temps du Grand Schisme, elle fut admonestée par le chapitre général parce qu'elle refusait avec quelques compagnes de reconnaître la légitimité de Robert de Genève, qui était pour la France le pape Clément VII. Cependant elle fut élue à l'unanimité prieure de Bertaud le 15 janvier 1407. Elle mourut le 27 juillet 1410.

Puisque la lettre de Vanel est adressée à Aynarde prieure, elle est rédigée entre 1407 et 1410. On peut distinguer deux parties dans cette lettre-traité.

Dans sa première partie, la plus courte, Vanel donne des avis sur la manière d'être une bonne supérieure. Sans donner de références précises, il suit souvent ici Bernard de Clairvaux (par exemple sa lettre à Raynaud, abbé de Foigny). Parmi les vertus nécessaires, il insiste sur l'humilité. Pour éviter l'enflure, qu'on se souvienne que les prélatures sont des nécessités ; une telle fonction ne se substitue pas à la profession monastique d'humilité. Comme Marie, il faut se confesser servante du Seigneur. Avant de corriger autrui pour ses manques de vertus, il faut les posséder soi-même. La règle d'or des supérieures dans leurs rapports avec leurs subordonnées est celle-ci, tirée de saint Bernard : « Affabilem, hilarem omni tempore quantum valebis sodalibus tuis quanquam forte indignis te praebeto, quia fomentum est magnae caritatis et concordiae et conjunctio stabilitatis et perseverantiae ».

Avec les mauvaises religieuses, on sera patiente, pacifique et prudente, usant d'abord de bienfaits, puis de monitions affectueuses et secrètes, puis d'exhortations publiques, de paroles sévères, enfin de corrections disciplinaires. Si tout cela se révèle inefficace, on doit écarter l'obstinée comme une « brebis galeuse » : « Melius est enim ut pereat una quam unitas » (saint Bernard).

La supérieure doit aussi soutenir l'observance de la Règle ; elle ne doit pas changer sans raison ni souvent les usages qui ne sont pas contraires à la Règle. Elle évitera également la prodigalité et la parcimonie ; elle sera généreuse pour les miséreux et juste envers les gens au service de la maison.

La seconde partie, plus étendue, présente un programme de sanctification personnelle pour la prieure. Elle devra travailler à se connaître et, pour cela, apprendre à rentrer en elle-même. Vanel recommande donc l'examen minutieux des fautes de parole et d'action, de l'emploi du temps et du comportement concret, en référence à ce que demande la Règle. Mais

il faut encore sonder les désirs, affections, délectations, et les mouvements déréglés : quelle advertance, quelle durée, quelle résistance, quel consentement ? Examiner en outre les pensées, les états d'esprit, les intentions. Cet examen se terminera en attribuant le mal à soi-même pour s'en humilier, le bien à Dieu pour l'en glorifier, en demandant les vertus qui vont à la gloire de Dieu, à l'édification du prochain et à son propre salut. On remerciera des bienfaits reçus, on demandera la force dans l'adversité, la prudence dans la prospérité, le progrès dans les vertus et l'abondance de la charité.

Quant à l'ascèse nécessaire, il faut avant tout se garder de l'estime de soi-même et apprendre à briser la volonté propre, puis encore à dominer les mouvements intérieurs désordonnés et à éviter les attitudes extrêmes. Que l'extérieur devienne humble, simple et réservé. Vanel insiste sur la rectitude intérieure, ce qu'on pourrait appeler la pureté de cœur, pour laquelle il montre de la prédilection. Cette rectitude importe fort dans l'examen comme dans la confession, dans l'action comme dans l'étude, dans le service de Dieu comme dans celui du prochain. Dans les épreuves, on se souviendra qu'elles ne sont pas comparables à nos méfaits, aux peines de l'enfer, aux bienfaits de Dieu, à la Passion du Christ soufferte pour nous, à l'amour de Dieu, à la vie éternelle.

Notre disposition intérieure permanente devrait être faite de révérence envers Dieu, de bonté pour le prochain, d'humilité quant à nous-même. Il s'agit là d'un état de prière dans l'action. Ceci amène Vanel à parler de la « vie contemplative », qu'il entend au sens d'union à Dieu ou de perfection de la vie spirituelle. Cet état suppose la pureté du cœur. Donc, « omni tempore, puritati cordis debes principaliter studere », parce que « omnia spiritualia exercitia » sont secondaires, utiles cependant en tant qu'ils servent à établir la pureté du cœur.

Vanel parle alors de la nécessité de rechercher le silence qui est comme le lieu de la contemplation, de clore les sens corporels, de se garder des formes sensibles et imaginaires autant que possible. Il faut ensuite affranchir l'« affectus » de ce qui entrave sa liberté et son unification en Dieu : « être en soi-même, c'est recueillir les pensées et les affections dispersées de son âme et les tenir unies à l'Un, au Vrai et au suprêmement simple Bien ». Alors seulement, on peut reposer suavement dans la paix de son cœur, comme au sein d'un silencieux abri, dans l'amour et le devoir de sa condition ». Vanel remarque que « beaucoup n'arrivent pas à cette perfection vraie car ils dépensent temps et forces à des exercices peu profitables ». Certes, aucun mortel ne peut continuellement « contemplationi inhaerere », mais il peut y fixer son intention et la ramener sans cesse vers cette fin ; peu à peu, s'établit un *habitus*, après les tensions initiales, et cet *habitus* permet d'opérer ensuite avec aisance et même délectation, pourvu qu'on reste fidèle. Que l'on pense aux exemples laissés par les anciens Pères et surtout à ceci : « la puissance divine peut faire plus que l'homme ne peut penser ». Ainsi, termine Vanel, « tota anima tua cum omnibus potentiis suis et viribus in Deum collecta unus fiat spiritus cum eo » (cf. 1 *Cor.* 6,17).

Comme on le voit, la lettre de Vanel à Aynarde est un petit traité de la vie religieuse contemplative. L'auteur écrit avec une facilité qui ne va pas sans prolixité ni répétitions, et un certain désordre. La partie la plus personnelle et la plus intéressante concerne la sanctification personnelle : son ascèse est remarquable, mais surtout ce qu'il écrit de la pureté du cœur en fait un bon représentant de l'esprit cartusien.

Voir aussi C. Le Couteulx, *Annales Ord. Cartusiensis*, t. 7, Montreuil, 1890, p. 282-84. – A. Vachez, *La Chartreuse de Sainte-Croix-en-Jarez*, Lyon, 1904, p. 104. – *The Chartae of the Carthusian Chapter, Lambeth Palace Ms. 413*, Salzbourg, 1988, Pars I, *1411-1439*.

Bruno Richermoz.

VAN ESCH (Nicolas), prêtre, † 1578. Voir Eschius, DS, t. 4, col. 1060-66.

VAN HAEFTEN (Benoît), bénédictin, † 1648. Voir Haeftenius, DS, t. 7, col. 24-27.

VAN HEUMEN (Jean), prêtre † 1673. – Né à Utrecht, licencié en théologie, Joannes van Heumen était curé à Schoonhoven en 1638 ; il fut loué pour son zèle pastoral dans un rapport de Ph. Rovenius (DS, t. 13, col. 1021-23) à la congrégation de la Propagande (1638). En 1642 il fut nommé curé de la paroisse Saint-Laurent de Rotterdam. Plus tard, il devint membre, puis doyen du vicariat d'Utrecht (1670). Il fut aussi archiprêtre du Delftland et du Schieland. Lors d'une épidémie de peste, il se dévoua au chevet des malades, les visitant et les réconfortant par les sacrements. Il mourut le 26 août 1673 à Rotterdam.

Van Heumen publia six ouvrages, trois en néerlandais et trois en latin, ces derniers dédiés aux évêques Zacharias de Metz et Joannes de Neercassel. Ils donnent des sermons et des conférences spirituelles. Le plus connu est *Den Sterfelycke Adam, leerende de Manier van saligh te sterven* (« L'Adam mortel ou la manière de mourir heureusement », Anvers, 1651, 1668 ; Amsterdam, 1726, 1750) ; ces sermons exhortent les lecteurs à se souvenir de la mort et des fins dernières.

Het klooster van Sion leerende een volmaakt geestelijk leven (« Le monastère de Sion enseignant la vie parfaite spirituelle », Anvers, 1651, 1662, 1663, 1666) : contient une introduction à la vie dévote pour des femmes hollandaises d'un genre de vie apparenté à celui des béguines et nommées « klopjes ». – *De mediterende Duif* (« La colombe méditant », Anvers, 1658) : méditations sur les évangiles des dimanches et des fêtes.

En latin : *Joseph somnians complectens falsas variorum imaginationes* (Anvers, 1660, 1663, 1666), sur la signification des rêves pour la vie spirituelle, avec beaucoup d'illustrations tirées de la Bible ; – *Joseph accrescens docens conversionem peccatoris ad justitiam et modos ac media justi ad perfectionem* (Anvers, 1663) : sur la vie vertueuse ; – *Job patiens docens conditionem tribulationum humanarum et modum patienti eas* (Anvers, 1668) : contemplations sur les épreuves de la vie.

Tous ces thèmes, classiques en spiritualité, sont traités d'une manière vivante et dans un style narratif. Van Heumen émaille son texte d'exemples bibliques, d'explications typologiques et allégoriques, de textes patristiques, d'exemples historiques et d'événements contemporains. Van Heumen est un érudit. Sa doctrine spirituelle et morale se garde des excès laxistes et rigoristes.

(H.F. van Heussen), *Batavia Sacra*, éd. de 1714, t. 2, p. 198. – *Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek*, t. 7, Leiden, 1927, p. 581. – *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table.

Jan VISSER.

VAN HOORN (CHARLES), ermite de Saint-Augustin, 1617-1668. – Né à Gand le 17 juillet 1617 (paroisse Saint-Michel), fils de Charles et de Margaretha de Maerschalck, Charles van Hoorn fit apparemment ses humanités chez les Augustins de sa ville natale (Paquot) et entra dans leur Ordre en 1636, toujours à Gand ; il fit sa profession le 22 septembre 1637. Il fut probablement ordonné prêtre en 1640. Il enseigna d'abord la philosophie chez les Augustins de Gand (1645-1647). Van Hoorn prit le bonnet de docteur en théologie à l'université de Douai. Il mourut à Gand le 26 septembre 1668 en se dévouant au service des pestiférés ; le même mois, la peste emporta cinq autres religieux du monastère. Van Hoorn est réputé comme l'un des meilleurs prédicateurs de son temps aux Pays-Bas. Prudent et modeste, il est loué pour sa vie exemplaire.

Il n'est pas probable qu'il ait enseigné en Italie, comme le dit le registre des profès. Il ne faut pas le confondre avec son homonyme Charles van Hoorn (1686-1748), prieur du couvent des Augustins à Louvain où il enseigna la théologie, comme le fait Paquot.

On doit à Van Hoorn deux sermonnaires. Le *Tractatus marialis de laudibus et praerogativis B. Mariae Virginis* (Gand, Graet, 1660) contient 24 sermons sur Marie, un sur saint Joseph et un sur l'apôtre Jean, Van Hoorn défend l'immaculée conception. Outre un index des personnes et des matières (34 p.), un index *concionatorius* (15 p.) suggère comment combiner les thèmes traités dans les sermons pour les utiliser aux différentes fêtes de Marie.

Le second sermonnaire est un *Tractatus quadragesimalis* (Gand, Graet, 1665) construit de la même manière que le *Mariale* ; il donne 38 sermons pour le carême, puis d'autres sur la passion (p. 668-775) et la résurrection du Seigneur (p. 776-830) ; il n'y a pas d'homélies pour les samedis, l'auteur renvoyant pour ces jours à son *Mariale*. Outre les index, l'ouvrage comprend une *Synopsis brevis* de chacun des 38 sermons pour le carême.

Les deux sermonnaires ont été réédités ensemble, après la mort de l'auteur, sous le titre *Cornucopiae concionum sacrarum et moralium*, 2 vol., Cologne, 1670, 1676, 1688 (chez Demen et la même année chez Busaeus), 1700.

Ces ouvrages sont d'abord destinés aux prédicateurs pour les aider dans la composition de leurs sermons, mais ils peuvent aussi être lus par les laïcs cultivés. Le style baroque est truffé d'exemples et d'histoires tirés de la Bible, de l'antiquité et de l'histoire contemporaine. Van Hoorn montre une large érudition ; il cite une vingtaine d'auteurs classiques, plusieurs dizaines d'auteurs chrétiens, surtout des Pères mais aussi des médiévaux (Gilles de Rome, Simon de Cascia, sainte Brigitte) et des contemporains (Cajetan, Baronius, Martin del Rio, Suarez, Bañez). Chaque page apporte de nombreuses citations de l'Écriture sainte. Les saints Augustin et Thomas de Villeneuve sont les plus fréquemment utilisés. Van Hoorn prend soin d'indiquer en marge les auteurs qu'il cite en cours de texte.

J. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. 1, Bruxelles, 1739, p. 153. – J. Ossinger, *Bibl. Augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 454. – J. Paquot, *Mémoires...*, éd. de Louvain, 1766, t. 8, p. 219. – A. Keelhoff, *Geschiedenis... Augustijnen te Gent*, Gand, 1864, p. 242-43. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 9, Bruxelles, 1886-87, col. 464-65 (quelques erreurs). – *Bibl. catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table.

Martijn SCHRAMA.

VAN HOUT (MARIE), béguine, † 1547. Voir MARIE D'OISTERWYK, DS, t. 10, col. 519-20 ; t. 12, col. 731.

VAN HOUTRYVE (LOUIS, IDESBALD), bénédictin, 1886-1964. – Né à Bruges le 24 septembre 1886, Louis Van Houtryve fit toutes ses études au collège épiscopal Saint-Louis de sa ville natale. En septembre 1904, il entra à l'abbaye bénédictine du Mont-César à Louvain et commença son noviciat sous le nom d'Idesbald. Le 26 mars 1909 il émet ses vœux solennels. Après ses études philosophiques à l'abbaye de Maredsous, et théologiques au Mont-César, il est ordonné prêtre le le 27 août 1911. Il est bientôt affecté, pendant une dizaine d'années, à l'enseignement de la théologie morale, ascétique et mystique aux jeunes moines en formation dans l'abbaye.

Il s'intéresse tout naturellement au mouvement liturgique en pleine expansion et gardera toujours une profonde estime pour son initiateur et confrère Lambert Beauduin. Il écrit plusieurs articles d'inspiration liturgique et spirituelle pour sa revue *Les Questions liturgiques*. Confesseur dans plusieurs communautés religieuses, prédicateur de retraites, Van Houtryve entretient aussi une large correspondance spirituelle. A partir de 1926, il publie des ouvrages de spiritualité qui connaîtront diverses rééditions et traductions. Empreint de bonhomie, il ne dédaigne ni l'amitié des nantis ni celle des humbles. A partir de 1933, à la demande de Mgr Kerkhofs, évêque de Liège, il s'occupe des apparitions de la « Vierge des pauvres » à Banneux.

La seconde guerre mondiale le conduit de mai 1940 à septembre 1945 au château de Tourronde (Haute-Savoie) comme aumônier de la sœur du roi Albert de Belgique. Ce séjour le met en contact direct avec le pays de François de Sales, à la spiritualité duquel il consacre plusieurs ouvrages.

De retour en son abbaye, il reprend ses activités spirituelles. En 1949 il s'efforce en vain d'établir dans le Brabant wallon des religieuses, appelées « Les Solitaires de Camaldoli » (cf. sa plaquette sous le même titre, Louvain, s d, 30 p.), menant une vie semi-érémitique ; il souhaitait des « solitudes » saintes, foyers capables de ranimer la flamme de l'éternelle charité. De 1953 à 1959, il est le prieur de son abbaye, où il meurt le 15 mars 1964.

En toutes ses œuvres Dom Idesbald montre une âme profondément sensible à la présence et à l'action de Dieu, mûrissant lentement ses textes, contrôlant ses conseils par l'expérience personnelle et par les leçons de son immense direction spirituelle. Le problème qui traversa toute sa vie est celui de la

confiance en Dieu. Dès lors la vie spirituelle n'est pour lui qu'accueil, réponse à Dieu qui appelle avec instance. Cette réponse impose un dépouillement, une ascèse, dont il n'a cessé d'affirmer les exigences intérieures. A cet égard, une vie où prière contemplative, liturgie, lecture spirituelle et travail partagent la journée lui semble un modèle d'harmonie spirituelle. S'il n'a pas oublié les enseignements de Dom Colomba Marmion († 1923 ; DS, t. 10, col. 627-30), qui fut son professeur de théologie dogmatique, sa propre figure spirituelle s'apparente davantage à celle de Vladimir Ghika († 1954 ; DS, t. 6, col. 345-46), qu'il connut personnellement. En plus de sa formation monastique, Van Houtryve fut aussi très marqué par François de Sales, dont il admirait l'équilibre surnaturel et la compréhension humaine. Sa dévotion mariale fut aussi très profonde et ne fit que s'approfondir au contact du message de la « Vierge des pauvres ».

Les œuvres de Van Houtryve ont été généralement publiées à Louvain, sauf durant ses années en Savoie. Outre de nombreuses contributions à diverses revues spirituelles : *Septuagésime* (1920, 68 p.). – *Liturgie de Noël* (1921, 146 p.). – *Dans l'esprit du Christ* (1921 ; 8e éd., Paris-Louvain, 1946 ; trad. espagn., ital.). – *La vie dans la paix* (1921) ; sous ce titre général parurent une 2e série : *Vie mystique et liturgique* (1924), et une 3e : *La paix bénédictine* (1929) ; notons la rééd. en 2 vol., Louvain, 1944, 8e éd. 1947 (trad. plus ou moins complètes en espagn., ital., néerl. et anglais).

Via vitae (2 vol., Bruxelles, 1926). – *Le Mystère de Pâques* (coll. Études religieuses 216, Liège, 1929). – *La Vierge des Pauvres* (1933 ; 3e éd., 1947 ; trad. néerl.). – *Prières contemplatives* (1935 ; 4e éd., 1946, 45 p. ; trad. ital. et néerl.). – *L'esprit de Dom Marmion* (Louvain, 1939, 1947, 78 p., repris de *Dom Marmion*, coll. Études religieuses 333-334, Liège, 1934). – *Le chant de la Cité de Dieu : élévations, prières* (1938, 1946, 361 p.). – *La vie sacerdotale, réflexions de retraite* (s d = 1939, 166 p. ; 1946 ; trad. espagn., portug.). – *L'Ami de Dieu et des hommes* (Chambéry, 1945, 319 p., 1952). – *L'unique nécessaire d'après S. Benoît, la tradition monastique et les grands maîtres de la vie spirituelle* (Bruges, 1957, 338 p.).

Sur François de Sales : *Extraits des Lettres de S. Fr. de S. L'équilibre surnaturel*, « par un moine bénédictin et un moine chartreux » (Lyon-Paris, 1941, 268 p., 1943 ; = *L'Amour qui choisit*, Lyon, 1960) ; – *L'amour du prochain selon S. Fr. de S.* (Lyon-Paris, 1944) ; – *La vie intérieure selon S. Fr. de S.* (1944, 1946) ; – *Le zèle pastoral de S. Fr...* (1944, 1946) ; – *La dévotion humble et généreuse selon S. Fr....* (1944, 1946) ; – *S. Fr. de S. peint par lui-même* (1952 ; revu, Louvain, 1954, 241 p.).

On doit à Van Houtryve quelques biographies dont : *Dom Robert de Kerchove... Premier abbé du Mont-César (1846-1942)*, Louvain, 1950, 87 p.

Guibert Michiels.

VANITÉ DU MONDE. – 1. *Écriture.* – 2. *Pères de l'Église.* – 3. *Auteurs du Moyen Âge.* – 4. *Auteurs des temps modernes.*

Les mots de l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités... ; tout est vanité » (*Qoh.* 1,2) ont été très tôt tirés de leur contexte original et traités pour eux-mêmes. Leur sens, comme pour d'autres mots en vogue, dépend de ceux qui les citent. De manière très générale, ils servent comme une devise pour signifier une évaluation plutôt pessimiste du monde et de la vie humaine. Ainsi, une sainte comme Thérèse de Lisieux peut les utiliser pour résumer sa propre expérience de la vie : « Plus je vais, plus je trouve que c'est vrai que tout est vanité sur terre » (Lettre du 31.7.1888 à son père, *Correspondance générale*, Paris, 1972, p. 388 ; cf. p. 389 ; et aussi la mention du « Carnet jaune » du 22.6.1897, *Derniers Entretiens*, Paris, 1971, p. 231). De même, Éd. von Hartmann, qui professe après Schopenhauer le pessimisme philosophique du 19e siècle, résume en ces mots son analyse savante des efforts de l'homme pour le bonheur : « Le résultat de la vie individuelle est tel... que l'on en juge comme Qohélet : ' tout est vain ' (*eitel*), c'est-à-dire illusoire, néant » (*Ausgewählte Werke*, t. 8, Leipzig, 1904, p. 354 ; cf. F. Sawicki, *Der Prediger, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus*, Fulda, 1903).

Nous considérons ici seulement la variante chrétienne du thème de la vanité du monde, et nous choisissons les moments les plus représentatifs de son histoire. Ce thème non négligeable de la spiritualité chrétienne s'exprime d'abord dans les commentaires sur le *Qohéleth* et d'autres textes scripturaires, plus tard dans des ouvrages spirituels spécifiques. – Sur la vanité de soi-même comme vice ou défaut, voir l'art. Vaine Gloire, t. 6, col. 494-505.

1. Écriture. – Le thème de la vanité du monde n'est pas limité aux écrits bibliques. Les mêmes idées se trouvent aussi non seulement dans l'ancien Orient et l'Égypte, mais aussi dans les différents genres de la littérature grecque : épopée, poésie lyrique, tragédie, philosophie populaire. Une phrase du cynique Monimos se rapproche de façon frappante des mots du Qohélet : « Ce qu'on reçoit (dans l'existence), tout cela n'est que fumée » (Ménandre, éd. Koerte, Leipzig, 1959, fr. 215,1.7 ; cf. Y. Amir, *Studien zum antiken Judentum*, Francfort/Main, 1985, p. 35-50 : Doch ein griechischer Einfluss auf das Buch Kohelet ?).

O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient*, Fribourg/Br., 1964. – A. Erman, *Die Literatur der Ägypter, Leipzig, 1932*, p. 130-48. – R. Braun, *Kohelet und die frühhellenische Popularphilosophie*, Berlin, 1973 (textes justificatifs), p. 8-13 (ancien Orient et Égypte), 14-43 (Grèce). – Sur la poésie lyrique : B. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 3e éd., Munich, 1969, p. 241-42, 347-48, 356, etc. – Sur la tragédie, Bauerfeind, art. *mataios...*, dans Kittel, t. 4, 1942, p. 525-26.

Le témoignage principal dans l'Ancien Testament est évidemment *Qohéleth*. Mais d'autres livres ont des formules semblables. Le terme hébreu utilisé pour désigner la vanité du monde et de la vie humaine est surtout *hebel*, traduit dans la Septante par *mataiotès* et dans la Vulgate par *vanitas*. Dans cette ligne sont désignés comme vains : l'homme lui-même (*Ps.* 38,6.12 ; 61,10 ; 143,4), ses jours (*Ps.* 77,33 ; *Job* 7,16), sa beauté (*Prov.* 31,30), ses fatigues (*Isaïe* 30,7 ; 49,4 ; *Ps.* 38,17 ; *Job* 9,29), etc. ; pour les *Psaumes*, nous suivons la numérotation des Septante et de la Vulgate.

Qoh. 1,2, prend une signification capitale pour notre propos. Avec la traduction grecque *ta panta mataiotès* au plus tard, la sentence est prise dans un sens cosmologique, qui enveloppe tous les êtres. Le sujet de la phrase (*ta panta*) est « le Tout », pris au sens de la philosophie grecque, terme qui désigne l'univers depuis les présocratiques. Jusqu'aux temps modernes, ce sens cosmologique englobant restera le

cadre classique de l'exégèse et des applications de *Qoh.* 1,2. Récemment cependant ce sens cosmologique a été mis en question pour des raisons valables. *Panta* (comme l'hébreu *hakkol*) ne signifie pas « le Tout » comme totalité des êtres, mais désigne seulement le domaine des réalités humaines. « Vains » sont les hommes, les animaux, l'activité et l'effort humain, surtout les événements terrestres, les choses à venir. Mais *panta* n'englobe ni Dieu, ni l'univers, ni la nature (à l'exception des animaux), ni les enfers. Bref, *panta* est un concept non pas cosmologique, mais bien anthropologique. Bien que le sens du terme soit ainsi à réinterpréter, on ne peut négliger cependant un certain pessimisme fondamental au regard de la vie humaine, aussi bien dans *Qohéleth* que dans les autres livres de l'Ancien Testament.

N. Lohfink, *Koh 1,2, " alles ist Windhauch " – universale oder anthropologische Aussage?,* dans *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie* (Festschrift A. Deissler), éd. B. Mosis et L. Ruppert, Fribourg-en-Br., 1989 p. 201-16. – M.V. Fox, *Qohelet and his contradictions,* Sheffield, 1989, p. 29-51 : The Meaning of Hebel and Re'ut-ruah in Qoh.

A la bibliogr. de l'art. *Ecclésiaste* (DS, t. 4, col. 40-52, où sont mentionnés de nombreux commentaires spirituels), ajouter : A. Barucq, *Ecclésiaste* (Verbum salutis, A.T. 2), trad. et commentaire, Paris, 1968 ; art. *Qohéleth,* DBS, t. 9, 1977, col. 609-74, surtout 671-74. – R.G. Lehmann, *Bibliographie zu Qoh.,* dans D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet,* Berlin, 1989, p. 290-322. – Voir surtout D. Michel, *Qohelet* (Erträge der Forschung 258), Darmstadt, 1988.

Dans le Nouveau Testament, le texte le plus important est *Rom.* 8,20 (« la création fut assujettie à la vanité »). On peut y voir un « commentaire valable » sur *Qohéleth* et les textes analogues de l'Ancien Testament : « Ce texte ne donne aucune solution aux questions métaphysiques et logiques posées par le terme vanité. Il laisse possibles diverses interprétations de détail, mais il affirme expressément que l'état de *mataiotès,* de vanité, persiste et que, d'un autre côté, la *mataiotès* a eu un commencement et qu'elle prendra fin. Avant son commencement et au-delà de cette fin, il y a Dieu et une *ktisis* sans *mataiotès* » (Bauerfeind, *art. cité,* p. 529).

A. Viard, *Exspectatio creaturae (Rom VIII, 19-22),* dans *Revue biblique,* t. 59, 1952, p. 337-54. – A.-M. Dubarle, *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos,* RSPT, t. 38, 1954, p. 445-65. – St. Lyonnet, *Redemptio ' cosmica ' secundum Rom 8,19-23,* dans *Verbum Dei,* t. 44, 1966, p. 225-42 ; *Les étapes du mystère du salut selon l'Ép. aux Romains,* Paris, 1969, p. 187-213. – A. Vögtle, *Röm 8,19-22 : eine schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?,* dans *Mélanges bibliques... B. Rigaux,* Gembloux, 1970, p. 351-66. – H. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8,18-39,* Munich, 1971, p. 39-51 (p. 16-19 : résumé de l'exégèse catholique).

2. Les Pères de l'Église ne s'intéressent guère de façon systématique au problème de la vanité du monde et de la vie humaine. Dans leur combat contre la Gnose et le Manichéisme, ils s'intéressent plutôt au point de vue contraire : le sens et l'ordre de la création, et d'abord du monde visible. Leurs déclarations sur la vanité sont le plus souvent en relation avec les textes bibliques cités ci-dessus, spécialement *Qoh.* 1,2. D'une manière ou d'une autre, ils cherchent à éviter une interprétation cosmologique du texte.

Ainsi Jérôme déclare bien dans la préface de son *Commentaire sur l'Ecclésiaste* que le *contemptus mundi* en est le but, mais son interprétation du verset 1,2 en atténue le sens : le monde n'est pas vanité en lui-même, mais seulement en comparaison avec Dieu. Comme le lever du soleil efface l'éclat des étoiles, ainsi la créature perd son rayonnement dès que le regard se porte vers le Créateur :

« Possumus... caelum, terram, maria et omnia quae in hoc circulo continentur, bona quidem per se dicere, sed ad Deum comparata esse pro nihilo » (CCL 72, p. 252-53 ; cf. *Ep.* 49,14, CSEL 54, p. 372 : « Sed quae per se bona sunt, ut a bono creatore condita, ad comparationem meliorum vanitas appellantur » ; texte repris par Cassiodore, *Comm. in ps. 61,10,* CCL 97, p. 546).

Un *Commentaire sur l'Ecclésiaste* mis sous le nom de Jean Chrysostome s'interroge explicitement sur la signification du mot « tout » ; l'appliquer « au ciel, à la terre, à la mer, à cet univers » serait « blasphématoire », « car les œuvres de Dieu ne peuvent être vaines, mais seulement vraies » (CCG 4, p. 70). Grégoire d'Agrigente, un commentateur qu'il faudrait dater de la fin du 7e siècle (cf. DS, t. 6, col. 919), va même jusqu'à blâmer l'écrivain sacré pour sa formulation excessive (PG 98, 753b).

Qu'est-ce donc qui est vanité, si ce n'est pas le Tout, et ce Tout en comparaison avec Dieu ? Pour les Pères qui sont fortement marqués par le Platonisme, c'est la *créature visible* qui est vanité, non pas comme telle cependant, mais en comparaison avec une créature d'ordre plus élevé. Telle est la position de Didyme l'aveugle : « Lorsque l'Ecclésiaste parle de l'ornement du monde, il l'appelle ' vanité des vanités ' en comparaison avec une nature spirituelle, en comparaison avec Dieu, les Anges, les Dominations, les Puissances. Par rapport à ces créatures spirituelles et invisibles, la créature visible de Dieu perd son importance ; en elle-même cependant elle est grandiose » (*Comm. sur l'Ecclés.,* éd. G. Binder, Bonn, 1979, p. 26-28) ; voir aussi le commentaire de Didyme sur *Ps.* 38,6, où il distingue diverses formes d'une vanité relative (éd. M. Gronewald, Bonn, 1969, p. 230-32). Grégoire de Nysse prend une position semblable, après avoir donné de riches explications sur les sens divers de *mataiotès* (*Hom. 1 in Eccl.,* PG 44, 624a).

Pratiquement, ce qui est vain c'est d'abord la vie humaine elle-même, et l'homme en fait l'expérience dans sa temporalité. Origène le dit de façon pénétrante dans un *Commentaire des Psaumes* dont celui de Jérôme est probablement une traduction et une adaptation (cf. CPG 2,1429) :

« En vérité, nos jours sont comme une ombre. J'ai été petit enfant, j'ai été garçonnet, j'ai été adolescent, j'ai été jeune homme, j'ai été homme, c'est-à-dire à l'âge parfait, en âge moyen. Et sans m'en apercevoir, je suis vieux. A la vieillesse succède soudain la mort. Je change tous les jours, et je comprends que je ne suis rien. Pas même un seul instant nous ne restons stables dans notre état, mais toujours nous croissons ou nous décroissons. L'homme change donc à chaque moment, et, sans le savoir, il meurt » (sur *Ps.* 143, 4, CCL 78, p. 315 ; exégèse semblable du même verset chez Jean Chrysostome, PG 55, 459-460b). La vie humaine n'est pas seulement vaine dans sa précarité, mais encore dans l'instabilité du sort : « Il en est sur terre comme dans un jeu d'enfant : qui est juge encore aujourd'hui sera déjà jugé demain ; qui agite le sceptre avec vigueur sera souvent conduit à la mort par le bourreau ; le riche devient pauvre ;

un inconnu, contre toute attente, devient maître souverain » (exégèse du *Ps.* 94,4 attribuée à Origène ; PG 12, 1669c).

La créature elle-même n'est donc pas vanité, mais bien « les œuvres qui relèvent de la vie de l'homme : activité, affaires, possessions, honneurs, richesses, bien-être » (Pseudo-Chrysostome, CCG 4, p. 70). D'où l'exhortation d'Hilaire de Poitiers :

« Il faut éloigner nos yeux de la vanité, pour avoir la vie dans la voie de Dieu ; non pas la vie de maintenant, mais la vie que nous réserve le Christ dans les cieux et ' demeure cachée dans le Christ ' (*Col.* 3,3)... Il faut donc lever les yeux pour voir la gloire du Christ plutôt que les futilités et les vanités de ce monde. En effet, si nous détournons les yeux de la vanité, nous vivrons dans la voie de Dieu » (*Comm. sur le Ps. 118,* 5,15 (= v. 37), éd. et trad. M. Milhau, SC 344, 1988, p. 219).

Dans son discours célèbre au patricien Eutrope, Jean Chrysostome suggère des applications concrètes : « C'est pourquoi nous répétons cette parole de l'Esprit Saint... *Tout est vanité.* Car cette parole, il faut l'inscrire sur les murs et sur les vêtements, dans la place publique, dans les maisons et dans les rues, sur les portes et dans les vestibules ; surtout et toujours c'est dans la conscience de chacun de nous qu'il faut la graver, pour la méditer sans relâche » (PG 52, 391b).

C'est *dans le péché* que d'autres Pères placent la raison de la vanité de l'existence humaine (sur l'exégèse de Rom. 8, 18-24, voir K.H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11,* Düsseldorf, 1956, p. 292-306) ; nul ne l'a fait avec autant de cohérence qu'Augustin. La *vanitas* est pour lui le terme exact qui caractérise l'existence de l'homme qui pèche par sa propre volonté, contrairement aux opinions des manichéens. La vanité est une suite du péché, une peine pour le péché ; elle atteint le corps et l'âme. Créé pour l'immortalité, l'homme se découvre maintenant déchiré de tout côté dans un monde qui passe, qui change sans cesse, mais qui est aussi pécheur. Le texte essentiel est ici *Rom.* 8,20, parallèlement à *Qoh.* 1,2, *Ps.* 38,6 et 143,4 :

« Hanc ergo revelationem filiorum Dei exspectat creatura quae in homine nunc vanitati subjecta est, quandiu dedita est temporalibus rebus, quae transeunt tanquam umbra » (*Quar. propos. ex ep. ad Rom. expositio* 53 ; cf. *De div. quaest. 83,* 67 ; *De vera rel.* 21,41 ; *C. Secund.* 8).

Même le juste reste emprisonné, malgré ses efforts vers les hauteurs. La libération définitive de cette vanité n'advient qu'à la destruction du corps terrestre. Pour Augustin, l'homme concret est inséparablement marqué par le signe de la vanité (*Enarr. in Ps.* 38,10 ; 143,11). Seule la *veritas,* c'est-à-dire le Christ, libère l'existence humaine de la *vanitas* : « A contrario differunt inter se vanitas et veritas. Huius autem mundi cupiditas vanitas, sed Christus qui ex hoc mundo liberat veritas... Si vita nostra ibi est ubi veritas, non est nostra vita sub sole, ubi vanitas » (*Enarr. in Ps.* 118, s. 12,1, sur le v. 37).

Augustin explique ainsi comment l'homme tombe dans la vanité et ensuite en est libéré : « A cette vanité, un homme très sage (= Qohéleth) a consacré tout ce livre pour la décrire, et cela pour rien d'autre que pour nous faire désirer cette vie qui ne connaît pas la vanité sous le soleil de ce monde, mais qui possède la vérité sous celui qui a fait ce soleil. En cette vanité donc n'est-ce pas par un juste et légitime jugement que l'homme se fait vain, devenu semblable à elle ? Aux jours de sa vanité, ce qui compte surtout c'est qu'il résiste ou se soumette à la vérité..., non pour acquérir les biens de cette vie ou en éviter les maux qui passent en s'évanouissant, mais en raison du jugement à venir par lequel seront donnés aux bons des biens et aux mauvais des maux, qui resteront sans fin... L'homme n'est pas en effet re-formé à l'image de la vérité tant qu'il reste dans la ressemblance de la vanité » (*De civ. Dei* XX, 3). Cf. L. Chevalier et H. Rondet, *L'idée de vanité dans l'œuvre de S.A.,* dans *Revue des Études Augustiniennes,* t. 3, 1957, p. 221-34.

Cassiodore décrit aussi explicitement la vanité de l'existence comme une conséquence du péché d'Adam (*Commentaire sur Ps.* 143, 4, CCL 98, p. 1283) : « Adam enim, quando creatus est, verax, simplex, purus, immortalis fuit ; sed postquam femina suggerente peccavit, ' factus est vanitati similis ' quoniam et mutabilis et mortalis effectus est... Talis ergo est post peccatum hominum vita, nisi beneficio domini fuerit confessione reparata ». *Vanitas* et *mutabilitas* sont des termes presque interchangeables : « Vanitas enim, sicut saepe diximus, mutabilitatem significat, quam omnis homo praeter Christum sustinet, qui hac carne vestitus est » (sur *Ps.* 38,6, CCL 97, p. 357).

3. Auteurs du Moyen Âge. – L'importance du thème de la vanité du monde au moyen âge se révèle par exemple dans la *Summa de arte praedicatoria* d'Alain de Lille † 1202. Sous le titre *De mundi contemptu,* la *vanitas mundi* y est présentée comme le premier thème de la prédication (PL 210, 114-16).

Ce thème est traité principalement dans trois sortes d'ouvrages : les commentaires sur les textes bibliques afférents, les écrits sur le *contemptus mundi,* les traités ou chapitres intitulés *de vanitate mundi.*

En ce qui concerne les commentaires, nous pouvons nous limiter aux textes cités dans la *Glossa ordinaria* (école de Laon, premier tiers du 12e s. ; d'autres commentaires sont mentionnés en DS, t. 4, col. 49-51 et en DTC, t. 4, col. 2024-25). Les données de l'exégèse patristique y sont mises en valeur. La vanité du monde est identifiée à sa mutabilité. En référence à *Rom.* 8,20, le rôle de l'homme est occasionnellement mentionné dans le contexte. La tendance commune est de présenter le sens relatif de *Qoh.* 1,2 : « Quidquid enim non esse potest, vanitas dici potest, quia mutari potest. Solus Deus semper idem est quod est. Quod autem mutatur, quodammodo evanescit, et non est quod erat ; ad comparationem creatoris omnis creatura vanitas potest dici et quasi nihilum computari » (PL 113, 1117b).

L'idée du *contemptus mundi* est d'abord diffusée dans des œuvres sur la vocation monastique et appliquée en ce sens à la *fuite du monde* (cf. DS, t. 5, col. 1600-05 ; ajouter à la bibliogr. les études publiées dans le numéro spécial de la RAM sur ce sujet, t. 41, 1965, p. 232-432 ; voir la réponse de R. Bultot, RHE, t. 61, 1966, p. 512-28). Dans ces écrits, le thème du *contemptus* est inséparablement lié à celui de la vanité du monde, même si cette formule n'est pas toujours utilisée. Du point de vue littéraire, il faut distinguer les écrits en vers et les écrits en prose.

Un des premiers textes en prose est l'*Apologeticum de contemptu mundi* (PL 145, 254-92) de Pierre Damien † 1072. Du pape Innocent III on a le *De contemptu mundi*

sive de miseria conditionis humanae (PL 217, 701-46 ; éd. M. Maccarone, *De miseria...*, Lugano, 1955 ; cf. DS, t. 7, col. 1768-70). Du 15e siècle date le *De contemptu mundi* de Laurent Justinien (1432 ; cf. DS, t. 9, col. 396, avec mention de l'étude de P. Spoletini, *Il De cont. m... Studio storico dottrinale*, Rome, 1971), qui, par son objectif pastoral, s'éloigne assez de ses prédécesseurs ; de même le *De arcta via salutis ac mundi contemptu* de Denys le chartreux (1440/45 ; *Opera omnia*, t. 39, col. 423-84). Des œuvres de ce genre paraissent encore dans la suite, par ex. la *De contemptu mundi epistula* d'Érasme (1525 ; *Opera omnia*, Amsterdam, 1977, t. 5/1, p. 40-86).

Pour les compositions en vers, retenons : *Carmen de contemptu mundi* de Roger de Caen (vers 1095 ; PL 158, 687-706 ; DS, t. 13, col. 869-71), la *Dissuasio mundanae cupiditatis* de Marbode † 1123 (PL 171, 1667-68 ; cf. DS, t. 10, col. 244), surtout la satire abondante de Bernard de Cluny *De contemptu mundi* (vers 1140 ; DS, t. 1, col. 1506-07 ; éd. Th. Wright, *The Anglo-latin satyrical poets*, t. 2, p. 3-102) ; à ce Bernard appartient peut-être le *Rhythmus de contemptu mundi* (PL 184, 1313-16) qui commence par ces mots : « O miranda vanitas » et s'adresse ainsi à l'homme : « O esca vermium, o massa pulveris, o roris vanitas, cur sic extolleris ? ». D'un auteur inconnu viennent aussi le *Carmen de cont. m.* (PL 158, 687-706) et l'*Exhortatio ad contemptum temporalium et desiderium aeternorum* (PL 158, 677-86).

Tandis que les moines poètes ne reculent pas devant les exagérations, non sans crudité et fautes de goût, en particulier dans la description des vanités de la femme, Alain de Lille traite du thème avec beaucoup de sobriété. Il rappelle d'abord l'importance de *Qoh.* 1,2 : « Quae enim auctoritas ita insinuat mundanarum rerum vanitatem et hominum vilitatem, omnia esse lubrica et nulla stabilia, sicut ista ? » (*Ars praed.* 2, PL 210, 114d). Il distingue ensuite trois espèces de vanité :

> « Vanitas mutabilitatis est, secundum quam naturaliter omnia mutabilitati subjacent, de qua apostolus... (*Rom.* 8,20). Vanitas curiositatis est secundum quam homo expendit omnem curam suam in mundanis... Vanitas falsitatis est curiositas mentiendi, de qua dicitur : ' vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum ' » (*Ps.* 11,3). Une triple distinction analogue, mais différente pour la 3e espèce se trouve dans un écrit de l'école victorine : « Tria sunt genera vanitatum, prima est vanitas mutabilitatis, quae omnibus rebus caducis inest per conditionem. Secunda est vanitas curiositatis vel cupiditatis, quae mentibus hominum inest par rerum transientium et vanarum inordinatam dilectionem. Tertia est vanitas mortalitatis, quae corporibus humanis est per poenalitatem » (*De modo dicendi et meditandi*, PL 176, 879d).
>
> Alain de Lille, dans la suite du texte, énumère les points concrets dont le prédicateur doit montrer la vanité : la richesse, les honneurs, etc. (cf. Z. Alszeghy, *Ein Verteidiger der Welt predigt Weltverachtung...*, GL, t. 35, 1962, p. 197-207).

Parmi les œuvres ou chapitres sur notre sujet, il faut mentionner en premier Hugues de Saint-Victor, *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu libri quatuor* (PL 176, 703-40 ; éd. des livres I-II par K. Müller, dans *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, éd. H. Lietzmann, Bonn, 1913, n. 123). Dans le l. I, Hugues s'applique à montrer, dans un dialogue dramatique, la vanité du monde en ses aspects les plus importants, c'est-à-dire celle des « œuvres de l'homme », en comparaison des « œuvres de Dieu » qui sont évidemment « très bonnes ». En particulier sont appelées « vaines » ou menaçantes pour l'homme les forces indomptables de la nature, les relations humaines sources de conflits, les séductions de la richesse, la célébration fastueuse des noces, les diverses formes du savoir. Chaque paragraphe se termine par l'impressionnant verset : *Vanitas est, et vanitas vanitatum.* Les exemples donnés ne sont pas limitatifs, mais valent pour l'ensemble : « Longum est per singula vanitatem hujus mundi demonstrare. Scias tamen quod ex istis omnibus quae vides nihil permanens est, sed transeunt universa et revertuntur illuc unde orta sunt » (II, 711a).

Pour une juste évaluation de ces déclarations, il est important de noter le but que poursuit Hugues. Il ne parle pas comme un philosophe théoricien du pessimisme qui met en avant le néant des choses, mais comme un théologien, voire un mystique qui veut détacher l'homme du monde changeant et le conduire au Dieu immuable. Le discours sur la mutabilité du monde, tout à fait dans la ligne augustinienne de la « montée », a pour fin l'élévation et l'unification de l'homme en Dieu : « Ascendit ergo animus ab hac infinita distractione, quae deorsum est, tantoque amplius... in unum colligitur quanto magis... sursum elevatur, ...donec ad veram et unicam quae est apud Deum immutabilitatem perveniat, ubi perpetuo... requiescat » (713d-714a) ; en même temps il conduit à une évaluation positive de cette mutabilité. Celle-ci représente en effet une remémoration permanente du Dieu immuable comme fin du cheminement terrestre : « Rapior affectu et trahor desiderio quo currunt omnia, etiam nunc in rebus hoc ipsum quod transeunt diligo, quia ex ipsa mutatione et exemplo universorum ad transeundum hinc amplius inardesco » (713a) ; pour plus de détails, voir H.R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von S.V.*, Munich, 1961, p. 67-103.

Le *Carmen paraeneticum de vanitate mundi...* déjà mentionné de Bernard de Cluny (PL 184, 1307-14 ; éd. E. Schröder, dans *Nachrichten d. königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl.*, 1910, p. 346-54) a aussi un caractère très doctrinal. Adressé au jeune frère de Bernard, ce poème (où le concept de vanité n'apparaît pas explicitement) conduit par la mutabilité du terrestre, et la certitude de la mort, à se tourner vers le Dieu immuable et à trouver en lui le repos : « Quisquis amat Christum mundum non diligit istum, sed quasi fetores spernens illius amores, aestimat obscaenum quod mundus credit amoenum » (1307a).

Dans le *De vanitate et miseria humanae vitae* (Mayence, 1495) de Jean Trithème † 1495 (DS, t. 15, col. 1325-28) le thème du « memento mori » est associé plus que chez les auteurs antérieurs à celui de la vanité du monde : « Nihil sic hominem a vanitatibus mundi revocat, nihil sic desideria carnis mortificat sicut frequens et intenta meditatio mortis » (ch. 8). Dans la mort, l'homme sera séparé de tous ses biens : « cumque ad inferos per Acherontem transieris, nihil omnino tecum ex hoc mundo portabis » (ch. 2). Ce chapitre 2, spécialement consacré à la vanité (*quod omnia mundana vanitati sint obnoxia*) insiste sur le danger de différer la conversion. La pensée qui doit nous détourner des vanités, telles les richesses, les honneurs, le pouvoir, la noblesse, le mariage, les enfants, les nombreux serviteurs, est l'imminence de la mort : « Cito veniet interitus tuus, prope est mors, finis appropinquat » (ch. 2). Trithème parle de la vanité comme les peintres (cf. *infra*), qui

mettent l'homme en méditation devant une tête de mort.

Dans le traité mentionné plus haut, Denys le chartreux intitule l'un des chapitres *De contemptu mundi et temporalium ex consideratione vanitatis, mutabilitatis et fugacitatis seu brevitatis eorum praesentisque vitae* (t. 39, p. 459). Il accentue encore les traits traditionnels dans la description de cette vanité : « Et quae est vita nostra in saeculo isto nisi fumus et vapor ad modicum parens, qui mox exterminantur ? Omnes sicut aquae in terram dilabimur. Terra sumus, cinis et pulvis, putredo et vermis » (p. 460).

Au siècle suivant, le thème est puissamment élargi dans le premier chapitre de l'*Imitatio Christi*, avec le sous-titre : *De imitatione Christi et contemptu vanitatum omnium mundi.* En un septénaire bâti avec art sous la forme d'un climax, il énonce les « vanités » du monde qui englobent toutes les autres : théologie et philosophie, richesse et honneurs, désirs de la chair et autres passions condamnables, longue vie terrestre et tout ce qui passe. Tout cela s'oppose à la recherche de Dieu et de la joie céleste, et le bilan est tiré au centre du climax en citant *Qoh.* : « *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* praeter amare Deum et illi soli servire ».

4. Temps modernes. – Ici encore nous rencontrons le thème dans les commentaires du *Qohéleth*, des écrits divers, et aussi dans la peinture.

L'exégèse de Luther sur *Qoh.* 1,2 introduit une rupture dans l'histoire du thème. Il condamne avec vigueur l'interprétation habituelle depuis Jérôme dans le sens du *contemptus mundi.* Ce n'est pas le monde qui est vain, car il est créature de Dieu ; c'est la convoitise des hommes qui ne sont jamais satisfaits des biens à leur portée mais veulent toujours avoir plus. Il est hors de doute cependant qu'il se rattache ainsi d'une certaine façon à l'interprétation des Pères plus anciens et même d'Augustin (Weimarer Ausg., t. 20, p. 10-11 ; cf. aussi E. Wölfel, *Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers,* Munich, 1958 ; G. White, *Luther on Ecclesiastes and the limits of human ability,* dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie,* t. 29, 1987, p. 180-94).

Le jésuite espagnol Juan de Pineda tranche lui aussi sur ses prédécesseurs par la richesse de son exposé ; il présente avec art une série de distinctions sur les diverses formes de la vanité du monde, dans un traité de ses *Commentarii in Ecclesiasten* (Séville 1619 ; éd. d'Anvers, 1620, p. 80-96).

Pour les ouvrages qui ont traité notre sujet, il convient d'abord de se tourner vers l'Espagne. Thérèse d'Avila parle fréquemment de la « vanidad del mundo » (par ex. *Vida* 3,5 ; 38,18 ; 39,7 ; 40,4) ; elle pense surtout aux choses du monde en comparaison ou en opposition à Dieu : « Pensez-vous que celui qui aime vraiment Dieu aime les vanités ? Il ne peut aimer ni les richesses, ni les biens du monde, ni les honneurs... » (*Camino* 69,3). Quant à Jean de la Croix, il voit la vanité moins dans les biens naturels que dans l'attitude de l'âme qui s'attache à eux. « Cómo es vanidad poner el gozo de la voluntad en los bienes naturales... » (*Subida* III, titre du ch. 21). Les déclarations sur la vanité trouvent un tel écho dans l'Espagne du 16e siècle que l'on pourrait aisément ramener à ce thème une bonne part des œuvres spirituelles de cette époque.

Le *Libro de la vanidad del mundo* du franciscain Diego de Estella (Tolède, 1562 ; 2e éd. refondue et augmentée en 1574 ; cf. DS, t. 4, col. 1366-70 ; voir désormais J.M. de Bujanda, *Fray D. de E. (1524-1578). Estudio doctrinal de sus obras espirituales,* Madrid, 1970, avec bibliogr.) est bâti sur le schéma « vertus et vices » (cf. *infra,* col. 497-506). Aux diverses vanités (projets humains, jugements humains, amitiés humaines, louanges, vêtements somptueux, richesses, plaisirs mondains, banquets et fêtes, danse, musique, livres profanes), il oppose les vertus qui leur sont contraires. Tandis que dans le l. I, le monde est simplement déclaré « vain », dans le l. II, cette vanité est considérée plutôt d'après ses effets négatifs : tromperies, embûches, lacets et liens, dommage et tort, etc. Le l. III traite de l'amour de Dieu, ce qui montre que les déclamations contre la vanité n'ont pas d'autre but chez Estella, selon la tradition antérieure, que de conduire à cet amour.

Juan Eusebio Nieremberg † 1658 (DS, t. 11, col. 328-35) n'a pas écrit d'ouvrage spécifique sur la vanité, mais il lui consacre le ch. 4 du l. III de son ouvrage *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno y crisol de desengaños* (Madrid, 1640) : « La mudanza de las cosas temporales muestra claramente y la vanidad dellas y quan dignas son de desestima » (éd. de 1651, f. 55r-56v). Les notions d'*engaño/desengaño* jouent ici un rôle important. L'homme est sujet à la « tromperie » des choses du monde et doit se « détromper » en considérant leur vanité, qui tient à leur perpétuel changement. Nieremberg s'appuie sur le sort final des hommes que l'on considérait en leur temps comme heureux : « No es menester esperar el fin de la vida para ver su engaño, basta ver sus mudanzas » (56va, conclusion du ch.).

Dans la France du Grand Siècle, Blaise Pascal est un premier témoin de l'importance du thème. Après un ensemble sur « Ordre » (où Pascal cherche son « plan »), la liasse intitulée « Vanité » (fr. 13-52) forme la première partie du manuscrit où sont rassemblées les « Pensées » qui devaient constituer son « Apologie de la religion chrétienne » (*Pensées*, éd. L. Lafuma, Paris, 1958, t. 1, p. 6-19 ; voir du même, l'éd. fac-similé, Paris, 1962, p. 35-45). Ce thème est visiblement plus important que « Misère » et « Ennui », titre des deux liasses suivantes, et même que « Grandeur » et « Divertissement ». Retenons quelques formules :

« Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain en lui-même. Aussi, qui ne la voit excepté de jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement et dans la pensée de l'avenir » (36). « Qu'une chose aussi visible que la vanité du monde soit si peu connue, que ce soit une chose étrange et surprenante de dire que c'est une sottise de chercher les grandeurs. Cela est admirable » (16 : « admirable » = étrange). « Vanités des sciences » (23). Cf. L. Martin, *Les traverses de la vanité* dans *Les vanités dans la peinture au XVIIe s.*, sous la direction de A. Tapié, Musée des Beaux-Arts, Caen, 1990, p. 21-30.

Pour Bossuet, la vanité de l'homme, d'après la foi chrétienne, n'est pas séparable de sa grandeur et dignité. C'est ce que montre l'*Oraison funèbre d'Henriette-Anne d'Angleterre*, épouse du duc d'Orléans (21 août 1670). L'orateur prend pour exergue *Qoh.* 1,2, et l'applique ainsi :

« Non, après ce que nous venons de voir, la santé n'est qu'un nom, la vie n'est qu'un songe, la gloire n'est qu'une apparence, les grâces et les plaisirs ne sont qu'un dangereux amusement : tout est vain en nous, excepté le sincère aveu que nous faisons devant Dieu de nos vanités, et le jugement arrêté qui nous fait mépriser tout ce que nous sommes ».

Mais il ajoute qu'il faut compléter ce verset par les derniers du livre (*Qoh.* 12,13-14 : « Crains Dieu et garde ses commandemens... ») : « Ainsi tout est vain en l'homme, si nous regardons ce qu'il donne au monde ; mais au contraire tout est important si nous regardons ce qu'il doit à Dieu... Méditons donc la première et la dernière parole de l'Ecclésiaste ; l'une qui montre le néant de l'homme, l'autre qui établit sa grandeur. Que ce tombeau nous convainque de notre néant, pourvu que cet autel, où l'on offre tous les jours pour nous une victime de si grand prix, nous apprenne en même temps notre dignité » (*Œuvres*, éd. F. Lachat, Paris, 1863, t. 12, p. 475-76).

Le jésuite François Bellegambe (DS, t. 1, col. 1354) publie en 1681 à Lille son ouvrage : *Vanitas vanitatum, consideratione seria evanescens, omnibus verae Sapientiae studiosis proposita.*

Sur la page de titre, une Vanité gravée sur cuivre fait le lien avec le groupe de témoignages dont il est question ensuite. Dans ce petit livre, Bellegambe présente 22 considérations sur les notions de *vanitas, sapientia, scientia, veritas, felicitas*, etc. La 8e a pour sous-titre *Mundi vanitas*. L'auteur reconnaît lui-même que son livre est fait en grande partie de textes empruntés à l'Écriture et aux Pères. Le but des considérations est de « faire évanouir dans l'âme la vanité des vanités, d'y installer la vérité des réalités éternelles, pour y faire naître et croître l'amour des biens véritables ».

En Allemagne, le thème est surtout traité par le poète protestant Andreas Gryphius (1616-1664). Son ode « Vanitas vanitatum » commence par ce vers : « La gloire de la terre doit devenir fumée et cendre ». Plusieurs poèmes sont des variations sur *Qoh.* 1,2. Son sonnet *Es ist alles eitel* (« Tout est vain ») se conclut par ces vers : « Hélas, qu'est-ce que tout cela que nous estimons précieux ? / Rien que simple vanité, / qu'ombres, / poussière et vent ; rien qu'une fleur des prés / qu'on ne retrouve plus ». Gryphius parle de la vanité avec une émotion qui rend un son moderne ; ses poèmes ne sont pourtant pas intimistes, mais ont valeur d'exemple. Sa conception de lui-même et du monde est entièrement liée à la révélation. Les données de la foi chrétienne lui apparaissent comme une voie de salut en opposition au monde.

Cf. J. Leighton, *On the interpretation of G.' sonnet « Es ist alles eitel »*, dans *The modern language Review* (Cambridge), t. 60, 1955. – M.S. Schindler, *Interpretation of « Es ist alles... »*, dans *Modern Language Quarterly* (Seattle, USA), t. 28, 1967. – F.J. Van Ingen, *Vanitas und Memento mori in der deutschen Barocklyrik*, 1966. – R. Gerling, *Schriftwort und lyrisches Wort. Die Umsetzung biblischer Texte in der Lyrik des 17. Jhs.*, 1969. – C. Kranz, *Europas christliche Literatur von 1500 bis heute*, Paderborn, 1968, p. 105-109.

Le thème de la vanité du monde s'exprime également dans un cantique protestant écrit en 1652 durant les affres de la Guerre de Trente ans ; il figure encore parmi les cantiques utilisés par les catholiques : « Ach wie flüchtig, ach wie nichtig ist der Menschen Leben » (*Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, n. 657). L'auteur (Michael Franck, 1609-1667) énumère dans les vers du poème les vanités traditionnelles : la vie, les jours, les joies, la beauté, le bonheur, les trésors, la renommée ; il résume tout dans la dernière strophe en liaison explicite à *Qoh.* 12,14 : « Hélas comme sont vaines, comme sont fuyantes les choses humaines ! / Tout ce que nous voyons, / cela doit déchoir et passer. / Celui qui craint Dieu demeurera éternellement ».

Les représentations picturales de la Vanité peuvent se diviser en deux groupes : les portraits et les natures mortes. Les sujets principaux des portraits sont saint Jérôme et sainte Madeleine comme pénitente. Une série d'attributs sont spécifiques dans la figuration de la Vanité : le plus significatif est la tête de mort, souvent accompagné comme légende de *Qoh.* 1,2. Viennent ensuite trois sortes de motifs, souvent mêlés ensemble. La vanité des biens terrestres d'abord : vanité du savoir (livres et instruments d'expériences) ; de la richesse et du pouvoir (monnaies, bijoux, armes, couronnes, sceptre) ; des plaisirs (pipes, vin, instruments de musique, miroirs). Ensuite le caractère éphémère de la vie humaine (squelettes, sabliers, bougies, lampes à huile). Le troisième motif évoque par contre la résurrection et la vie éternelle (épis de blé, couronnes de laurier).

Les racines de ce genre pictural plongent profondément dans le moyen âge, mais les figurations commencent en Italie au 15e et 16e siècles sous l'influence des cercles humanistes ; elles se trouvent surtout dans les Pays-Bas du 17e siècle, sous l'influence des milieux calvinistes ; elles se répandent ensuite en France, Allemagne, Espagne. Les Vanités sont à distinguer des figurations de la simple caducité des choses : celles-ci sont exprimées seulement par la description mélancolique de la mort, tandis que les Vanités manifestent une tendance moralisatrice et chrétienne et expriment aussi d'une certaine façon l'espérance de la vie éternelle.

Cf. art. *Vanitas*, dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4, Fribourg-en-Br., 1972, col. 409-12 (G. Gsodam) ; *Vanité*, dans *Petit Larousse de la Peinture*, t. 2, Paris, 1979, p. 1895-96 (Ségolène F. Bergeon) ; plusieurs art. dans *Les vanités dans la peinture au XVIIe s.*, cité *supra*, avec bibliogr.

Conclusion. – A partir du 18e siècle, *la formule « vanité du monde »* tend à disparaître du vocabulaire de la littérature spirituelle. Cela tient évidemment à une évolution des mentalités (cf. les art. *Homme*, *Liberté*, *Monde*, *Sécularisation*). Pour parler du monde et des réalités humaines, on utilise aujourd'hui volontiers les termes de *finitude*, *insuffisance*, *insatisfaction*. D'ailleurs même chez les auteurs que nous avons étudiés, la vanité n'est qu'un aspect de la doctrine, et il est compensé par d'autres aspects nettement positifs. La méditation de la vanité, chez bon nombre d'entre eux (y compris l'auteur de l'*Imitatio Christi*), est comme un tremplin à partir duquel il faut prendre élan vers la recherche et l'amour de Dieu. Cependant, lorsqu'on passe de la *vanitas* (constatation objective) au *contemptus mundi* (attitude spirituelle *subjective*), il y a déjà danger d'une rupture d'équilibre ; sur ce point nous partagerions volontiers bon nombre des critiques de R. Bultot aux études rassemblées dans le fascicule de la RAM en 1965 (cf. *supra*).

Est-ce à dire pourtant que la notion de vanité du monde et de l'homme est totalement périmée ? Nous ne le pensons pas. Le chrétien doit toujours garder une attitude critique vis-à-vis de lui-même et du monde qui l'entoure. L'homme et le monde, en effet, restent ambigus, et cette ambiguïté même impose un discernement qui conduit au rejet de ce qui est

pervers, à la lucidité devant ce qui est trompeur, à la défiance devant ce qui est inconsistant. Les composantes toujours valables de la vanité sont ainsi conservées dans le thème du *discernement*, mais aussi dans ceux de la *mortification* et de la *purification* (voir aussi ces art.). Il est vrai que la substantif *vanitas* n'apparaît que trois fois dans les textes de Vatican II (*Gaudium et spes* 37 ; 39 ; *Presbyterorum Ordinis* 17) et l'adjectif *vanus* deux fois (*Lumen Gentium* 46 ; 67) – ce qui contraste singulièrement avec les 30 occurrences de *valor*. Pourtant ces textes sont significatifs. Nous n'en citerons qu'un, glissé comme en passant à propos du témoignage que donnent les religieux, mais dont la portée s'étend à l'activité humaine tout entière : « Bien qu'ils se tiennent parfois à l'écart de leurs contemporains... (les religieux) coopèrent avec eux au niveau spirituel afin que l'édification de la cité terrestre ait Dieu pour fondement et soit orientée vers lui, sinon 'ceux qui la bâtissent travailleraient *en vain*' » (*Lum. Gent.* 47, citant *Ps.* 126,1).

La bibliographie a été donnée dans le texte de l'art. Voir encore, sur *Qoh.* 1,2 : S. Leanza, *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste*, Regio di Calabria, 1975. – P. Holm-Nielsen, *The book of Ecclesiastes and the interpretation of it in Jewish and Christian Theology*, dans *Annual of Svedish Theological Institut*, t. 10, 1975-76, p. 38-96. – W. Vischer, *Der Prediger Salomo in Spiegel des Michel de Montaigne*, Pfullingen, 1981.

Hermann Josef Sieben.

VAN LUMMEN (Jean-Frédéric), prêtre, † 1602. Voir Lumnius, DS, t. 9, col. 1188-91.

VAN LYERE (Adrianus ; Lyraeus), jésuite, 1589-1661. – Né à Anvers le 20 janvier 1589, Adrien van Lyere y fit ses études au collège des Jésuites et entra, après deux années de philosophie à Douai, le 16 décembre 1608 au noviciat de la Compagnie à Tournai. Après les années de formation il occupa d'abord le poste de recteur au collège de Cassel (1624-1627), mais fut bientôt destiné à l'apostolat pastoral à Bruxelles, surtout à l'église du Sablon, où il prêcha durant trente ans les dimanches et les fêtes, le carême et les octaves et où il établit en 1638 une confrérie sous le vocable du saint Nom de Marie qui devint célèbre.

C'est à cette confrérie qu'est dédié son premier opuscule, rédigé en néerlandais et traduit ultérieurement en diverses langues, sur la dévotion au saint Nom de Marie. Un autre opuscule, quelques années plus tard, est consacré à la dévotion du rosaire. Mais ces publications, de caractère et de conception plutôt modestes, ouvrirent la voie à ses trois ouvrages monumentaux.

Le premier, le *Trisagion Marianum, sive trium mundi ordinum caelestium, terrestrium et infernorum cultus, pietas et adoratio ter Sancto Nomini Mariae vindicata suppetiis moralibus atque historicis in gratiam concionatorum copiose summissis* (Anvers, 1648), est un volume d'environ 500 pages, conçu comme un chant de louange en l'honneur de Marie et présenté dans une structure assez originale : tout l'exposé avec ses diverses parties et divisions est encadré dans une terminologie musicale, où l'on rencontre un prélude, une harmonie et une symphonie, des sons et des tons, des modes et des pauses, des mélodies et des modulations, etc.

Plus volumineux encore est le deuxième ouvrage : *De imitatione Iesu patientis sive de morte et vita in Christo Iesu patiente abscondita, in carne vero nostra mortali ad similitudinem eius exprimenda libri VII* (Anvers, 1655). L'auteur y suit la vie de Jésus depuis la dernière cène jusqu'à sa mort, sa sépulture et sa résurrection en insistant pour chaque épisode sur la nécessité d'imiter le Christ et en y ajoutant une description des diverses manières de vénérer la croix et les plaies du Sauveur, ainsi que des considérations pour se préparer à une sainte mort.

Quelques mois après le décès de l'auteur parut son dernier grand ouvrage : *S. Ignatii de Loiola Societatis Iesu fundatoris Apophthegmata sacra. Sive caelestis prudentiae aphorismi quibus pie, sobrie, ac iuste cum Deo nobiscum ac proximis iuxta apostolum in hoc saeculo vivamus tribus commentariis ad efformandos mores illustrati* (Anvers, 1662 ; rééd. apparemment raccourcies ou partielles à Munich et à Vienne entre 1683 et 1748, d'après Sommervogel). C'est un recueil de 44 sentences de saint Ignace, accompagnées d'un abondant commentaire et groupées en trois sections sous les titres : *pie* (envers Dieu), *sobrie* (envers soi-même) et *iuste* (envers le prochain).

Différents par leur thème, ces trois ouvrages se ressemblent par leur composition : chaque chapitre est une longue suite d'explications, d'exemples, de comparaisons, de considérations et de citations, puisées dans l'Écriture, dans les écrivains antiques et modernes, les chroniques religieuses et les vies édifiantes et qui témoignent de l'ardeur et de l'érudition de l'auteur, mais qui finissent aussi par fatiguer le lecteur. Ainsi ces ouvrages constituent plutôt des répertoires à consulter et ils ont donc leur place dans une histoire de la spiritualité, mais au point de vue spécifiquement spirituel leur retentissement est resté probablement limité.

N. Sotwell, *Bibliotheca scriptorum societatis Iesu*, Rome, 1676, p. 10. – F. Loise, dans *Biographie Nationale* (de Belgique), t. 12, 1892-1893, col. 633-34. – Sommervogel, t. 5, col. 217-18 et t. 12 (Rivière), col. 1141. – A. Poncelet, *Nécrologue des jésuites de la province Flandro-Belge*, Wetteren, 1931, p. 81.

Jos Andriessen.

VAN MALDEREN (Jean), évêque, 1563-1633. Voir Malderus, DS, t. 10, col. 160-62

VAN MAUDEN (David), prêtre, 1575-1641. Voir Mauden, DS, t. 10, col. 819-21.

VANN (Gerald), dominicain, 1906-1963. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.*

1. Vie. – Gerald Vann est né le 24 août 1906, dans le comté de Kent. Il était le dernier de trois enfants. Son père avait été tué dans un accident de la route quelques semaines avant sa naissance. Sa mère, qui avait grandi dans la paroisse dominicaine de Woodchester, dans le Gloucestershire, là où ses parents furent mariés, y conduisit l'enfant et l'offrit à Dieu sur l'autel.

A 13 ans, en 1919, Gerald fréquenta l'école des Dominicains à Hawkesyard, dans le Staffordshire, car il avait déjà déclaré son désir de devenir dominicain. Quatre ans après, il fut reçu comme novice à Woodchester ; il avait 17 ans. En juin 1929, après son ordi-

nation, il fut envoyé à l'*Angelicum* à Rome et en 1931 il fut reçu comme lecteur en théologie. Il alla ensuite à Oxford où il présenta, en 1934, ses grades en *Modern Greats* (Philosophie, politique et économie) et fut reçu brillamment « first class ».

2. Œuvre. – En 1933, alors qu'il était encore étudiant à Oxford, Vann publia son premier livre, *On being Human* ; vinrent ensuite : *Morals Makyth Man*, 1937 (rééd. en 1960 sous le titre *Morals and Man*) ; *Morality and war*, 1939 ; *Of his Fullness*, 1939 ; *St Thomas Aquinas*, 1940 ; *The Heart of Man*, 1944 ; *The Divine Pity*, 1945, rééd. 1956 ; *Eve and the Gryphon*, 1946 ; *His will is our Peace*, 1947 ; *The Pain of Christ*, 1947 (sermons à la cathédrale de Westminster) ; *Awake in Heaven*, 1948 (conférences radiodiffusées) ; *The two Trees*, 1948 (conférences radiodiffusées) ; *The seven Swords*, 1950 (sermons sur la Vierge Marie) ; *The High Green Hill*, 1951 (conférences à la radio) ; *The Water and the Fire*, 1953 ; *Stones or Bread?* (en collaboration avec P.K. Meagher), 1957 ; *The Paradise Tree*, 1959 ; *The Son's Course*, 1959 ; *To Heaven with Diana*, 1960 (introduction et traduction des lettres de Jourdain de Saxe) ; *The Eagle's Word*, 1961 (sur l'Évangile de Jean) ; *The Missal Step by Step, a First Mass Book* (en collab. avec D.A. Young et Paul Quail), juin 1963 (pour enfants) ; *Moral Dilemmas* (posthume), 1963.

Dans *On being Human*, Vann expose les principes sur lesquels il basait sa vie et son travail. Le vrai thomisme est le véritable humanisme, une philosophie « opposée à tous ceux qui méprisent la chair en faveur de l'esprit ;... mais également opposée à ceux qui méprisent l'esprit en faveur de la chair » (*On being Human*, p. 12).

On a dit que l'essence de la pensée de Vann est contenue dans ces mots : en thomisme « la vérité et la beauté reçoivent leur dû sur tous les plans ; la matière et l'esprit sont coordonnés et subordonnés... Les œuvres que Dieu a faites ne doivent certainement pas être aimées et vénérées comme une perfection absolue ; l'amour que nous leur portons, la perfection que nous voyons en elles, sont fonction de l'amour que nous devons à Dieu et à la perfection infinie que nous voyons en lui... Les créatures sont un moyen à utiliser pour atteindre la véritable fin de l'homme, qui est Dieu lui-même. Mais elles ne sont pas que de simples moyens. Ce sont des moyens-fins (des moyens en vue de la fin). Elles ont leur propre bonté inhérente, leur propre amabilité » (*ibid.*, p. 47-49).

Durant ses vingt-deux ans d'enseignement à plein temps, travaillant à sa machine à écrire durant la nuit, et ses douze années de conférencier, de prédicateur et de speaker à la radio, Vann essaya d'expliquer la vérité de ce qui fut, dès les débuts, le principal courant de pensée de ses 22 livres, de ses sermons innombrables et de ses conférences radiodiffusées. Il acceptait de tout cœur le commandement du Seigneur d'aimer Dieu de tout son cœur, de tout son esprit, de toute son âme et de toute sa force, et le commandement qui en résulte d'aimer son prochain comme soi-même. Ceci l'amena sur des voies impopulaires qui lui valurent des critiques féroces. Ainsi Vann, pensant à une catholique divorcée, qui se trouvait dans un dédale indéfini et intolérable de contradictions, déclara que ceci devait au moins rappeler que « cette situation ne doit pas empêcher ni exclure une intimité avec Dieu » (*Blackfriars*, sept. 1953, p. 376). Ceci lui « valut beaucoup de critiques et d'oppositions » (*ibid.*, déc. 1954, p. 531).

Vann n'aurait pas aimé être étiqueté. Mais sa position théologique est claire ; il est dans la tradition de Newman. Dans ses *Dublin Discourses*, Newman attribua à saint Philippe Neri « un rôle spécial dans l'Église », qu'il résume comme étant « de diriger le courant, qu'il ne peut pas arrêter, de la science, de la littérature, de l'art et de la mode, et d'adoucir et de sanctifier ce que Dieu a fait bon et que l'homme a corrompu » (Henry Tristram, *Newman and his Friends*, Londres, 1933, p. 252-53). Et Newman d'ajouter : « Je peux dire avec certitude que, bon gré mal gré, si je ne puis rien faire comme saint Philippe Neri, au moins je ne peux rien faire autrement que lui ». Cette maxime, Gerald Vann l'apprit pratiquement, et peut-être inconsciemment, durant ses années à Oxford. Et comme un accomplissement du néo-thomisme solide mais peut-être confiné de l'*Angelicum* des années 30, il apprit d'Oxford cette coutume particulière aux Anglais de respecter l'adversaire et le point de vue de l'autre.

Vann alla sept fois aux États-Unis pour donner des conférences, prêcher, parler à la radio, toujours avec la même compassion pour la multitude. Il avait seulement 54 ans lorsqu'il mourut, en 1963, après une longue maladie. Il avait toujours gardé son sens de l'humour, sa tendresse, sa force. Il est mort avant la seconde session du concile Vatican II, mais il entendit Jean XXIII rejetant les opinions des prophètes de malheur. « Adoucir et sanctifier ce que Dieu avait fait très bon et que l'homme avait corrompu » avait été le but de ses écrits et de sa prédication : ce n'était pas là une tâche facile pour un théologien durant ces temps pré-conciliaires. Il est étonnant que cet homme discret, sensible, n'ait pas gardé pour lui-même, comme d'autres l'ont fait, ses conclusions pastorales les plus importantes. Il a parlé et écrit sur Celui dont le Nom est Miséricorde, Celui qu'il avait rencontré dans les évangiles et dans les pages de saint Thomas, dans la musique et la littérature, et dans l'accomplissement de ceux qui sont créés à l'image de Dieu, ceux qui, hommes et femmes, étaient ses amis les plus proches, ceux qui étaient très importants pour lui, non seulement comme un recours contre l'anxiété qui l'assaillait à cause de ce qu'il espérait être son honnêteté, mais aussi, souvent, comme des signes visibles de l'amour et de la miséricorde de Dieu pour nous tous, – pour nous tous « sans exception » comme aimait à le dire le pape Jean. Il a été reçu lui-même dans la Miséricorde – « son Nom est Miséricorde » – dont il avait été l'apôtre indéfectible.

Bede Bailey.

VANNI (Pierre), prêtre, 18e siècle. – Pietro Vanni était originaire de Lucques et de famille noble. Il étudia au séminaire de Lucques et fut par la suite curé et prieur de l'église collégiale de S. Pietro Maggiore de cette même ville. Cesare Lucchesini, historien du duché de Lucques, dit que Vanni « scriveva con zelo molto e molta dottrina ». Il rappelle ses deux ouvrages « ascétiques », l'*Esercizio della presenza di Dio* et le *Catechismo* qui eurent un grand succès, comme en témoignent les nombreuses rééditions. Voici ses ouvrages.

1. D'abord, une série de catéchismes qui eurent plusieurs éditions : *Catechismo all'altare ad uso de' parrochi e de' capi di famiglia nelle loro case, ovvero discorsi familiari sopra le prime due parti del catechismo in pratica*, Lucques, 1718, 1741 ; *Catechismo all'altare ad uso... ovvero discorsi familiari sopra la terza parte del catechismo in pratica*, Lucques, 1734 ; *Catechismo all'altare ad uso... ovvero discorsi familiari sopra la quinta parte del catechismo in pratica*, Lucques, 1736.

Cette série de catéchismes avait été précédée d'un *Catechismo in pratica...* (2 vol., Lucques, 1707) et d'un autre *Catechismo in pratica* (2 vol., Lucques, 1723). Dans une éd. de 1739, p. 431 svv, on trouve *Il catechismo per le feste..., aggiunto al catechismo in pratica.* En fait, Vanni avait inauguré sa pastorale catéchétique avec son *Ristretto del catechismo in pratica...* (Lucques, 1711 ; Venise et Bologne, 1716 ; Lucques, 1716 ; Venise, 1718 et 1762) ; en 1739, on trouve à Lucques une variante : *Spiegazione del Catechismo... – Istruzione ai sacerdoti per celebrare divotamente il Santo Sacrifizio della Messa,* Lucques, 1725 ; – *La settimana eucaristica,* 2 vol., Lucques, 1730 ; – *Novena sacra per il Santo Natale,* Venise, 1757.

Dans ces réimpressions, retouchées et remaniées dans de nombreuses éditions qui ne sont pas faciles à mettre en ordre, Vanni se compare à une « donna povera » qui se présente toujours avec le même vêtement, mais refait, retaillé et recousu de manière à paraître toujours neuf ; voilà ce que je suis, dit-il au lecteur (*Catechismo all'altare... sopra le prime due parti del Catechismo in pratica, cioè la Fede, e la Speranza,* Venise, 1737).

Les destinataires de ces ouvrages sont d'abord le curé qui, à l'autel, durant la messe, doit accomplir son devoir pastoral en instruisant les adultes qui ont honte d'aller au catéchisme ; il s'agit des « Lavoratori di Terra, Artefici, e Servitori », qui ne savent pas lire et qui, lorsqu'ils écoutent un sermon, ne le comprennent pas. Ensuite, « i capi di famiglia nelle loro case », pour qui les catéchismes, « de style facile, familier et intelligible », seront aisément utilisables. En réalité, Vanni s'adresse surtout à la raison, suivant un dessein immédiatement intelligible qui, à travers un « rationabile obsequium », présente les éléments essentiels de la doctrine chrétienne. L'Écriture Sainte est citée avec parcimonie, ainsi que les Pères. Les petites anecdotes hagiographiques et édifiantes en sont absentes, sauf dans *Il ristretto del catechismo.*

Il est intéressant de voir comment procède le *Ristretto del catechismo in pratica accomodato alla capacità de' Giovanetti...* (4e éd., 1718). Vanni divise le contenu de la Révélation en noyaux thématiques appelés *Instruzione* ; il procède par dialogue avec questions et réponses, ramenant à la fin un *esempio* qui confirme le contenu. Le schéma des sujets proposés suit cet ordre : foi, Credo (explication de chacun des articles), espérance, amour de Dieu et du prochain, les commandements, les sacrements, le péché.

2. L'œuvre ascétique de Vanni qui s'adresse à un public soucieux de la perfection chrétienne est intitulée *Esercizio della presenza di Dio dove si propongono alcuni mezzi per facilitare la pratica, e fra questi, come il più efficace, la considerazione de' Divini Attributi... dedicata al gloriosissimo patriarca S. Giuseppe,* Lucques, 1715. Partant de la thèse que la perfection est possible et facile à atteindre sans recourir à une austérité rigoureuse, Vanni soutient que la première démarche nécessaire est de libérer l'âme du péché mortel. Son interlocuteur est Théotime, auquel il prodigue sa doctrine spirituelle. Si Dieu est présent, si Dieu me voit, si Dieu me regarde, je me trouve dans une impossibilité morale de faire le mal (p. 12 svv). La sainteté consiste à éviter le mal et à faire le bien ; elle est facilitée par l'« habitude de marcher en présence de Dieu » (p. 31) ; elle procure à « l'âme » une « tranquillissima pace » et « dolcezza quasi infinita » qui surpasse de loin « la felicità de' Mondani... cosí meschina ».

Pour parvenir à se maintenir en présence de Dieu, on ne peut se passer de certains moyens : l'oraison (consacrer chaque jour un certain temps pour « chercher Dieu dans votre cœur »), la mortification des sens, la pureté de la conscience et du cœur. A ces moyens principaux, il faut ajouter l'examen de conscience et le recours aux images pieuses, aux médailles, aux croix, etc., qui aident la mémoire à garder le souvenir de la présence divine. Les mouvements du cœur peuvent être adressés à Dieu par quelques « oraisons jaculatoires brèves et affectives ».

La présence de Dieu est comprise à la manière augustinienne : Dieu est plus présent à nous que nous le sommes à nous-mêmes, comme une mer qui nous enveloppe de toutes parts, comme il en va pour les poissons (p. 55-56). « Dieu veut vous parler seul à seul, cœur à cœur » (p. 60), dans une « présence de pure foi » qui peut être réalisée même au milieu des occupations du monde. Certes, la vie est « une guerre continuelle » et il est impossible de « vivre sans avoir des tentations » (p. 83 svv). Il faut s'adresser à Dieu comme à un « Ami », se tenant devant lui « comme un tendre et faible poussin » (p. 89) et lui confiant tous ses soucis et toutes ses joies.

Dieu qui est le « Seigneur absolu, le roi éternel », a voulu que l'homme, qui est un « rien », « un atome de poussière », vive en sa présence. Parmi toutes les autres créatures possibles, c'est l'homme qu'il a appelé à cette vie. Il faut se mettre en présence de Dieu avec ses facultés les plus nobles : mémoire, intelligence et volonté. Quand elle se met en présence de Dieu, l'âme s'adresse à l'auteur de la rédemption, qui n'est pas un ange, mais le Fils unique de Dieu, la seconde Personne de la Trinité. Ce Dieu a racheté l'homme au prix de son sang, d'où l'on peut déduire la gravité du péché de l'homme.

Mais il faut s'élever encore plus haut, jusqu'à Dieu et ses attributs, c'est-à-dire jusqu'à l'abîme de ses perfections : Être simple et très parfait, immuable, omniprésent, immense, incompréhensible.

Vanni passe ainsi d'un christocentrisme plus ou moins explicite dans la première partie, où il traite de la présence de Dieu, au Dieu de la théologie spéculative, de caractère thomiste. Même dans cette étape, le christocentrisme revient sous la forme du Christ humanisé (presque de saveur franciscaine) : « Voici ce Dieu infiniment bon, infiniment beau, infiniment parfait, sous forme d'un bébé qui pleure, couché sur la paille, et qui a besoin de tout : que vous en semble, ô Théotime ? » (p. 185).

3. Autre ouvrage de Vanni, la *Strada della salute ovvero esercizi d'una vera, e soda Pietà per praticarsi da ognuno che vuol'assicurarsi la Sua Salute, e arrivare alla Perfezione del proprio stato. Esposti in un modo nuovo, facile, e chiaro in forma di Dialogo da P.V., nobile sacerdote lucchese, priore della Chiesa Collegiata di S. Pietro Maggiore* (Venise, 1724), reprend quelques thèmes de l'*Esercizio della presenza di Dio* et, après avoir posé dans la première partie que le dépassement de l'état de « tiédeur » doit amener à la ferveur, surtout par le rejet du péché comme « sommo male », « offesa » et « ingiuria di Dio », au point d'avoir provoqué la rédemption et d'être puni par l'« enfer éternel », il passe à l'étape ascétique (2e partie), revenant à la voie facile du salut qu'on peut réaliser dans la perfection chrétienne.

L'ascèse ne peut pas laisser de côté la mortification, qui commence par celle des cinq sens pour passer

ensuite à la mortification intérieure : celle de la volonté, de l'intelligence ; à ce sommet de la personnalité, il s'agit de rechercher et de combattre la « passion dominante ».

Positivement, dans l'itinéraire vers le salut (3e partie), se présentent les deux types d'oraison mentale : l'infuse, qu'on atteint par l'intervention de Dieu, et l'oraison mentale commune, ou ordinaire, à laquelle le chrétien peut se préparer. Ce dernier type d'oraison engage l'intelligence et la volonté, ainsi que la mémoire, c'est-à-dire toutes les puissances de l'homme.

Après avoir repris, de manière diffuse, le thème de la présence de Dieu (4e partie), Vanni suggère, pour lutter contre les distractions, de se mettre aux pieds du Crucifié pour faire l'oraison mentale.

Dans la cinquième et dernière partie, il recommande l'humilité qui est la gardienne des autres vertus, l'obéissance et l'indifférence pour être disponible à tout sans rien préférer ; et l'amour du prochain, ce qui signifie chercher son bien spirituel. Il termine par les trois vertus théologales et les moyens de les pratiquer.

Vanni est soucieux du « salus animarum » et de faire connaître les voies de la perfection ; il distingue bien une voie commune, à laquelle on parvient par les catéchismes, et une voie extraordinaire, donnée dans l'oraison infuse, précédée par une étape ascétique. Son enseignement catéchétique révèle son sens pastoral, sa capacité didactique, son écriture limpide, ordonnée et logique, sa clarté dans la présentation de la doctrine commune qui se cache derrière une tendre douceur.

C. Lucchesini, *Memorie e documenti per servire all'istoria del Ducato di Lucca*, t. 10, 1831, p. 342-43.

Pietro Zovatto.

VAN OONSEL (Oonselius, Houzel ; Guillaume), dominicain, 1571-1630. – Guillaume Van Oonsel naquit à Anvers le 9 août 1571. Jeune encore il se rendit en Espagne pour y étudier la philosophie. Il entra chez les Dominicains à Gand et y fit profession le 19 mars 1593 ; il fut ordonné prêtre le 22 septembre 1595. En 1599 le chapitre provincial de Germanie Inférieure l'envoya au *studium* de Louvain pour y achever ses études théologiques. Il fut confirmé comme bachelier par le chapitre général de Rome le 22 juin 1612 ; il était déjà professeur de théologie au couvent d'Anvers, fonction qu'il exerçait encore en 1613. Le chapitre général de Bologne en 1615 l'accepta comme licencié. A la demande du chapitre provincial de Valenciennes (12 mai 1623), il fut promu à la maîtrise en théologie le 3 février 1624.

Dès 1613 il fut chargé de tâches administratives dans sa province : celle de sous-prieur au couvent de Maastricht, de prieur à Gand (1613-1615) et à Bruges (1616-1619), celle de définiteur au chapitre provincial de 1617. Il était estimé pour l'intégrité de sa vie, sa science étendue, sa ferveur dans la prédication. Il mourut à Gand alors qu'il rentrait d'un voyage à Termonde le 3 septembre 1630.

Après son professorat, Van Oonsel se consacra totalement à l'apostolat de la prédication et à la publication d'une dizaine de livres, sans compter ses *Sermones de Tempore et de Sanctis* restés manuscrits (conservés autrefois au couvent de Gand). Il a surveillé en outre l'édition d'ouvrages d'autres auteurs : *Clavis cellarii divinae et humanae sapientiae ad conciones formandas* (Anvers, G. Bellerus, 1613) de Michel François († 1502 ; DS, t. 5, col. 1107-15) ; *Paradisus concionum olim sermones sensati dictus complectens doctrinam praedicabilem super epistolas et evangelia totius anni*, d'un auteur non identifié (Anvers, H. Verdussen, 1613) ; de Hugues de Prato († 1322 ; DS, t. 7, col. 893), les *Sermones de Sanctis* (Anvers, P. et J. Bellerus, 1617). Sa mort subite ne lui a pas permis d'achever l'édition du *De consolatione theologiae* de Jean de Dambach † 1372 (DS, t. 8, col. 466-67).

Voici la liste des ouvrages imprimés de Guillaume Van Oonsel : 1) *Consolatorium animae hinc migrantis*, Gand, C. Marius, 1617. – 2) *Enchiridion concionatorum ex Roseto aureo Sylvestri Prieratis*, Anvers, G. Wolschatius, 1619. – 3) *Tuba Dei sive summa veritatis vox*, Gand, J. Doomsius, 1620. – 4) *Syntaxis instructissima ad expeditam divini verbi tractationem*, Anvers, G. a Tongris, 1622 ; Paris, 1665. – 5) *Officina sacra biblica locupletissima*, Douai, B. Beller, 1624.

6) *Victorie ende Triumphe van de Bruydt Christi d'Apostolische Catholijcke Roomsche Kercke*, Gand, J. vanden Kerchove, 1625. – 7) *Libellus precum ex intimis ad Deum soliloquiis Sacrae Scripturae* (ouvrage écrit en néerlandais, signalé en latin ou français, introuvable pour l'instant), Gand, J. Kerchoven, 1626. – 8) *Perspectiva christianae nobilitatis*, Anvers, H. Verdussen, 1627. – 9) *Hieroglyphica sacra, id est rerum sacratarum et divinae sapientiae arcanorum sacrae notae*, Anvers, G. a Tongris, 1627. – 10) *Concionum moralium breve et succinctum compendium*, Douai, B. Beller, 1630.

Les n. 2, 4, 5, 9 et 10 se rapportent à la prédication (ainsi que les *Sermones* manuscrits). Ce sont des collections de sermons et de directives au service des prédicateurs, pourvues de matériaux bibliques et patristiques. La *Syntaxis moralis* (n. 4) connut sept éd. jusqu'en 1682.

D'autres publications sont de caractère plutôt doctrinal ou apologétique. La « Victoire et le triomphe de l'Église catholique » (n. 6) est dirigée contre Calvin, Luther et Zwingli. L'auteur s'y efforce de convertir les adeptes de l'hérésie et de confirmer dans la vraie foi les fidèles catholiques.

La *Tuba Dei* (n. 3) préconise l'unité de tous les chrétiens dans la communauté de l'Église. Elle reflète dans une certaine mesure les efforts déployés au temps de la Réforme Catholique pour restaurer la vie chrétienne. Tous les chrétiens ont le devoir d'y coopérer activement et de lutter contre le péché et les abus invétérés. Cette réforme doit se faire sous la direction des autorités ecclésiastiques en collaboration avec les princes séculiers.

La doctrine spirituelle de Van Oonsel se manifeste dans quelques écrits de caractère pastoral comme la *Perspectiva christianae nobilitatis*. La disposition parallèle du texte en quatre langues (français et espagnol sur les pages paires, latin et néerlandais sur la page suivante) montre l'importance que l'auteur attachait à cet ouvrage et la large diffusion qu'il en attendait. C'est une espèce de *speculum vitae christianae* soulignant la vanité des choses terrestres et la prépondérance de la vie éternelle. La vraie noblesse de l'homme consiste dans la pratique de la vertu et le combat contre l'intérêt exagéré pour la vie terrestre. Cette manière de voir et de vivre conduit l'homme à

un état d'allégresse et à une liberté spirituelle, que même la certitude de la mort ne saurait menacer.

Le *Consolatorium animae hinc migrantis* est un petit traité de pastorale pour l'assistance des malades. Il contient des conseils pour les réconforter par l'espoir d'une vie heureuse et pour les préparer aux divers stades de leur maladie et à la réception des derniers sacrements. C'est un traité d'une structure simple et méthodique, comparable aux catéchismes composés après le Concile de Trente.

Sans doute les orientations spirituelles de notre auteur ressortiraient-elles plus clairement si son *Libellus precum* (en néerlandais) ne restait malheureusement introuvable.

Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, t. 6 (Monumenta Ord. Fr. Praed. historica 11), Rome, 1902, p. 217, 275. – B. De Jonghe, *Belgium Dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 84-86. – Quétif-Échard, t. 2, Paris, 1721, p. 465-66. – *Biographie nationale*, t. 16, Bruxelles, 1901, col. 209-11. – St. Axters, *Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsche Dominikaansche vroomheid*, OGE, t. 7, 1933, p. 245-51. – A.M. Bogaerts, *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden*, t. 6, 1968, p. 70 ; t. 9, 1971, p. 12, 38 ; t. 10, 1971, p. 592 ; t. 11, 1971, p. 92 ; t. 13, 1974, p. 132, 145.

Antonin H. Thomas.

VAN OYENBURCH (Oeyenburch ; Henri), dominicain, † 1715. – Henri Van Oyenburch était membre du couvent de Bruxelles. Il fit ses études au *studium* des dominicains à Louvain. Le 9 mars 1677 il défendit des thèses sur Dieu et ses attributs selon la doctrine de Thomas d'Aquin. Il est l'auteur d'une série de sermons constituant la première partie d'un recueil qui devait comprendre trois volumes : *Manuale concionatorum evangelicum dogmaticum et morale, sive conciones morales et doctrinales in omnes anni dominicas*, Bruxelles, Guillaume Fricx, 1708. Dans la préface il promettait des publications sur le Carême, les fêtes principales de Notre Seigneur, de la Sainte Vierge et d'autres saints.

Van Oyenburch était apprécié pour son zèle de prédicateur et son éloquence. Les sermons publiés sont d'une composition claire et simple et puisent abondamment dans l'Écriture sainte, les Pères de l'Église et saint Thomas. Il se consacra aussi à l'apostolat du confessionnal et de la direction spirituelle. Le 16 janvier 1694 ses supérieurs lui permirent de disposer d'un confessionnal construit à l'aide des aumônes que les fidèles lui avaient offertes.

Par suite d'un incendie, Van Oyenburch fut obligé de quitter son couvent. Il se retira probablement à Vilvorde, puisque c'est à ce couvent que fut rattaché son titre de prédicateur général, que l'Ordre lui accorda en raison de ses mérites dans la prédication. Il mourut à Bruxelles le 30 avril 1715.

B. De Jonghe, *Belgium Dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 428. – Quétif-Échard, t. 2, 1721, p. 785 ; t. 3, 1910, p. 180. – *Biographie nationale*, t. 16, 1901, col. 86. – J. Arts, *L'ancien couvent des dominicains à Bruxelles*, Gand, 1922, p. 181, 197-99. – St. Axters, *Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsche Dominikaansche vroomheid*, OGE, t. 8, 1934, p. 99. – A.M. Bogaerts, *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden*, t. 8, 1976, p. 151, 152, 223, 247, 262.

Antonin-H. Thomas.

VAN RYCKEL (Joseph-Geldolphe), chanoine régulier de Saint-Augustin, 1581-1642. – Né en 1581 au château d'Oirbeek, au sud-ouest de Tirlemont (Brabant), Joseph-Geldolphe van Ryckel fit ses humanités et des études de philosophie à la pédagogie du Faucon à Louvain. A peine âgé de vingt ans, il entra à l'abbaye Sainte-Gertrude des Chanoines réguliers de Saint-Augustin, fondée au début du 13e siècle à Louvain. En 1602 il fit profession. Ses aptitudes et peut-être aussi sa famille noble lui valurent, après quelques années, d'être nommé sous-prieur. Il était depuis dix ans curé d'Oosterwijck quand il fut fait abbé de Sainte-Gertrude en 1626.

Dans cette charge, Ryckel apporta ses soins à l'entretien et à l'embellissement de son abbaye. En qualité de chef spirituel du Petit Béguinage de Louvain, situé près de l'abbaye, il signa en 1634 l'acte de fondation d'un de ses couvents, placé sous le patronage des Cinq Blessures du Christ et de la Sainte Trinité. Il mourut le 21 ou 22 octobre 1642, après une longue maladie.

Van Ryckel semble avoir été un bon abbé ; il apparaît comme l'unique écrivain tant soit peu important dans l'histoire séculaire de son abbaye. Sans pensée originale, il est cependant un digne représentant de la piété populaire fort dévotionnelle de la première moitié du 17e siècle, et un lointain héritier aussi de la *Devotio moderna*. On peut lui attribuer une douzaine de publications, toutes de caractère religieux, dont voici les principales.

Dans le domaine de l'hagiographie : *Vita sanctae Beggae*, Louvain, 1631, 758 p. in-4° (BHL 1083-85) ; « Adjuncta est Historia begginasiorum Belgii », dans laquelle on trouve le « Dialogus Peregrini et Clusinae begginae » de Pelgrim Pullen († 1608 ; DS, t. 12, col. 2621-23), traduction partielle du *Tsaemensprekinge* (entretien de Pullen avec Claesinne van Nieuwlant † 1611 ; DS, t. 11, col. 344-45). – *Historia S. Gertrudis, principis virginis primae Nivellensis abbatissae*, avec une *Synopsis cultus S. Gertrudis ex libro sanctorum partim tutelarium partim ex vita S. Gertrudis* (BHL 3490-98 et 3501), Louvain, 1637 ; rééd. en partie différente de *Vitae S. Gertrudis..., historicae narrationes tres*, Louvain, 1632, 204 p. in-4° ; trad. fr., Bruxelles, 1637. – Dans ces deux recueils hagiographiques, Ryckel a utilisé des relations antérieures, mais sans esprit critique ; il cherche surtout à édifier. On trouve ici ou là des renseignements intéressants sur son abbaye.

Dans son église à la fois abbatiale et paroissiale, il fonda en 1636 une confrérie des trépassés. Il avait déjà témoigné de sa dévotion pour les âmes du purgatoire en publiant : *Ancile sacrum pro animabus in purgatorio existentibus* (Louvain, 1632) ; *De sodalitiis in subsidium animarum in purgatorio... erectis* (1633) ; et aussi *Justa Funebria animabus fidelium defunctorum persolvenda* (1634), glose sur l'office des morts.

Dans le domaine de la dévotion mariale : *Hodoeporicon Marianum. Id est itinerarium B.M.V. Item Diurnale Marianum, cultus B.M.V. per menses atque hebdomadas distinctus* (Louvain, 1634, in-8°) ; – *Nomen Mariae tetragrammaton, sive de cultu Nominis Mariae varia commentatio* (1635, in-12°).

Pour les confréries dédiées à la Sainte Trinité de Bruxelles et de Louvain, il publia un *Cultus sanctissimae Trinitatis exercitiis meditationibusque piis exhibitus* (Louvain, Coenestenii, 1639 : à la Bibl. S.J. de

Chantilly ; Foppens et les bibliographes disent : Bruxelles). On y trouve un « Kalendarium breve » donnant une pensée ou brève prière pour chaque jour de l'année (p. 9-88), une lettre aux religieux de l'Ordre des Trinitaires (p. 89-96), des conseils pour honorer et prier la Sainte Trinité (p. 97-108), le petit office et la messe de la Trinité (p. 109-127) ; suivent des prières, des litanies, un « Exercitium latriae ad SS. Trinitatem » et des extraits de saint Augustin (sans référence).

On doit enfin à Van Ryckel un gros *Phylacterium ex reliquiis sacris Jesu, Mariae, Annae et Joseph compositum* (Bruxelles, 1639, 762 p. in-4° + index) : 5 traités concernent les lieux et objets, donc aussi les reliques, en rapport avec la vie de Jésus ; le 6e traité est consacré à Marie (lait, larme, chemise, ceinture...) et les deux derniers à sainte Anne et à saint Joseph. On ne sait ce qu'il faut le plus craindre : l'érudition indigeste ou le manque de sens critique de l'auteur.

A. Jacobs, *L'abbaye noble de Sainte-Gertrude à Louvain*, Louvain, 1880, p. 70-74. – H. Vander Linden, art. *Ryckel*, dans *Biographie nationale* (de Belgique), t. 20, 1908-10, col. 632-34. – *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table. – *Monasticon belge*, t. 4, Province de Brabant, vol. 4, Liège, 1970, p. 800, 933-36.

Guibert Michiels.

VAQUERO (Baquero ; François), cistercien, 16e siècle. – Nous mentionnons ce cistercien, qui n'est guère un auteur spirituel, parce que ni C. De Visch ni le récent *Dictionnaire des auteurs cisterciens* n'en parlent. On ignore les dates de sa naissance (à Valence, Espagne) et de sa mort ; il a vécu dans la première moitié du 16e siècle, si l'on se base sur la date de son unique ouvrage connu. Il a laissé une *Apología de la Regla de nuestro Glorioso Padre y Patriarcha de los monjes San Benito* (Saragosse, J. de Lanaja, 1616). Yepes, à la veille de faire imprimer sa chronique, écrit que ce livre lui parvint ; son auteur est « doctor fray Francisco Baquero..., fils de la maison de Santa María de Veruela » (Aragon). Muñiz dit Vaquero docteur en droit canonique, très érudit et connaisseur des choses qui concernent l'Ordre.

A. de Yepes, *Corónica General de la Orden de San Benito*, t. 7, Valladolid, 1617, f. 374. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 493. – R. Muñiz, *Bibl. Cisterc. de España*, Burgos, 1793, p. 41. – J. Sánchez Biezma, *Biografía eclesiástica completa*, t. 29, Madrid, 1868, p. 1033-34. – D. Yáñez Neira, Presencia del Cister en Aragón a través de sus monjes ilustres, Saragosse, 1987, p. 276.

Damian Yáñez Neira.

VARAJE (Grégoire Albert), carme, 1607-1662. – Né à Valence (Espagne) et baptisé à la paroisse Santa [illegible] Gregorio Alberto Varaje prit l'habit [illegible] 27 septembre [illegible] théologie (chapitre de Villarreal, 1650 ; cf. Valencia, Arch. Gen. del Reino, ms 344 : *Acta cap. prov. Aragoniae 1631-1694*, p. 101, 131, 137, 143, 169).

Varaje ne semble avoir exercé qu'une seule charge de gouvernement, celle de prieur de Caudete (Albacete) à laquelle il fut élu au chapitre de Valence de 1637 ; comme tel, il assista à celui de Saragosse en 1640 (*ibid.*, p. 62, 89). Il fut érudit et prédicateur. Sa mort eut lieu au couvent de Valence, non en 1658, comme l'écrit C. de Villiers, mais le 21 décembre 1662 (cf. *Quinque libri...*, f. 130r).

Religieux exemplaire, Varaje fut très dévot envers Thérèse d'Avila ; il fonda en son honneur, au couvent de Valence, une congrégation de 21 femmes et d'autant d'hommes issus de la noblesse de la ville ; l'infante Marie-Thérèse, devenue reine de France en 1660, en fut la protectrice. Pour cette congrégation, Varaje fit imprimer des *Constituciones y estatutos de la Real Congregación de la... madre Santa Teresa de Jesús* (Valence, 1661). Se rattachent à l'histoire de cette congrégation une *Oración panegírica de nuestra santa madre Teresa de Jesús* et une *Relación de la entrada feliz de los... reyes de Francia en su ciudad de París... día jueves 26 de Agosto de 1660* (Valence, 1660).

Signalons encore son ouvrage en vers, *Historia de la milagrosa imagen de la Madre de Dios de la Paciencia*, vénérée au couvent des Carmélites de Valence (Valence, 1653), et sa traduction de *La vie de la Mère Magdeleine de Saint-Joseph* (Paris, 1645) de l'oratorien Fr. Senault, qui n'a pas été imprimée.

L'ouvrage spirituel principal de Varaje, que nous n'avons pas retrouvé, est le *Pozo de aguas vivas, riego fértil del Carmelo* (Valence, 1655), destiné à la formation des tertiaires et des confréries du Carmel ; il y ajoutait les *Exclamaciones de Santa Teresa*, comme il avait fait suivre les *Constituciones* de sa congrégation par des *Letanías del Santísimo Sacramento sacadas de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres* et par quelques *Ejercicios devotos de las esclavas de la Virgen Santísima, dedicados a su culto y veneración...*

Rome, Arch. Gen. Ord. Carm., I C.O. II 20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro*, f. 91v ; Post. IV 5, f. 255r-256v (relation du P. A. Caperó sur Varaje).

J. Rodríguez, *Bibl. valentina*, Valence, 1747, p. 175. – V. Ximeno, Escritores del Reyno de Valencia, t. 2, Valence, 1749, col. 27 et 364. – R.A. Faci, Bibl. carmelitana prov. Aragoniae, Saragosse, 1762, p. 52-53. – C. de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 570. – N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 541.

J. Pastor Fuster, *Bibl. valenciana*, t. 1, Valence, 1827, p. 257. – P.M. Garrido, *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid, 1982, p. 84-85.

Pablo M. Garrido.

t. 12, 1969, col. 950-53 (bibliogr.). – *Camilla Battista da Varano e il suo tempo* (Atti del convegno di studi sul V Centenario del monastero delle Clarisse di Camerino, 1984), Camerino, 1987, 356 p. – B. Giannini, *Storia d'una principessa. La giovinezza della B. Camilla Battista Varano*, Assise, 1988. – P. Luzi, *C. B. da V.*, Turin, 1989. – CF, t. 60/1-2, 1990, p. 389-93.

VARET (Alexandre-Louis), prêtre, 1632-1676. – A.-L. Varet est né à Paris, en 1632, d'un père avocat. Il n'était pas destiné à l'état ecclésiastique. Au cours d'un voyage à Rome, il décida de se retirer du monde pour étudier l'Écriture sainte et les œuvres de saint Augustin. Mais, en dépit de sa répugnance à entrer dans les ordres, il se laissa ordonner prêtre en 1662. A ce moment commençait l'affaire du Formulaire (cf. DTC, t. 8, col. 508 svv). Ne voulant pas donner sa signature au document, il se retira à Provins où l'archevêque de Sens, L.-H. de Gondrin (1645-1674), vint le chercher pour en faire son grand vicaire. La Paix de l'Église entre Clément IX et Louis XIV venait d'être signée.

Vicaire général de cet archevêque très engagé dans les querelles du temps, Varet demeura auprès de lui jusqu'à sa mort (19 septembre 1674). Il prit alors le chemin de Port-Royal-des-Champs, où il avait l'intention de terminer sa vie dans la retraite et l'étude. Mais il y mourut bientôt, le 1er avril 1676.

Varet laissait une œuvre écrite importante et complexe : elle embrasse l'éducation, la spiritualité, le jansénisme dont il était l'un des tenants.

Son ouvrage le plus connu est *De l'éducation chrestienne des enfans, selon les maximes de l'Écriture sainte et les instructions des saints Pères de l'Église* (anonyme, Paris, 1666 ; rééd. jusqu'en 1678). Il a écrit ce traité vers 1658 pour sa sœur mariée et mère de famille. Éduquer est une des vocations les plus élevées du christianisme. Ne pas éduquer est un infanticide. Tout chrétien est appelé à la sainteté et il faut conduire l'enfant dans ce chemin. Pour mener à bien cette œuvre, il faut « considérer les enfants comme des biens que Dieu met en dépôt entre (nos) mains et qui ne (nous) appartiennent point » (p. 59) ; et encore : « La grâce n'estant donnée à l'homme que pour perfectionner la nature, l'action de la grâce suppose celle de la nature ; et il faut que l'homme soit capable de raisonner avant qu'il puisse être aidé et soutenu dans son raisonnement » (p. 94). L'auteur montre bien sa conception de l'éducation quand il écrit : « L'Écriture sainte... ordonne d'y employer particulièrement une sainte rigueur et une juste sévérité » (p. 97). Examinant les moyens de l'éducation, l'auteur consacre 28 pages à la parole, 9 pages à la lecture, 7 à l'exemple. Mais le jansénisme entraîne l'auteur à une vision totalement négative de l'enfant : « Vous devez considérer donc, ma sœur, vos enfants comme tout enclins et portés au mal » (p. 93).

Dans le domaine spirituel, Varet a laissé des *Lettres chrétiennes et spirituelles* (3 vol., Paris, 1680) ; ces 162 lettres, écrites entre le 29 septembre 1657 et le 23 juin 1676, sont surtout adressées à des religieuses et à des laïques. Varet y traite de toutes les questions et difficultés de la vie spirituelle, à l'exception des questions mystiques, avec une nette insistance sur la pénitence, l'austérité de la vie, les vertus, etc. C'est un peu dans la même optique que se situe le *Recueil de diverses retraites* (Paris, 1680, 1701). Il s'agit de trois retraites de huit ou de dix jours : « Sur la qualité d'enfant de Dieu » (p. 1-60), « Sur l'habitude de la présence de Dieu » (p. 61-167), « Sur le dépouillement du vieil homme » (p. 168-310).

Le sujet même de la 2e retraite devait permettre à Varet de laisser paraître quelque chose des développements possibles de la vie spirituelle, puisque « la fin... de l'exercice de la présence de Dieu est d'unir l'âme chrétienne à Dieu » (p. 61). Parmi les considérations – fort peu affectives – qu'il offre sur le sujet « pour servir chaque jour d'entretien », on s'attend à trouver quelques ouvertures en ce sens, au moins quand l'auteur se propose de montrer qu'il s'agit d'« avoir toujours Dieu présent en son esprit..., en son cœur..., le voir présent en toutes choses » (Considérations pour le 4e jour). On en reste malheureusement à un niveau élémentaire, sans profondeur, comme si l'essentiel était d'effectuer correctement des exercices. On fait la même constatation au 7e jour, sur les raisons pour lesquelles Dieu prive l'âme du sentiment de sa divine présence, qui sont de la purifier, d'éclairer et vivifier sa foi, et de se l'unir plus parfaitement.

Diverses publications concernent les affaires jansénistes, telle la *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Paix de l'Église..., avec les lettres, actes, mémoires et autres pièces qui sont en rapport* (2 vol., s l, 1706), publiée par P. Quesnel, lequel lui donne une « Préface apologétique ». Cette *Relation* constitue une pièce intéressante pour connaître les sentiments des jansénistes d'alors devant ces événements ; Varet était bien placé pour la rédiger, car il était chargé de garder les papiers de la négociation concernant « la Paix de l'Église ». A sa mort ils passeront à l'abbé de Pontchâteau.

Autre pièce à porter au dossier janséniste, la *Deffense de la discipline qui s'observe dans le diocèse de Sens touchant l'imposition de la pénitence publique pour les péchés publics* (Sens, 1673).

Signalons encore deux ouvrages de droit ecclésiastique : *Factum pour les religieuses de Sainte-Catherine de Provins contre les Pères Cordeliers* (s l, 1660) et *Miracle arrivé à Provins par la dévotion à la Sainte Epine, reconnu et approuvé par la sentence de Mr le grand vicaire... rendue sur les lieux le 14 décembre 1656.*

Enfin Varet aurait été l'un des principaux auteurs des *Exercices de la vertu et de la perfection chrétienne*, traduction de l'ouvrage du jésuite Alphonse Rodriguez (4 parties en 2 vol., Paris, 1673-1674 ; cf. Sommervogel, t. 6, col. 1953-54).

Voir le *Catalogue général des livres imprimés de la B.N.*, t. 203, Paris, 1968, col. 162-66. – Bibliographie ancienne dans A. Maulvaut, *Répertoire alphabétique des personnes... de Port-Royal*, Paris, 1902, p. 253-54. – J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. 37, Paris, 1737, p. 363-70. – J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. 5, Cologne, 1752, p. 136-42. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire*, t. 10, 1759, p. 479. – (R. Cerveau), *Nécrologe des plus célèbres deffenseurs et confesseurs de la vérité des XVIIe et XVIIIe siècles*, t. 1, Paris, 1763, p. 161 ; Supplément, p. 298.

Michaud, *Biographie universelle*, t. 42, p. 630-32. – A. Cauchie, *La paix de Clément IX (1668-1669), état de la question et bibliographie*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 3, 1898, p. 401-501. – Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 9, p. 64-65. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 2533-34. – Br. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau... et ses missions à Rome*, Paris, 1968, table. – DS, t. 12, col. 233.

Raymond Darricau.

1. VARGAS (André de Saint-Nicolas), augustin récollet, 1617-1666. – Andrés Vargas est né à Bogota vers la fin de 1617 dans une famille distinguée. Il fréquenta durant quelques années le collège jésuite de San Bartolomé de sa ville natale. A dix-sept ans, il se

retira au Désert de la Candelaria (Boyacá, Colombie) où il prit l'habit des Augustins Récollets. Sa vocation surprit ses contemporains et donna lieu au premier roman colombien, *El Desierto prodigioso*. Après ses premières études ecclésiastiques, il fut ordonné prêtre vers 1640.

Cinq ans plus tard, il partit pour l'Espagne ; de 1645 à 1651, il résida dans les couvents d'Alcalá de Henares, de Tolède et de Madrid, complétant ses études et s'adonnant surtout à la prédication. Ensuite il voyagea en Italie, où il apparaît en 1652, 1654 et 1657, date à laquelle il est nommé chroniqueur général. Durant trois ans, il dirigea le collège d'Alcalá de Henares et, de 1663 à 1666, il fut définiteur provincial. Il mourut à Madrid le 20 novembre 1666.

Andrés de San Nicolás fut un religieux pieux et cultivé qui s'intégra pleinement dans son Ordre ; dans ses nombreux écrits il s'attacha à mettre en valeur son histoire et sa spiritualité. Il utilise le latin et l'espagnol, écrivant habituellement en prose, mais aussi en vers pour exprimer ses pensées plus intimes. Parmi ses poèmes latins se détachent les 1 076 distiques en vers iambiques en l'honneur du martyre de sainte Madeleine de Nagasaki † 1634.

Son œuvre constitue encore une expression authentique et équilibrée de la tradition spirituelle augustinienne dans sa triple composante contemplative, communautaire et missionnaire. Sa parenté doctrinale avec l'anthropologie théologique et spirituelle de saint Augustin apparaît en pleine clarté dans le *Passerculi solitarii planctus sive peccatoris ad Dominum conversio* (Rome, 1654 ; rééd. et trad. espagnole, Bogota, 1988), monologue fort austère divisé en cinq chants ou lamentations. La vie spirituelle y apparaît comme un pèlerinage du pays de la dispersion extérieure vers le centre du cœur, là où vit et agit le Seigneur. Vargas a une conscience très vive de la bassesse et de la misère de l'homme, mais elle est accompagnée d'une confiance illimitée dans la miséricorde du Christ mort pour nous libérer de nos ignorances, nous guérir de nos maladies et nous accueillir pour ses fils. Son sang lave le vieil homme et lui fait revêtir le nouveau afin de le faire paraître en sa présence et de lui faire offrir un sacrifice agréable.

Deux ans plus tard paraît un commentaire spirituel de la Règle de saint Augustin : *Designios del Indice más dichoso* (Rome, 1656 ; trad. ital., Bologne, 1671), qui souligne son caractère fortement communautaire ; ce commentaire recourt constamment à la tradition historique et spirituelle de l'ordre pour appuyer les réflexions doctrinales.

Les ouvrages historiques de Vargas ont connu une plus grande audience. L'*Historia General de los religiosos descalzos del Orden de los ermitaños de S. Agustín* (Madrid, 1664 ; Bogota, 1987) offre une ample synthèse du monachisme augustinien jusqu'à la fin du 16e siècle, puis décrit en détail l'origine et les premiers développements des Augustins Récollets (1588-1620). Dans *Proventus messis dominicae Excalceatorum O.E.S. Augustini* (Rome, 1656 ; rééd. et trad. espagnole, à paraître à Bogota) il célèbre les travaux apostoliques de ses frères en Amérique, aux Philippines et au Japon.

Contre les critiques de l'augustin Charles Moreau († 1670 ; DS, t. 10, col. 1732-33), qui déniait aux congrégations déchaussées et récollettes de l'ordre l'authentique caractère augustinien, Vargas rédigea une apologie restée manuscrite (Madrid, BN, ms 1331). Rappelons enfin ses ouvrages de type historico-dévotionnel : (*Tesoro de Palermo y su monte peregrino. Vida de santa Rosalía*, Madrid, 1655), *Imagen de N. Señora de Copacavana, portento del Nuevo Mundo ya conocido en Europa* (Madrid, 1663) et *Alabanzas de María Santísima* (ms non retrouvé). Vargas a donné aussi des poèmes latins et castillans en l'honneur d'ouvrages de ses amis et il a collaboré à la rédaction définitive des livres officiels des Augustins Récollets (Constitutions, Cérémonial, Rituel, Madrid, 1664).

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca... de la orden de S. Agustín*, t. 7, Madrid, 1925, p. 221-27. – P. Martínez Vélez, *Leyendo nuestras crónicas*, El Escorial, 1932, p. 1036-67. – J.M. Rivas Sacconi, *El Latín en Colombia*, Bogota, 1949, p. 155-68. – R. Buitrago, *Memorias biográficas de la prov. de N.S. de la Candelaria OAR*, Bogota, 1965, p. 772-79. – J.A. Salazar, *Los años colombianos del P. Andrés de San Nicolás*, dans *Recollectio*, t. 1, 1978, p. 7-55. – M. Briceño, *Estudio histórico-crítico de « El Desierto prodigioso y prodigio del Desierto »*, Bogota, 1983, p. 298-335.

Angel MARTÍNEZ CUESTA.

2. VARGAS (MARTIN DE), cistercien, vers 1380-1446. – Martin de Vargas est né à Jerez de la Frontera vers 1380. On sait très peu de choses de sa jeunesse. Il gagna Rome et s'y fit hiéronymite ; là il devint conseiller et confesseur du pape Martin v. Mais vers 1420 il retourna en Espagne et entra au monastère cistercien de Santa María de Piedra, qui maintenait une saine discipline monastique. Il conçut le projet de restaurer l'observance dans sa pureté primitive. Ayant gagné quelques moines, il partit pour Rome avec Miguel de Cuenca en vue d'obtenir l'appui du pape, dont il fut bien reçu. Vargas resta une année environ au monastère romain de Sainte-Cécile tout en poursuivant ses démarches. Martin v lui concéda la bulle *Pia supplicum vota* le 24 octobre 1425, qui l'autorisait à instaurer l'observance de la règle bénédictine dans deux ermitages ; on a exposé (DS, t. 13, col. 790) les points particuliers sur lesquels la réforme de Vargas s'est éloignée des observances cisterciennes.

Rentré en Espagne, Vargas implanta sa réforme au monastère de Piedra et en celui de Montesión qu'il fonda aux environs de Tolède (1427). En 1430, sur les instances de Jean II de Castille et de l'évêque de Palencia, il prit possession de l'abbaye de Valbuena, ce qui suscita une longue querelle avec l'abbé déposé. Lorsqu'en 1434 il obtint d'Eugène IV d'incorporer six autres monastères à sa réforme, une tempête s'éleva contre lui dans l'Ordre cistercien. En 1438, Philippe de Loos, procureur de l'Ordre à Rome, l'accusa de violer les statuts cisterciens. Le chapitre général l'anathématisa, mais Eugène IV lui maintint sa protection, si bien que le réformateur persista dans ses voies et établit solidement la nouvelle observance de Castille.

Mais l'hostilité ne désarma pas. En 1445 l'abbé de La Espina procéda à l'incarcération de Vargas avec l'appui du comte de Haro. Vargas mourut peu après, soit dans sa prison, soit à Valdeiglesias, le 2 juin 1446. Il doit être regardé comme un des grands réformateurs monastiques de l'Espagne, même si son œuvre n'est guère conforme aux traditions cisterciennes. Le temps fit de sa congrégation de Castille un rameau fécond de l'Ordre cistercien.

On garde les *Primeros usos de la Congregación de Castilla*, rédigés par Vargas en 1434 dans le ms 7702 des Archives nationales de Madrid ; ils ont été édités dans *Compostellanum*, t. 26, 1981, p. 83-133.

P. Alcocer, *Historia de la Imperial ciudad de Toledo*, Tolède, 1554. – L. de Estrada, *Ecordio de la Reforma de Montesión*, ms 16621 des Archives nat. de Madrid. – Benito de la Peña, *Tratado del origen de la Sagrada Orden del*

Cister, ms 855 de la Bibl. nat. de Madrid. – P. Barreto, *Hombres ilustres de la ciudad de Jerez de la Frontera*, Jerez, 1875. – L. Herrera, *En torno a Martín de Vargas y a la Congregación de Castilla*, dans *Cistercium*, t. 27, 1975, p. 283-313.

Damian YÁÑEZ NEIRA.

VARILLON (FRANÇOIS), jésuite, 1905-1978. – François Varillon est né à Bron, dans la banlieue de Lyon, le 28 juillet 1905. Études secondaires au collège des Pères Maristes. Dès sa retraite de « fin d'études », à 17 ans, il décide de répondre à l'appel de Dieu, et ne reviendra jamais sur ce choix. Mais son père, le trouvant trop jeune, lui demande de poursuivre ses études. Il va suivre les cours de lettres aux Facultés catholiques de Lyon, et obtient sa licence à Grenoble. Années d'épanouissement où il découvre à la fois la beauté du monde et la grandeur de la foi. A la « Maison des Étudiants Catholiques » (M.E.C.) il entre en contact avec des jésuites, le P. Jean Roullet, qui le fait entrer dans les exigences humaines et apostoliques de la vie chrétienne, et le P. Prosper Monier, qui lui en révèle la profondeur mystique. Dans le même temps, ébloui par Paul Claudel, il apprend de lui l'annonce libératrice que le christianisme, c'est la joie. Dès lors s'impose à lui le problème qui l'occupera toute sa vie : unir dans la vérité la culture humaine et le renoncement. Il mettra des années à le résoudre pour son propre compte. Il consacrera sa vie à aider les autres à le vivre.

En novembre 1927, il entre au noviciat des Jésuites à Yzeure, près de Moulins, dirigé par le P. Isidore Vulliez-Sermet. Il renonce à beaucoup de choses, et d'abord à la musique. Pendant dix ans, il s'imposera de ne pas entendre une note de R. Wagner, sa passion, pour se rendre capable d'écouter J.-S. Bach. Mais avec les *Exercices* il entre dans la logique de l'existence chrétienne, et toute son action future visera à faire entrer dans cette logique. De 1929 à 1939, alternent les années d'études – philosophie à Jersey, théologie à Fourvière, ordination en 1937 – et les périodes d'enseignement dans les collèges, rhétorique à Mongré, philosophie à Lyon.

A Mongré il est accueilli dès le premier jour par le P. Victor Fontoynont, qui y enseigne la philosophie. Rencontre inoubliable. En cet homme, F. Varillon découvre la réalité dont il rêvait depuis ses années d'étudiant, une humanité authentique, « humble, virile, magnanime », alliée comme naturellement à un renoncement radical et à un sens jaloux du vrai Dieu. C'est le P. Fontoynont qui libérera son disciple de l'inquiétude qui le tenait, et celui-ci lui gardera jusqu'à sa mort en 1958 sa confiance et sa vénération. Dans l'interview qu'il a donné à Charles Ehlinger quelques mois avant sa propre fin, il a tracé le portrait le plus vivant qui soit resté de ce vrai spirituel.

Mobilisé en 1939 dans le Deuxième Bureau, démobilisé en 1940, le P. Varillon retourne à Mongré faire son « troisième an » de 1940 à 1941. En 1941, il reçoit la visite d'un étudiant lyonnais, Jean Neyra, venu lui faire part du désarroi qu'il éprouve à entendre prêcher la collaboration avec les Allemands au nom de l'Évangile et de la paix. D'accord avec le P. Jean Daniélou, il va trouver à Lyon le P. Gaston Fessard, et lui demande de rédiger un tract de mise au point, à distribuer dans les boîtes aux lettres, les couvents et les presbytères. En huit jours, le P. Fessard compose le cahier *France, prends garde de perdre ton âme*, qui sera le premier cahier clandestin de *Témoignage chrétien*.

Dès 1942, d'abord comme professeur de philosophie, puis comme aumônier d'étudiants, il travaille avec l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF). Il est nommé aumônier général adjoint en 1947, et le restera jusqu'à la dissolution du mouvement, en 1955. Il exerce son action dans tout le pays, mais surtout auprès des dirigeants des cinq mouvements spécialisés, qui se réunissent régulièrement à Paris. Mais il garde son enracinement à Lyon, où il a fondé un groupement de foyers chrétiens. Ils se retrouvent en petites communautés, s'engagent à une vie de prière et à pousser la vie communautaire jusqu'au partage des ressources financières. Et il donne chaque mois, à Paris, Lyon et Genève, deux cycles parallèles de conférences, une série doctrinale, et le « mois littéraire », où il présente l'actualité littéraire et artistique. C'est toujours l'alliance de la culture et de la foi. Après la disparition de l'ACJF, il étend ces conférences à seize villes du Sud-Est et du Midi.

De front avec ces activités, il poursuit un travail intense de composition littéraire : d'abord la rédaction de ses conférences, toutes écrites intégralement. Puis deux livres sur Fénelon (1954 et 1957), et la publication dans la Pléiade d'une édition annotée du *Journal* de Paul Claudel, qui lui a été confiée par la famille de l'écrivain. Dans ses dernières années, contraint par l'artérite à réduire ses déplacements, il livre sa vision de Dieu et de son action dans deux ouvrages, *L'humilité de Dieu* (1974) et *La souffrance de Dieu* (1975). Il rêvait d'achever par « La joie de Dieu ». Après plusieurs alertes graves, il meurt en quelques heures, le 17 juillet 1978.

Le P. Varillon n'a pas de doctrine spirituelle propre. Il met toujours en avant les maîtres sur lesquels il s'appuie. Mais il a des orientations réfléchies et affirmées. Il a d'abord la passion d'annoncer la foi à l'homme d'aujourd'hui. La plus grande partie de son œuvre écrite consiste en une présentation de la foi chrétienne, faite pour dissiper les contresens, pour éclairer sur l'essentiel, pour expliquer les changements qui surprennent.

La foi n'est réelle que vivante : il faut faire entrer dans la vie chrétienne. A la base, les *Exercices*, cette « logique interne du christianisme » qui, fondée sur la priorité souveraine de Dieu et le rôle irremplaçable des créatures, conduit le retraitant à s'engager par une décision vraie, prise dans l'amour, à la suite du Christ. Dieu et le monde sont inséparables. Une vie chrétienne qui prétendrait se dispenser d'une action sur la réalité serait une illusion : « C'est le concret qui est le plus difficile ». Pour le chrétien situé dans le monde, cette action, même si elle n'est pas d'ordre politique, a forcément une portée politique. L'expérience de l'ACJF, avec son souci de former les jeunes à l'analyse des situations dans la société, a toujours marqué F. Varillon.

Toutefois, l'action la plus vigoureuse est stérile sans l'amour. La vie chrétienne suppose un fond mystique. Aux mystiques de l'intelligence, F. Varillon préfère les mystiques de la volonté, Bernard, Ignace, François de Sales. Mais il a un faible pour Fénelon, qu'il ne cesse de lire et de commenter. Non seulement pour son style, d'une pureté parfaite, mais parce qu'il est théologien, parce qu'il s'est engagé dans une action courageuse de portée sociale et politique, parce qu'il pousse jusqu'au bout le dépouillement radical inséparable de l'amour et qu'il détecte avec une lucidité impitoyable

l'illusion narcissique dans la vie spirituelle. Et parce qu'il sut, dans l'obéissance intégrale à la parole du Pape, allier la fidélité de l'ami loyal à Madame Guyon, dont il mesurait les faiblesses, et le respect de la vérité qu'il défendait.

Le P. Varillon a lui-même décrit son itinéraire dans une série d'*Entretiens* avec Charles Ehlinger : *Beauté du monde et souffrance des hommes,* Coll. Les Interviews, Paris, Le Centurion, 1980 ; en annexe, p. 392-95, ont été rassemblés les ouvrages et articles publiés seul ou en collaboration. On ne relève ici que les principaux : *Fénelon, œuvres spirituelles,* Paris, Aubier-Montaigne, 1954. – *Fénelon et le pur amour,* Coll. « Maîtres spirituels », Le Seuil, 1957. – *Éléments de doctrine chrétienne,* Cent « fiches spirituelles » anonymes, composées d'abord pour l'ACJF, publiées ensuite aux Éditions de l'Épi en deux volumes (Paris, 1960 et 1961), puis dans la collection « Livre de vie » (Paris, Seuil, 1966). – *Claudel,* Coll. « Les écrivains devant Dieu », Desclée de Brouwer, 1967. – *Paul Claudel, Journal,* I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968. – *L'humilité de Dieu,* Paris, Le Centurion, 1974. – *La souffrance de Dieu,* Paris, Le Centurion, 1975. – Après sa mort, Bernard Housset, prêtre de Pau, rassemblant et collationnant les manuscrits de l'auteur et des notes d'auditeurs, a publié l'ensemble de ses conférences doctrinales, dans la rédaction la plus significative, sous le titre *Joie de croire, Joie de vivre,* Paris, Le Centurion, 1981. – Plus récemment, le texte de vingt conférences radiophoniques couvrant pratiquement l'Évangile a paru sous le titre *La parole est mon royaume,* Paris, Le Centurion, 1986.

Notices nécrologiques dans *Compagnie* (Courrier de la province de France, n. 122, nov. 1978, p. 176-78) et dans *Bulletin de la Soc. Paul Claudel* (n. 72, 1978, p. 44-45). – Témoignage de R. Rémond, en tête de *Joie de croire, Joie de vivre,* p. V-XV. – P. Meunier, *Fr.V. Une spiritualité de la vie chrétienne,* Paris, 1990 (Bibliogr. des œuvres). – DS, t. 12, col. 2140-41.

Jacques Guillet.

VARIN (Joseph... d'Ainvelle), jésuite, 1769-1850. – 1. *Vie.* – 2. *Mystique d'action.* – 3. *Appels à la confiance.*

1. Vie. – Né à Besançon, le 7 février 1769, d'une famille noble liée au parlement de Franche-Comté (son frère en sera président), il est élevé par sa sainte mère, veuve prématurément. De naturel impétueux, il entre au séminaire Saint-Sulpice, où il est dirigé par le célèbre M. Émery ; mais, quand le séminaire ferme (1789), à la fin de la seconde année de théologie, il s'engage dans l'armée des émigrés et il se bat (1792-93). Cependant, en juillet 1794, retrouvant en Suisse ses amis de Saint-Sulpice, soudain, par un véritable coup de la grâce, il s'agrège à leur petite Société du Sacré-Cœur (qui espère le rétablissement de la Compagnie de Jésus) sous la direction de l'abbé Fr.-L. de Tournély. Bientôt il apprendra que sa mère a été guillotinée le lendemain même du jour où il retrouvait sa vocation, selon les vœux maternels. Chassés par les armées révolutionnaires, les jeunes abbés fuient en Bavière, à Augsbourg, puis à Hagenbrunn (près de Vienne). Ordonné prêtre en 1796, Varin, l'année suivante, succède à Tournély (décédé subitement) comme supérieur des Pères du Sacré-Cœur. En 1799, il accepte leur fusion avec les Pères de la Foi fondés par N. Paccanari, et il rentre à Paris pour se dévouer auprès des malades de la Salpêtrière.

A partir de 1800, Varin déploie une intense activité : il envoie à Lyon les pères Barat et Roger qui, grâce à la protection du cardinal Fesch, fonderont les pensionnats de Belley et Roanne, tandis que lui-même en ouvre un à Amiens, et il organise un groupe de missionnaires dans les grandes villes. Il contribue directement à la fondation de deux congrégations enseignantes (par deux futures saintes) : les Sœurs de Notre-Dame (à Amiens puis Namur) en encourageant Julie Billiart, et les Dames du Sacré-Cœur en formant la sœur du P. Barat, Madeleine-Sophie, et ses premières compagnes – il sera même leur supérieur jusqu'en 1805. S'étant rendu à Rome, il s'éloigne de Paccanari et finalement le quitte en 1804, car celui-ci refuse de se rallier à la Compagnie réfugiée en Russie. Il ouvre une série de « petits séminaires » – Mondidier, L'Argentière (près de Lyon), Montmorillon, Marvejols, etc. – et il recrute des professeurs.

Mais les succès des Pères de la Foi irritent le ministre Fouché qui les menace depuis 1804 et finit par obtenir leur suppression par Napoléon en novembre 1807 : ils doivent se disperser et Varin est assigné à résidence à Besançon. Il y poursuit son ministère auprès des prêtres et il rédige des constitutions pour les Dames du Sacré-Cœur et pour la Sainte-Famille de Besançon (Mme Jacoulet), éducatrices de filles pauvres.

Dès la renaissance de la Compagnie de Jésus en 1814, Varin y entre (novice à 45 ans). A deux reprises, il est supérieur de la résidence parisienne de 1818 à 1833 ; entre-temps il fonde le collège de Dole et est nommé vice-provincial. Jusqu'à sa mort, Paris reste son centre d'apostolat : consulté par des prêtres comme Dom Guéranger et le futur Mgr Gerbet, il est appelé sans cesse dans des congrégations féminines, telles que – outre les précédentes – les Augustines du Saint-Cœur de Marie, les Fidèles compagnes de Jésus, les Dames des Oiseaux, etc. Perclus d'infirmités, il meurt à Paris le 19 avril 1850.

2. Mystique d'action. – En s'appuyant surtout sur sa correspondance – car il ne laisse aucun ouvrage –, on discerne en Joseph Varin un mystique d'action, selon la formule ignatienne *in actione contemplativus.* « Ce soldat était un moine et un contemplatif » (Mgr Baunard).

La source de sa mystique, c'est l'amour du Sacré-Cœur, puisé d'abord auprès de Tournély. Ayant continuellement devant son bureau la *Vie de N.S. Jésus-Christ* (1774) de Fr. de Ligny, il ne se lasse pas de la relire et de la méditer. A la mère Barat affligée d'épreuves, il écrit : « Délaissement du côté de Dieu, obstacles de tous côtés, tout cela convient à quiconque se dévoue au Sacré-Cœur de Jésus pour établir son règne. Le disciple n'est pas au-dessus du Maître » (13 janv. 1815) ; lorsque ses Constitutions sont menacées, il lui déclare : « Jamais la Société du Sacré-Cœur n'eût existé si l'on n'avait pas eu, avant tout, le dessein formel de travailler à la gloire du Sacré-Cœur » (24 août 1839). Voulant exhorter sa propre sœur à la communion fréquente, Varin insiste sur deux éléments essentiels du culte du Sacré-Cœur : l'Eucharistie et la volonté de Dieu. « Comment se préparer à la communion, dis-tu ? En travaillant courageusement pour l'amour de Dieu... Ne t'abandonnes-tu pas entièrement à sa sainte volonté ? Qu'est-ce que cela, sinon une oraison continue, la plus agréable à Dieu » (Guidée, p. 32, 138, 139). Cette recherche de la volonté de Dieu devient, surtout à la fin de sa vie, la disposition habituelle de Varin : « Oh ! je me suis tout à fait débarrassé de moi, et je m'en trouve très bien. Dieu merci ! je ne veux plus que la volonté du bon Maître » (Guidée, p. 147).

La volonté de Dieu passe d'abord par l'acceptation de ses propres limites : délabrement de sa santé (si peu ménagée), difficultés apostoliques dues à sa formation trop écourtée ou provoquées par son tempérament impétueux et émotif ; il passe trop facilement de l'enthousiasme inconditionnel à la sévérité excessive, notamment à l'égard de Paccanari (pour les Pères de la Foi) et de l'abbé de Saint-Estève qui, jusqu'en 1814, entrave l'œuvre des deux saintes fondatrices Barat et Billiart. Et Varin lui-même, selon l'optique rigoriste de son temps, croit devoir soumettre, même des Mères générales (Bonnault d'Houet et Jacoulet), à des volte-face et à des brimades déconcertantes.

Malgré ces limites, Varin, grâce à son amour humble et confiant envers le Cœur de Jésus et à sa docilité à l'Esprit-Saint, fut un apôtre au zèle audacieux et infatigable, un organisateur ingénieux et souple, qui est le recours, le guide et l'entraîneur d'une multitude d'âmes, surtout de religieuses, à cette époque de renaissance chrétienne.

3. Appels à la confiance. – Le trait spécifique de son zèle, tourné avec prédilection vers les pauvres, infirmes du corps ou de l'esprit, c'est la confiance lors des épreuves. Tels des refrains, il aime répéter dans ses lettres des formules d'encouragement : « Que Dieu est bon », « Espérer contre toute espérance », et surtout « Courage et confiance ».

Dès sa première lettre à Sophie Barat, il s'efforce de dissiper le trouble suscité par les directives austères de son frère : « Souvenez-vous, quelque faute que vous puissiez commettre, que jamais votre Époux ne vous la reprochera avec aigreur ; ...avec amour, il vous tendra la main, et la peine que vous ressentirez sera accompagnée de tant de douceur et de joie que vous aimerez davantage le bon Seigneur Jésus... Soyez donc gaie et heureuse, ma bonne Sœur » (28 déc. 1801). A la fondatrice souffrante et écrasée de soucis, il répète : « En vous, ce n'est pas seulement de la patience que je veux, mais du courage et de la confiance. Glorifiez donc votre bon Maître par votre petitesse... Oh ! ma chère Sœur, je vous le dis aujourd'hui avec plus de confiance que jamais, le doigt de Dieu est marqué sur votre maison par une longue suite d'épreuves et de croix. Donc il sera bientôt marqué par des bénédictions qui la feront prospérer. Confiance ! je vous le crie de toutes mes forces dans la foi. Bientôt vous apprendrez par expérience à connaître le Seigneur » (24 juillet et 20 octobre 1803).

A une mère de famille affligée, il écrit : « Oh, que Dieu est bon ! Vous portez une lourde croix sous laquelle tant d'autres ont succombé ; mais Jésus-Christ est avec vous dans votre cœur, et c'est lui qui porte cette croix avec vous... Dites-vous donc souvent : Je souffre, mais j'aime Dieu et j'en suis aimée, je sais qu'éternellement j'aimerai et serai aimée » (30 avril 1820). Et, à une autre dirigée : « Que Dieu est bon, ma fille ! Il est bon dans nos égarements et nos faiblesses ; alors il a compassion de nous, nous poursuit et ne se rebute point de nos résistances. Il est bon lorsque nous revenons à lui ; alors il nous ouvre les bras, pardonne et console. Il est bon encore lorsqu'ensuite il éprouve, afflige et frappe ; c'est un père qui veut purifier le cœur de son enfant pour le rendre plus digne de son amour. Donc courage et confiance ! » (12 juillet 1827).

« La confiance, aimait-il redire, c'est l'hommage le plus glorieux qu'on puisse rendre à Dieu et le plus propre à attirer ses miséricordes » (Guidée, p. 140).

Écrits. – Sommervogel, t. 8, col. 464-65. – Outre sa contribution directe aux Constitutions de la Société du Sacré-Cœur, de la Sainte-Famille, de Notre-Dame, etc., nombreuses *lettres* dans A. Guidée, *Vie du R.P. Varin*, Paris, 1854 (une vingtaine, parfois longues), dans *Lettres à sainte M.S. Barat*, par J. de Charry, Rome, 1982 (112 lettres), et dans copies mss aux Archives S.J. de Vanves. Ces archives renferment d'autres copies : constitutions de la Sainte-Famille, 13 opuscules de notes et causeries de Varin ou sur lui, un recueil provenant de la Maison des Oiseaux qui correspond pour l'essentiel aux « Exhortations du R.P. Varin » (dans *Mémorial des enfants de Marie*, Corbeil, 1862, p. 108-26). – Les Archives de la Soc. du S.-Cœur à Rome ont une correspondance de Varin avec sa sœur, Mme de Chevroz, et avec diverses religieuses, et un ms des rédactions successives de leurs Constitutions.

Études. – Outre Guidée et Charry (*supra*), J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1914-16, t. 1 et 2 (voir Tables). – L. Deries, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon*, Paris, 1929 (*passim*). – Vies des fondatrices : L. Martin, *Mme de Bonnault d'Houet*, Paris, 1863 (Fidèles compagnes) ; Louis Baunard, *Hist. de Mme Barat*, 2 vol., Paris, 6e éd., 1892 (S.-Cœur) ; Ch. Clair, *Bienh. Julie Billiart*, Paris, 1906 (N.D. de Namur) ; B. Bernard, *R.M. Sainte-Angèle*, Paris, 1917 (Augustines du S. Cœur de Marie) ; H. Riondel, *La Mère Jacoulet*, Paris, 1934 (Sainte-Famille) ; (Anon.) *Marie-Adelaïde de Cicé*, Paris, 1961 (Filles de Marie) ; et *supra*, *Mémorial* sur les « Oiseaux ».

DS, t. 2, col. 1036, 1505, 1507 ; t. 6, col. 1097 ; t. 13, col. 872.

Paul Duclos.

VARONA DE VALDIVIELSO (Pierre ; Varahona, Varrona, Baraona, etc.), franciscain, † après 1609. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvre*.

1. Vie. – Né à Madrid, d'une famille originaire de Villahermosa (vallée de Valdivielso, Burgos), Pedro étudia la théologie et l'Écriture Sainte à Salamanque et à Alcalá de Henares, au collège des saints Pierre et Paul. Le 7 octobre 1575 il prit l'habit de saint François à Tolède (San Juan de los Reyes), dans la province de Castille. Il enseigna la théologie morale et l'exégèse biblique. Bon prédicateur, érudit, vertueux, pieux et pénitent, il résida à La Salceda (où son frère Diego était gardien) et fut lui-même gardien de Oropesa. Il vivait encore en 1609.

2. Œuvre. – Varona a écrit plusieurs ouvrages : 1) *De Arcano verbo sive de vivo, omniumque factivo sermone Dei ; atque de concionatoribus ejusdem, ad sacri textus intelligentiam*, Madrid, 1595, 199 p. ; Salamanque, 1606 ; cette œuvre, écrite à La Salceda, est plus brillante que profonde ; cependant elle fut très appréciée en son temps.

C'est une glose du verset « vivus est sermo Dei » (*Hébr.* 4,12), d'après la Vulgate, la version syriaque, la Septante et saint Jérôme. Elle était divisée en 6 sections. Varona soutient la « production » du Verbe *ex utero Dei* (sect. 1^a^, art. 4, par. 4). Dans ses nombreuses citations des philosophes et théologiens, se distinguent Bonaventure, Duns Scot, Nicolas de Lyre, Alphonse de Castro, saint François et Barthélemy l'Anglais.

2) La seconde œuvre importante est *In psalmum octuagesimum sextum literalis, mystica, et moralis interpretatio necnon Beatae Virginis eiusq. immaculato Conceptui adaptata, atque per dialogi modum digesta* (Salamanque, 1590 ; Madrid, 1593 ; Tolède, 1593 ; Salamanque, 1596, 85 p.) ; écrite à Oropesa, elle est divisée en 5 chapitres ; l'auteur dialogue avec un curé de paroisse sur l'Église comme « civitas », sur la sainteté, les saints vus comme les murs de l'édifice (p. 8) ; ensuite il parle du Christ-fondement et des

Apôtres-fondements (p. 21) ; la Loi, les psaumes et les prophètes sont des montagnes d'où nous parviennent les enseignements les plus élevés (p. 22). De la page 53 à la page 74, l'auteur applique ce qui précède à la Vierge Marie, cité glorieuse de Dieu (p. 59) qui ne fut jamais soumise au serpent (p. 64). Nombreuses citations de Bonaventure, Duns Scot et Nicolas de Lyre.

3) *Tractado sobre el Ave María* (Salamanque, 1584 ; Madrid, 1593 ; Salamanque, 1596, 288 p.). En 13 chapitres Varona commente la Salutation angélique, à travers un dialogue entre Ruperto (qui presque toujours pose les questions) et Basilio.

Ave (a = sans, ve = misère) veut dire libre de tout mal (ch. 2, alph. 3) ; ils discutent sur l'archange Gabriel, sur la « naissance » continuelle du Fils. Varona défend l'immaculée conception ; il se demande pourquoi Marie n'était pas présente au Thabor et pourquoi l'archange ne lui a pas dit : « béni soit le fruit de ton sein » (elle n'avait pas encore conçu Jésus ; ch. 6, p. 127) ; finalement il distingue trois types de mort (ch. 12, p. 228) : celle du corps qu'il faut méditer, celle de l'âme par le péché qu'il faut éviter, celle de l'enfer qu'il faut craindre. Il s'appuie sur Duns Scot, Nicolas de Lyre et Alexandre de Halès.

4) Autres œuvres : *Explicación del evangelio « Missus est »*, Salamanque, 1606, que certains identifient avec le *Tractado* précédent. – *Super epistolam B. Pauli Apostoli ad Galatas.* – *Super epistolam B. Pauli ad Hebraeos juxta Vulgatam editionem et Syriacam interpretationem*, glose sur ces versions. – *Declaraciones sobre los títulos de los salmos para sermones vespertinos en las Dominicas de Quaresma.* – *Epístola a los frayles de la Concepción de la Virgen María*, 1596 ? – *Hospicio de San Francisco y espejo de bienhechores de las religiones*, Madrid, 1609. – *De los Nombres de Cristo* (inédit). – *De la Fraternidad.* – *Floretus morum Sacrae Scripturae*, œuvre inédite et importante, trouvée en 1730 au couvent des Prémontrés de Madrid (sous le sigle *C.29*).

Outre les bibliographies de N. Antonio, Juan de San Antonio, etc., voir : L. Wadding, *Annales Minorum*, an. 1595, t. 23, Quaracchi, 1934, p. 235 ; an. 1596, p. 278 ; an. 1609, p. 307. – Luis Rebolledo, *Primera parte de la crónica general de San Francisco*, Séville, 1598, f. 49v. – Pedro de Alva y Astorga, *Militia Immaculatae Conceptionis Virginis Mariae*, Louvain, 1663, col. 1197. – Diego Alvarez, *Conquista de la Florida...* (ms, Archivo Franciscano Ibero Oriental de Madrid). – Basilio S. Castellanos de Losada, *Biografía eclesiástica completa*, t. 29, Madrid, 1868, p. 1037-38. – I. Hervás Buendía, *Diccionario geográfico de la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, 1890, p. 546. – C. Pérez Pastor, *Bibliografía Madrileña (Siglo XVI)*, Madrid, 1891, p. 256 (n. 501).

Acta Ordinis Fratrum Minorum, t. 23, 1904, p. 480. – *The Franciscan Educational Conference* VII, Washington, 1925, p. 93. – J. Simón Díaz, *Bibliografía de literatura hispánica*, t. 6, Madrid, 1961, n. 1798-1799, 2979, 2981-2986 ; Madrid, 1972, n. 5022, 5859-5860 ; *Impresos del siglo XVI : Religión*, Madrid, 1964, p. 47, n. 326). – DHGE, t. 6, col. 558. – *Archivo Ibero Americano*, t. 15, 1955, p. 480 ; t. 41, 1988, p. 91. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 25, Barcelone, 1973, p. 306. – M. de Castro, *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Valence, 1973, p. 73 (n. 64). – Pedro de Salazar, *Historia de la Provincia de Castilla* (Crónicas Franciscanas de España VI), Madrid, 1977, p. 130.

Mariano Acebal Luján.

VASARHELYI (Vasarheli ; Grégoire), jésuite, 1560-1623. – Né en 1560 à Tirgu-Marosvásárheli, en Transylvanie, Grégoire Vasarhelyi entra en 1584 dans la Compagnie de Jésus, à Vilna. Ses études terminées, il enseigna d'abord à Klausenburg (Hongrie) ; en 1589, il travailla à la mission de Moldavie ; de 1591 à 1595 il fut missionnaire en Transylvanie. De 1598 à 1608, il travailla dans divers territoires des frontières sud-est de l'Empire. En 1609 il missionna à Forgách, puis à Alsólendva et Graz. De 1613 à 1615, il fut membre de la mission turque et, à partir de 1618, de celle de Transylvanie. Il mourut le 18 octobre 1623 à l'âge de 62 ans.

C'est à la demande de Gabriel Betlen, prince de Transylvanie, que Vasarhelyi travailla dans cette région pour soutenir les chrétiens contre les Turcs. Nicolas Telegdi, futur évêque de Pécs, avait déjà traduit le moyen catéchisme de Pierre Canisius en hongrois (1562). Vasarhelyi, quant à lui, traduisit en 1599 son catéchisme pour les enfants et les gens simples (Kolozsvar, 260 p. ; Vienne, 1604, 1615, 1617, etc.). Cette traduction, plus ou moins remaniée, fut utilisée jusque vers le milieu du 19e siècle.

En 1618 à Vienne, Vasarhelyi publia, en hongrois toujours, les épîtres et les évangiles des dimanches et fêtes de l'année liturgique avec des méditations : *Esztendö altal az Anyaszentegyháztól...* (871 p. Autre éd., 392 p.).

Il faut citer aussi *Vilag kezdetiböl fogva...*, « somme des bonnes et des mauvaises actions depuis le commencement du monde, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament et les philosophes païens, pour notre instruction » (Hyomtattak Cassan, 1623, 706 p.).

On cite encore *Mahnungen über die vier letzten Dingen...* (« Avertissements sur les quatre Fins dernières »), ainsi qu'une traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* (*Kempis Tomás négy könyve...*).

Sommervogel, t. 8, col. 480-81. – J.N. Stöger, *Scriptores Provinciae Austriacae*, Vienne, 1855, p. 376. – C.V. Wurtzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, Vienne, t. 49, 1884, p. 300. – D. Szentivanyi, *Der Katechismus des hl. P. Canisius in Ungarn*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 17, 1949, p. 99. – L. Polgar, *Bibliographia de historia Soc. Jesu in regnis olim corona Hungarica unitis (1560-1773)*, Rome, 1957, p. 171, 175, 303. – F. Sinkó, *Csudatörténetek...*, Budapest, 1985, p. 27-65, 284-89. – L. Lukacs, *Catalogus generalis, seu Nomenclator... provinciae Austriae...*, Rome, 1988, p. 807.

Constantin Becker.

VASILIJ DE POIANA MARULUI, moine orthodoxe, 1692-1767. – 1. *Vie et contexte historique.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie et contexte historique. – Vasilij (Basile) naquit en 1692 en « terre russe », comme il le déclare lui-même dans son « Testament ». On pense généralement que sa patrie d'origine était l'Ukraine d'après les témoignages qui le montrent en pèlerinage dans divers monastères de cette région, sur les collines de Mošny, au sud de Kiev, avant d'émigrer en terre roumaine.

Sans qu'on puisse connaître les motifs personnels qui déterminèrent cette décision, celle-ci est à situer dans le contexte d'osmose naturelle entre les territoires ukrainien et roumain, qui, précisément vers la fin du 17e siècle, prenait des proportions importantes. En ces années-là, les mesures restrictives concernant le monachisme allaient se multipliant

dans l'empire russe. L'interdiction de fonder de nouvelles skites en 1682, les embarras créés à l'Église par Pierre le Grand et ses successeurs, ainsi que la politique uniate menée par les Polonais en Ukraine, déterminèrent un flux d'émigration de moines russo-ukrainiens vers les territoires roumains ; là les princes faisaient preuve de zèle pour soutenir l'Église et le monachisme et, à la différence des Grecs de l'est, jouissaient d'une certaine autonomie par rapport aux Turcs.

Vasilij arrive en Valachie vers 1713 et s'établit d'abord pour une vingtaine d'années, dans la skite de Dălhăuți. La recherche d'un endroit plus isolé pour mener la vie hésychaste le conduit à fonder sur les monts Carpathes, dans la région de Buzău, la skite de Poiana Mărului (« La clairière du pommier ») ; il s'y transporte en 1733, avec une douzaine de moines, et y restera plus de trente années, jusqu'à sa mort. La skite, assez isolée, se trouve aujourd'hui dans la commune de Jitia, district de Vrancea, à une cinquantaine de km de la ville de Rîmnicu-Sărat. L'estime dont jouissait la communauté de Poiana Mărului est attestée par le fait, unique dans la tradition monastique roumaine, que le starets Vasilij assurait la direction spirituelle d'au moins onze communautés hésychastes de la région, parmi lesquelles Dălhăuti, Trăisteni et Cîrnu, où le jeune Paisij Veličkovskij (cf. DS, t. 12, col. 40) s'initiait à la tradition hésychaste et à la pratique de la « Prière à Jésus » (cf. Paisij, « Autobiographie », f. 86-113 ; éd. Tachiaos, *The Revival...*, p. 145-74).

Parmi les rares données certaines sur la biographie de Vasilij, on sait qu'il fut interrogé en 1749 à Bucarest par les patriarches d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem. Confirmé dans son enseignement, il reçut en outre à cette occasion la mission de rédiger un traité sur l'interdiction de manger de la viande pour les moines. En visite à l'Athos au cours de l'année suivante, il y retrouve le jeune Paisij, auquel il donne la tonsure monastique. Pour les années ultérieures, on sait seulement qu'il dut s'absenter quelques fois pour résoudre les problèmes juridiques ou économiques de la skite qu'il avait fondée. Il mourut le 25 avril 1767 et fut enseveli à Poiana Mărului, mais on ne sait plus exactement où reposent ses restes.

2. Œuvres. – L'activité littéraire dans le domaine de la patristique, jointe à la pratique de l'hésychasme, a constitué un des éléments essentiels du renouveau spirituel émané de Poiana Mărului, au point que cette petite skite mérite d'être appelée un « centre culturel ». Son *scriptorium* a laissé des traces profondes dans la littérature religieuse. Les membres de la communauté étant surtout d'origine slave, les mss copiés et diffusés sont écrits le plus souvent en slavon, mais bon nombre d'entre eux sont aussi en roumain. On y copiait surtout des textes patristiques, ceux-là même qui entreront dans ce recueil typique qu'est la *Philocalie* (DS, t. 12, col. 1336-52). Parmi les auteurs plus récents, une place importante était donnée à Nil Sorskij † 1508 (DS, t. 11, col. 356-67) et Dimitri de Rostov † 1709 (DS, t. 3, col. 982-85), représentants typiques de la spiritualité russe. On doit à Vasilij en particulier d'avoir traduit et fait connaître en Roumanie l'œuvre de Nil Sorskij, alors connue dans les milieux hésychastes ukrainiens mais presque totalement ignorée en Russie.

Parmi les textes copiés à Poiana Mărului, on trouve même un petit traité d'un auteur occidental du 16e siècle : il s'agit d'un écrit allégorique intitulé en latin *Desiderius* que l'on trouve dans un ms en slavon, copié par Vasilij en personne, à côté de textes de Basile de Césarée, Syméon le Nouveau Théologien, Anastase le Sinaïte, Pierre Damascène et d'autres. Le texte du *Desiderius* est tiré de l'éd. publiée à Moscou par un hiérodiacre nommé Théophane qui l'avait traduit de l'éd. polonaise. Le texte original en catalan, attribué au hiéronymite Miguel Comalada mais plus probablement d'un frère mineur observant, parut à Barcelone en 1515 sous le titre *Spill de la vida religiosa* (cf. DS, t. 14, col. 1135-39) ; dans la trad. en castillan éditée à Tolède en 1536, le titre devient *Espejo de religiosos* ou *Tratado llamado el Deseoso*.

1° *Œuvres en slavon.* – Les principaux écrits de Vasilij ont paru à côté de la biographie et des autres œuvres de Paisij Veličkovskij dans le volume « Vie et écrits du starets moldave P. V. Avec les introductions... composées par son ami et compagnon Basile de Poiana Mărului, sur la sobriété et la prière intérieure » (*Žitie i pisanie moldavskago starca Paisija Veličkovskago...*), par les soins du monastère d'Optino, Moscou, 1847 ; 3e éd. 1892, p. 78-157. On y trouve d'abord ses quatre célèbres « Introductions » qui présentent son enseignement sur la pratique de la « Prière à Jésus ».

1) « Introduction ou avant-propos pour ceux qui veulent lire le livre de notre saint Père Grégoire le Sinaïte et ne veulent pas errer dans l'intelligence de ce qui y est écrit » (*Predislovie ili predputie... Grigorija Sinaita...*), p. 78-88. – 2) « Introduction aux Chapitres du bienheureux Philothée le Sinaïte » (*Predislovie na... Filotheja Sinajskago*), p. 89-99. – 3) « Introduction au livre du bienheureux Hésychius » (*Predislovie na... Isichija*), p. 100-115. – 4) Introduction à Nil Sorskij, comprenant : a) « Commentaire du livre du bienheureux Père Nil Sorskij » (*Nadslovie na... Nila Sorskago*), p. 115-28 ; b) « Appendice » (*Pristeženie*), p. 128-33.

Ces *Introductions*, en raison de l'estime et de la vénération accordées à leur auteur, étaient considérées comme d'authentiques initiations à la prière hésychaste et à la lecture des Pères de la Philocalie. On en trouve un témoignage tardif mais tout à fait conforme à l'appréciation commune chez l'évêque Ignace Briantchaninov (1807-1867) : « On peut et on doit considérer les écrits du staretz Basile comme les premiers vers lesquels doit absolument se tourner celui qui, à notre époque, désire pratiquer la Prière de Jésus avec succès. Telle est bien leur destination. Le staretz a appelé ses écrits ' Introduction ', c'est-à-dire textes qui préparent à la lecture des Pères grecs » (*Approches de la Prière de Jésus*, trad. franç. par le hiéromoine Syméon, coll. Spiritualité Orientale 35, Abbaye de Bellefontaine, 1983, p. 136-37 ; voir aussi les p. 107, 140, 194, 205). « Grâce à ces Introductions, la lecture de toute la Philocalie devient plus claire et plus profitable » (*Introduction à la tradition ascétique de l'Église d'Orient...*, coll. Le soleil dans le cœur 13, Sisteron, 1979, p. 110).

Il semble en outre que les Introductions devaient être insérées dans le complément en projet du *Dobrotoljubie* de Paisij Veličkovskij (cf. DS, t. 12, col. 1343-44), en même temps que les textes de la Philocalie grecque de 1782 que Paisij avait omis. Dans la tradition manuscrite en roumain, elles sont comprises parmi les écrits philocaliques, comme en fait preuve la « Philocalie » de Dragomirna, recueil d'extraits sur la prière du cœur, préparé dès 1769 par le copiste bien connu Rafail.

5) « Sur l'abstinence des aliments interdits aux moines » (*O ošajanii brašen vozbranennych monachom*), p. 134-157, justifie l'interdiction pour les moines de manger de la viande. Le texte avait été publié antérieurement en version roumaine à Neamț,

en 1816, sous le titre « Questions et réponses tirées de la sainte Écriture sur l'abstinence d'aliments contraires aux promesses monastiques » (*Intrebătoare răspunsuri...*). – 6) « Lettre à mon vénérable fils spirituel dans le Christ, le hiéromoine Alexis » (*Poslanie... ieroschimonachu kure Alexijo*), conservée seulement en ms (Académie de Bucarest, ms slave 397, f. 191v-194) ; datée de 1766, elle invite Alexis à venir à Poiana Mărului.

2° *Œuvres en roumain.* – 1) « Testament du starets Vasilij » (*Diata stareţului Vasilie*), publié pour la première fois par Al. Pelimon, « Mémoires. Description des saints monastères » (*Memoriu. Descrierea...*), Bucarest, 1861, p. 51-61. Daté du 3 janvier 1764, ce document détermine la division des biens entre les moines d'origine slave restés à Poiana Mărului et ceux d'origine roumaine qui avaient décidé de fonder ailleurs une communauté autonome. – 2) « Image de la manière dont nous-mêmes, qui sommes soumis aux passions et transgressons les commandements du Seigneur mais sans intention prédéterminée, ... pouvons nous corriger par la pénitence et apprendre la pratique spirituelle en vivant dans l'obéissance » (*Inchipuire cum ... călcăm poruncile Domnului...*), éd. par C. Barbu dans *Mitropolia Olteniei*, t. 28, 1976, p. 229-40. Les questions traitées ici se retrouvent toutes dans les « Introductions », mais disposées selon un schéma différent.

Traductions. – En russe : toutes les quatre « Introductions » se trouvent dans « Ce qu'est la Prière de Jésus selon la tradition de l'Église orthodoxe... » (*Čto takoe molitva Iisusova po predaniju pravoslavno cerkvi...*), par les soins du monastère de Valaam, Serdobol, 1938, p. 216-68. – Des versions manuscrites en roumain, seule l'Introduction à Grégoire le Sinaïte (*Cuvînt înainte sau călăuză...*) est éditée dans la *Philocalie* de D. Stăniloae, t. 8, Bucarest, 1979, p. 588-603. – Trad. ital. *Introduzione a Filoteo Sinaita*, dans Filoteo Sinaita, *Quaranta capitoli sulla sobrietà*, par les soins de la communauté des Frères Contemplatifs de Jésus, Capriata d'Orba (AL), 1980, p. 91-133.

3. Doctrine. – Vasilij doit son renom à son enseignement sur la Prière à Jésus (DS, t. 8, col. 1126-50). La manière dont il en concevait la pratique a laissé des traces profondes dans les milieux slavo-roumains à cette époque.

1° *La « pratique mentale ».* – La préoccupation essentielle de Vasilij se concentre sur ce qu'il appelle « pratique mentale » (*umnoe delanie ;* en roumain *lucrarea minţii*) ; cette expression désigne l'activité spirituelle de l'homme intérieur, basée sur la « garde du cœur » et l' « attention », caractéristiques de la tradition hésychaste (cf. DS, t. 6, col. 100-108 ; t. 7, col. 381-99). Seule la « pratique mentale » permet de discerner la disposition profonde du cœur ; d'où l'invitation à l'équilibre et à la modération dans les pratiques ascétiques extérieures.

2° *La « Prière à Jésus ».* – Chez Vasilij la « pratique mentale » tend à se confondre avec la Prière à Jésus comprise comme la meilleure arme pour repousser toute tentation diabolique (dans le sens de l'*antirrhèsis* traditionnelle) et aussi comme le remède efficace contre les négligences et les faiblesses inévitables dans le combat spirituel. En rejetant les critiques de ceux qui auraient voulu réserver aux parfaits la Prière à Jésus, le starets introduit une distinction précise dans la présentation traditionnelle héritée de Grégoire le Sinaïte. Dans le progrès de la prière, on trouve deux étapes : une étape « pratique » et une étape « contemplative ». L'étape contemplative, celle de la prière pure ou prière du cœur, reste effectivement accessible à ceux-là seuls qui ont reçu le don de « l'impassibilité » (*apatheia*) ; l'étape « pratique », par contre, est accessible à tous. L'adjectif « pratique » ne désigne plus, comme chez Grégoire le Sinaïte, le niveau de la *praxis,* mais bien l'exercice pratique de la prière intérieure. On obtient ainsi le schéma suivant : 1) *praxis* ; 2) *theôria* (prière intérieure) : a) *étape pratique* ; b) *étape contemplative.* Grâce à cette nouvelle distinction, Vasilij parle d'une « prière intérieure qui convient aux pratiques » et soutient qu'elle peut et doit à ce niveau être pratiquée par tous (« Introd. à Grégoire », p. 84).

3° *Discernement des pensées et repentance.* – Si la Prière à Jésus est directement adaptée à la lutte contre les pensées passionnelles, son exercice ne peut que manifester à quel point le cœur est asservi aux passions. Cette prise de conscience fait que la repentance est continuelle ; plus elle est profonde, plus se fait intense l'invocation de Dieu pour qu'il nous fasse miséricorde. De là découlent immédiatement deux conséquences : 1) l'invocation au Christ doit être continuelle, comme est continuelle la respiration ; 2) la Prière à Jésus ne doit pas se réduire à une sorte de technique. En effet : « la structure intime de la prière s'appuie en réalité uniquement sur la repentance et sur l'attention du cœur » (*Introduzione a Filoteo,* p. 90).

4° *L'Écriture et les Pères.* – La redécouverte de la Prière à Jésus va de pair avec celle de l'Écriture et des Pères, dans le but de s'instruire sur la conduite du combat spirituel : « Fais-toi attentif à la lecture des Écritures : si tu n'es pas homme, elle te fera homme, puisque lire les Écritures apporte une guérison efficace et salutaire » (« Image », p. 238). Parmi les Pères, Vasilij conseille en particulier Grégoire le Sinaïte, Jean Climaque, Isaac de Ninive, Maxime le Confesseur, Syméon le Nouveau Théologien, Nicétas Stèthatos, Hésychius et Philothée le Sinaïte (*ibid.*, p. 240).

5° *Le « lieu » de la prière.* – Dans ses écrits, Vasilij n'accorde aucune importance à cette technique psycho-somatique qui avait été systématisée dans la tradition hésychaste, spécialement dans les milieux athonites (cf. DS, t. 8, col. 1135-41 ; art. *Nicéphore l'hésychaste,* t. 11, col. 199-202). La seule question qu'il aborde est celle du « lieu » où fixer l'attention. Reconnaissant l'utilité de déterminer un point spécifique du corps, pour éviter l'illusion (*prelest*) à propos des sensations de chaleur qui peuvent se produire, Vasilij suggère de se concentrer, durant l'exercice de la prière, « au-dessus du cœur ». Cette indication a pour but d'enlever toute importance à la « méthode », en évitant par dessus tout que vienne se mêler à la prière quelque chose qui lui serait étranger et qui serait produit par une des puissances de l'âme liées à un organe corporel selon la tradition courante. Ce qui est important, c'est de réussir à prier « dans la profondeur du cœur », le mot *cœur* désignant ici l'intime de l'homme au plan spirituel, et non l'organe physique.

6° *Influence.* Pour évaluer le rôle et l'influence de Vasilij, il suffit de lire l'éloge qu'en fait son disciple et ami Paisij Veličkovskij : « Cet homme agréé de Dieu était sans égal et le plus compétent de tous dans l'intelligence de la sainte Écriture et des enseignements des Pères théophores, dans le discernement spirituel,

dans la parfaite connaissance des lois ecclésiastiques... Partout, il était très estimé pour son enseignement et pour ses conseils précieux en ce qui concerne la voie du salut » (« Autobiographie », f. 95, p. 155). Ce jugement est repris par un savant actuel qui fait autorité ; il le définit comme « le plus profond connaisseur de la littérature byzantine ascétique et mystique traduite en langue slave à son époque » (Tachiaos, *Paisy...*, p. 34). Paisij, qui consacre deux opuscules à la Prière à Jésus (« Chapitres sur la prière mentale », Dragomirna, 1770 ; « Lettre à Agathon... contre le moine Théopempte, dépréciateur de la Prière à Jésus », Neamţ, 1793), dépend largement de Vasilij. Toutes les déclarations importantes de celui-ci s'y retrouvent : la prière comme arme pour combattre les passions, la distinction entre l'étape pratique et l'étape contemplative, l'affirmation que l'étape pratique est accessible à tous dès les premiers pas dans la vie spirituelle. L'unique différence porte sur la technique psycho-somatique : Vasilij n'y fait aucune allusion, Paisij la reprend et l'explique. Mais la position qui s'imposera plus largement sera celle de Vasilij, aussi bien dans la tradition roumaine, avec le développement de la spiritualité de Cernica et de Căldăruşani, que dans la tradition russe. En particulier le conseil de fixer l'attention « au-dessus du cœur » trouvera un puissant écho. « Jusqu'à nos jours les moines de Roumanie pratiquent ainsi la Prière de Jésus » (Stăniloae, *Spiritualitate*, t. 1, p. 346). Dans la tradition russe, Ignace Briantchaninov et Théophane le Reclus (DS, t. 15, col. 517-22) donnent la même orientation.

Des renseignements importants sur Vasilij sont transmis dans les biographies et les œuvres de Paisij Veličkovskij ; voir l'éd. en langue slave des textes de Paisij dans A.-E.N. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*, Thessalonique, 1986 (trad. angl., Cambridge Mass., 1989). – Isaac Dascălul, « Vie du père starets P.V. » (*Viaţa... Paisie*), éd. D. Zamfirescu, dans *Revista Fundaţiei Dragan*, 1987/3-4, p. 457-556. – P. V., *Autobiografia di uno starets*, introd., trad. et notes par les Frères Contemplatifs de Jésus (Scritti monastici 10), Abbaye de Praglia, 1988. – Antim Anghelescu, « Lettres des moines » (*Scrisorile unor monahi*), Buzău, 1947.

Études. – G. Cocora, H. Constantinescu, *Poiana Mărului*, dans *Glazul Bisericii*, t. 23, 1964, p. 466-500. – A.-E.N. Tachiaos, *O Paisy V... kai askètikophilologikè scholè tou*, Thessalonique, 1964 ; *Symmeikta peri tès scholès tou P.V.*, *ibid.*, 1965. – P. et Z. Mihail, « Une traduction roumaine inédite du traité religieux espagnol Desiderie », dans *Mitropolia Olteniei*, t. 24, 1972, p. 585-628 ; t. 25, 1973, p. 626-44 ; t. 26, 1974, p. 114-24, 483-95 ; t. 27, 1975, p. 572-86 ; t. 28, 1976, p. 87-105 ; « *Genèse du ms roumain 'Desiderie'* », *ibid.*, t. 31, 1979, p. 113-36. – S. Četverikov, *Moldavskij starec Paisij V.*, rééd., Paris, 1976 ; trad. angl. *Starets Paisii V. His life, teachings and influence on orthodox monasticism*, Belmont, Mass., 1980.

D. Stăniloae, « Les hésychastes et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe roumaine », dans *Filocalia*, t. 8, Bucarest, 1979, p. 555-87. – I. Bălan, *Pateric românesc*, Bucarest, 1980 ; *Vetre de sihăstrie românească*, Bucarest, 1982. – A. Plămădeală, *Dascăli de cuget şi simţire românească*, Bucarest, 1981 ; *Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983. – D. Stăniloae, *Momente din vechea spiritualitate a Ţinutului Buzoian*, dans *Spiritualitate şi istorie la întorsura Carpaţilor* (« Spiritualité et histoire dans la région des Carpathes »), t. 1, Buzău, 1983, p. 341-46. – P. Mihail, *Schitul Poiana Mărului, un centru ortodox cărtu-*

răresc, *ibid.*, p. 355-84. – D. Raccanello, *La preghiera di Gesù negli scritti di Basilio di Poiana Mărului*, Alessandria, 1986 ; *La figure de Basile de P. M. et son enseignement sur la Prière de Jésus*, dans *Irénikon*, t. 61, 1988, p. 41-66. – G. Cocora, *Cuviosul Vasile de la P. M.*, dans *Sfinţi români şi apărători ai legii strămoşeşti* (« Saints roumains et défenseurs des lois antiques »), Bucarest, 1987, p. 422-31. – C. Zaharia, *La chiesa ortodossa romena in rapporto alle tradizioni patristiche filocaliche nelle lingue moderne*, dans *Benedictina*, t. 35, 1988, p. 153-73. – S. Senyk, *L'hésychasme dans le monachisme ukrainien*, dans *Irénikon*, t. 62, 1989, p. 172-212. – E. Citterio, *La scuola filocalica di Paisij V. e la Filocalia di Nicodemo...*, dans *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, Magnano (VC), 1991, p. 179-207.

Dario Raccanello.

VASSALLO (Élisée), carme, † 1656. – Né à Cavello (Matera), Eliseo Vassallo entra dans la réforme carmélitaine de Santa Maria della Vita à Naples. On le connaît comme philosophe et théologien, confesseur et directeur spirituel. Il fut prieur des couvents d'Aversa et de Santa Maria della Concordia à Naples. Il mourut en 1656 près de Naples, peut-être de la peste.

On lui doit deux ouvrages spirituels : *Il christiano invitato al paradiso* (Naples, S. Roncagliolo, 1643) et *Candido liglio symbolo di virginità* (Naples, C. Cavallo, 1647). Le premier traite des trois étapes classiques de la vie chrétienne (voies purgative, illuminative et unitive) ; déjà prêt en 1641, l'ouvrage fut d'abord refusé par le supérieur général, que le supérieur local de Vassallo n'avait pas informé ; après une nouvelle révision, il fut imprimé.

Arch. Gén. des Carmes (Rome) : II C.O. I 26, fasc. 4, p. 52 ; – II C.O. I 24, fasc. 3, p. 133, 195 ; fasc. 4, p. 27 ; fasc. 5, p. 34 ; fasc. 6, p. 17 ; fasc. 7, p. 79 ; – II C.O. I 26, fasc. 1, p. 71, 264, 291, 348 ; – II C.O. II 17, f. 456.

N. Toppi, *Bibl. napoletana...*, Naples, 1678, p. 75. – Daniel de la Vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, t. 2, Anvers, 1680, p. 1072 (n. 3724). – C. de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 442. – C. Minieri Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1844, p. 366. – G. Monaco, *La riforma tridentina nel Carmelo di Napoli*, Naples, 1967, p. 94. – J. Smet, *The Carmelites*, t. 3/1, Dairen (Ill.), 1982, p. 210.

Emanuele Boaga.

VASTOVIUS (Jean), prêtre, † 1642. – Jean Vastovius est un des principaux représentants des catholiques suédois après la Réforme. Il naquit vers la fin du 16e siècle. Son père, Vaste Andersson, était bourgmestre de Västervik, ville située sur la Mer Baltique. Ses deux fils Jean et Pierre étaient partisans du roi Sigismond. Lorsqu'en 1599 Sigismond, qui était un catholique convaincu, fut déposé du trône de Suède et regagna la Pologne dont il était aussi le roi, les deux frères le suivirent à la cour de Varsovie et s'y convertirent. Jean alla à Rome faire sa théologie chez les Jésuites du Collège Romain et fut ordonné prêtre. En 1607 il est mentionné comme chapelain de Sigismond ; il en devint par la suite le bibliothécaire. Il mourut à Ermland en 1642.

Vastovius a composé une chronique des saints scandinaves : *Vitis Aquilonia* (Cologne, 1623 ; rééd. par E. Benzelius, Upsala, 1708). Il participa aussi à la composition des offices propres pour les saints polonais et suédois à partir des bréviaires médiévaux ; il s'occupa principalement des saints suédois. L'ouvrage, ayant

été approuvé par Rome, fut imprimé à Anvers en 1616 ; la partie concernant les saints suédois fut imprimée à part à Cologne en 1702 : *Officia propria sanctorum patronorum regni Sueciae...* (rééd. en 1751 et à Ratisbonne, 1911) ; elle est en usage dans le diocèse de Stockholm depuis 1911.

Tryggve Lundén.

VATEAU (Jacques), chartreux, † 1631. – Jacques Vateau naquit à Vervins (Aisne). Sa vive dévotion pour saint Ignace de Loyola et saint François Xavier, béatifiés bien après son entrée en chartreuse, rend certaine sa formation dans un collège de Jésuites. Outre la pratique de la méditation ignatienne des trois puissances, il en garda l'amour des vers latins et le souvenir de tragédies scolaires, notamment sur les martyrs chartreux de Londres. Prêtre séculier, sous l'influence de Bernard Vassail, le saint prieur de la chartreuse du Val-Saint-Pierre en Thiérache, il prit l'habit à la Grande Chartreuse et fit profession le 28 septembre 1599. Cette maison servait alors de noviciat central pour toutes les chartreuses du Sud-Est français, de Savoie et de Suisse romande : tous les religieux devaient donc s'attendre à être envoyés rapidement dans les petites maisons de ces régions et mutés fréquemment selon les besoins en personnel, sans s'attacher nulle part. Au hasard des documents conservés, on trouve ainsi Vateau vicaire (sous-prieur) à Durbon près Gap en 1606, année où il y est nommé procureur, mais le 23 février 1613 il réside à Villeneuve-lès-Avignon et signe la dédicace d'un de ses ouvrages au prieur, visiteur de la province, qui l'a encouragé à écrire, Nicolas Leau. Deux ans plus tard, à la mort de ce dernier, il y réside encore. Il fut assigné peu après à la chartreuse de Montrieux près Toulon, mais le chapitre général de 1617 le renvoie à Durbon. Dès lors on perd sa trace pour dix ans, mais il dut recevoir des charges d'importance croissante, car en 1628 ou plus probablement en 1630 il fut nommé prieur de la chartreuse de Sélignac, près Bourg-en-Bresse. Il mourut en charge le 1er septembre 1631.

Des 15 œuvres qu'il composa au dire de l'annaliste de la Grande Chartreuse, seuls subsistent un imprimé et les manuscrits restés à Villeneuve et compris par la suite dans le lot très important de livres donnés par cette maison à sa fondation de Marseille. – 1) Ms Marseille 477 (Eb 49), *Promptuarium Animae Devotae, viarum dumtaxat exercitia purgativae et illuminativae complectens,* 237 f., daté de 1613. – 2) *Liber Hymnorum,* en appendice du précédent, f. 238-346. – 3) Ms Marseille 479 (Eb 230), *De Pulchritudine et Praerogativa Vitae Regularis,* 499 f. – 4) Ms Marseille 478 (Eb 119), *Itinerarium Animae proficiscentis ad Amorem Divinum per Viam Unitivam,* 267 f. – 5) *Vie de dom Jérosme Marchant,* s l n d, in-12°. Le titre d'un seul des écrits perdus est connu : le *De Connubio Animae,* cité dans l'*Itinerarium Animae.*

En signant son *De Pulchritudine... Vitae Regularis,* Vateau rappelle qu'il a été formé sous Jean Michel de Vesly, général de son ordre (cf. DS, t. 10, col. 1199-1201) et leurs œuvres se coulent dans le même cadre des trois voies dionysiennes, mais là s'arrête la ressemblance. Sans doute Vateau est un familier de la lecture de Denys : son style chargé de néologismes formés du préfixe *super,* sa recherche du vocabulaire rare, son appel à des mots grecs sommairement latinisés l'attestent suffisamment. Mais en fait il présente les deux voies purgative et illuminative grâce aux deux premières semaines des *Exercices* de saint Ignace : méditations en trois points sur le péché et les fins dernières, puis sur la vie du Christ. La forme est originale, puisque les deux tiers environ du *Promptuarium* sont composés en vers latins, modestes dimètres iambiques le plus souvent, mais toutes les formes de la métrique latine sont employées, surtout les strophes saphiques et asclépiades, auxquelles se joignent rythmes et rimes des séquences médiévales. Sont aussi versifiées les prières ou aspirations pour les différentes occupations ou éventualités de la vie monastique. La marque cartusienne s'exprime discrètement par la présence des saints et martyrs de l'ordre, canonisés ou non, dans les litanies (f. 39-44), par l'emprunt exprès d'une méditation à Denys le Chartreux et surtout par l'utilisation constante de la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe dans les méditations en prose (f. 164 svv).

Quant à l'hymnaire qui suit, il chante uniquement les saints figurant au sanctoral du rite cartusien, sauf addition des premiers Jésuites béatifiés. Partout la versification est fort habile, la poésie, malheureusement, pauvre.

Sa conception de la vie religieuse, exposée dans le *De Pulchritudine... Vitae Regularis,* est pourtant bien étriquée. La jouissance de Dieu y est bien assignée comme son but (homélie xiii), mais la première visée du religieux est d'assurer son salut avec le maximum de sécurité. Si la solitude est bien saisie comme l'essentiel de la vie cartusienne (hom. xxv), son choix regarde aussi la plus grande sûreté (hom. xxviii), tandis que misères de l'homme, dangers du monde, instabilité des choses sont exagérés en développements oratoires abondants. Un chapitre polémique défend conjointement Chartreux, Jésuites et Capucins. Le ton de l'ouvrage est assez pessimiste.

Changement complet en entrant dans l'*Itinerarium... per Viam Unitivam* : cette voie est celle de l'humanisme dévôt. Le titre semblait promettre une étude de théologie mystique, mais dès la préface le lecteur est orienté tout autrement. Vateau y distingue deux contemplations, l'une intellectuelle, naturelle, procédant par raisonnement, l'autre qu'il nomme « métaphysique » en son latin hellénisé ; entendons : surnaturelle. Il considère la première comme indispensable pour tout religieux et en fera l'unique objet de son livre (f. 7 rv). Elle doit nécessairement s'appuyer sur la science, que seule la grâce pourra suppléer par exception, comme chez Ruysbroeck, « quem aiunt cartusianum fuisse », Tauler, saint François de Paule ou les deux saintes Catherine, de Sienne et de Gênes (f. 5). Suit une véritable encyclopédie, objet de méditations très affectives. La matière est logiquement classée selon les quatre éléments de la physique antique. Nous avons ainsi successivement une botanique, une géologie, une géographie, une zoologie, une hydrographie, etc., pour terminer par une astronomie, puisque l'ordre adopté s'élève de la terre à l'eau, puis à l'air et enfin au feu. Bien entendu, l'essentiel de ces connaissances est tiré des naturalistes de l'antiquité, Platon dans son *Timée,* Aristote, Sénèque et Pline l'Ancien ; Albert le Grand et Marco Polo fournissent de rares citations ; deux nouveautés, dues à deux Jésuites, sont exploitées à fond, le *Trésor de l'Histoire des Indes* de Pierre du Jarric (Bordeaux, 1608) et, accessoirement quant aux références, mais essentiellement quant à la démarche spirituelle, la *Peinture Spirituelle ou l'Art d'Admirer* de Louis Richeome (Lyon, 1611). Cette étroite filiation explique que Vateau voit sa verve tarir quand il veut couronner son œuvre par des élévations consacrées

aux neuf chœurs des anges, puis par une méditation trinitaire. Celle-ci, à juste titre, ne le satisfit pas ; il en composa une seconde, qui n'est guère supérieure. C'était justifier le double jugement porté sur lui par le chroniqueur de la Grande Chartreuse, qui le notait : « celeberrimus scriptor, poeta eximius... stylo tamen obscuro et obsoleto, verbis repleto, vir fuit valde pius, religiosus et regularis ».

A. Bulliat, *Chartreuse et Seigneurie du Val-Saint-Martin de Sélignac,* Paris, 1884. – Mss Grande Chartreuse : S. Autore, *Scriptores Ordinis Cartusiensis,* t. 3, n. 571 ; P. Bastin, *Sélignac.* – L. Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiensis,* Montreuil-sur-Mer, 1891. – A. Devaux, *La Chartreuse de Sélignac,* Salzbourg, 1975, p. 104-05. – DS, t. 2, col. 768.

Augustin Devaux.

« VÄTERBUCH ». – 1. *Origine et diffusion.* – 2. *Contenu et sources.* – 3. *Thèmes spirituels.* – 4. *Caractère de la traduction.*

1. Origine et diffusion. – Le *Väterbuch* est la première transposition en langue allemande des *Vitaspatrum* (cf. cet art. *infra*). L'auteur, un prêtre anonyme, était en relation étroite avec l'Ordre *Teutonique* (DS, t. 15, col. 1383-88).

En plus du *Väterbuch* (41542 vers), il composa aussi le *Passional* (environ 110 000 vers) en trois livres : I. Vies de Marie et de Jésus depuis la naissance de Marie jusqu'à son assomption ; – II. Vies des apôtres ; – III. 75 vies de saints selon l'année liturgique, depuis saint Nicolas jusqu'à sainte Catherine (cf. *Verfasserlexikon,* 1e éd., t. 5, 1955, col. 863-67 ; H. Richert, 1978).

Par ces deux ouvrages, l'auteur a d'abord créé le plus riche ensemble de la littérature hagiographique allemande du moyen âge ; en outre il a traduit pour la première fois en allemand les deux écrits fondamentaux de cette hagiographie : les *Vitaspatrum* et la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine (DS, t. 8, col. 65), et contribué fortement à leur diffusion ; enfin, il a fourni la base d'une riche production littéraire dans l'Ordre Teutonique.

La rédaction du *Väterbuch* fut commencée vers 1272 ; les deux ouvrages étaient terminés autour de 1300. L'auteur se présentant comme « un vieil homme » dans le *Väterbuch* (33450-88), on peut penser qu'il se mit un peu plus tard à la rédaction du *Passional,* où il se révèle plus maître de son art, mais sans avoir encore achevé le premier ouvrage. Tous les deux correspondent aux intérêts et au milieu de vie de l'Ordre. Ses membres sont présentés avec faveur comme les « Chevaliers de Marie » au Jugement dernier (40756-76). Les deux poèmes sont écrits dans la langue commune de l'Ordre, le moyen-allemand oriental ; ils servaient pour la lecture au réfectoire ; ils furent diffusés d'abord à l'intérieur de l'Ordre et, par lui, dans presque toute l'Allemagne.

On connaît actuellement 30 mss du *Väterbuch* ; leur multiplication s'arrêta vers 1350, au moment où la forme poétique cessa d'être en usage pour de si longs ouvrages, et le *Väterbuch* fut alors remplacé par les traductions en prose des *Vitaspatrum* (cf. cet article, *infra*).

Destinée aux chevaliers qui ignoraient le latin, cette littérature, malgré son succès, fut violemment attaquée par quelques clercs de l'Ordre ; ceux-ci s'élevaient contre le principe même d'une adaptation en allemand ou contre la liberté prise par l'auteur dans la traduction des sources latines. Le poète rejette ces accusations dans le *Passional,* en montrant l'utilité spirituelle majeure de tels ouvrages.

2. Contenu et sources. – On peut diviser le *Väterbuch* en cinq parties : I. Vie d'Antoine, le père des moines (241-3390) : y sont réunis, d'une manière originale, quelques chapitres des Vies d'Antoine et de Paul de Thèbes, des récits sur Antoine et ses disciples, le tout tiré des livres I, III et V des *Vitae Patrum.* – II. Diffusion du monachisme (3391-11498), d'après l'*Historia monachorum* latine de Rufin d'Aquilée (*Vitae Patrum* II ; PL 21, 387-457). – III. Récits et apophtegmes tirés des *Verba seniorum* (11499-27568 ; *Vitae Patrum,* l. III, V-VI ; PL 73) ; à la fin est ajouté l'épisode de Jérôme et du lion (27168-568) d'après la *Legenda aurea.* – IV. Grands modèles de la fuite du monde : les trois légendes d'Euphrosyne et de son père Paphnuce, de l'ermite Abraham et de sa nièce, de Pélagie la pénitente (27569-33488), d'après le l. I des *Vitae Patrum* ; suivent une traduction de la *Vita Mariae Aegyptiacae* en vers d'Hildebert de Lavardin (33489-35786 ; PL 171, 1321-40) et cinq pièces de la *Legenda aurea* (éd. Th. Graesse, Ratisbonne, 1891, n. CXLVI, CLI, LXII, CLXI, CI, XCIV) : Marguerite, la vierge d'Antioche, Placide (= Eustache), les Sept Dormants, Alexis (35787-40050). – V. La finale est une description du Jugement dernier (40051-414), dont les sources n'ont pas encore été étudiées avec précision.

Dans les *Vitaspatrum* le poète a choisi seulement « ce qui est utile si on le lit à haute voix en communauté » (163). Il ne faut pas cependant évaluer le choix et l'ordre des pièces d'après l'éd. des *Vitae Patrum* de Rosweyde (PL 73). Dans les parties II et III, par exemple, le *Väterbuch* s'écarte nettement de cette édition ; il se rapproche beaucoup par contre de certains mss latins, par ex. Paris, Bibl. Mazarine 1734 (15e s. ; de la chartreuse de Herne, en Brabant).

La partie la plus originale est la conclusion eschatologique. Elle correspond à la spiritualité personnelle du poète, qui attendait avec passion l'accomplissement de l'histoire du salut ; elle correspond aussi au projet fondamental du *Väterbuch,* qui voulait décrire le déploiement de l'histoire du salut à l'ère de l'Esprit Saint (98-104, 3391-406), et enfin à la spiritualité de l'Ordre Teutonique, où la composante eschatologique tient une place importante.

3. Thèmes spirituels. – Dans de nombreux prologues et épilogues, le poète exprime explicitement ses préoccupations spirituelles (1-240, 3391-418, 11499-576, 27589-604, 30529-604, 30605-629, 33489-516, 36653-710, 41415-542). Dans l'épilogue final, il mentionne, pour les critiquer, les thèmes dominants dans la poésie de cour : vanité mondaine (*werltliche eitelkeit*), amours trompeurs (*falsche lieb*), orgueil chevaleresque (*ritters honschaft*), aventures des héros (*abentewr*). A ces thèmes, il oppose résolument les siens propres : retrait du monde, amour de Dieu, humilité et exemples des saints. Plusieurs particularités du *Väterbuch* s'expliquent, d'un point de vue négatif, par ce rejet de la littérature courtoise, et, d'un point de vue positif, par le souci de concilier l'antique spiritualité monastique des *Vitaspatrum* avec la mentalité aristocratique des chevaliers de l'Ordre.

Face au risque de se perdre dans le monde, la conscience de l'histoire du salut doit rester en éveil. Ici, la fascination d'un Dieu doux (*süsser Gott*) vient nettement au premier plan ; la crainte d'un Dieu qui punit est beaucoup moins évoquée. L'amour « contraint Dieu à intervenir sans cesse pour nous

rendre heureux » (29391-97). Il frappe le pécheur des « coups de sa grâce » (*gnadenstoz*, 30580) pour le sauver. Il place les saints devant les hommes comme des « appats » (*luder*) pour les attirer à lui (29404, 33492). A ces « ardeurs de l'amour divin » l'homme doit répondre « en brûlant dans le feu de Dieu » (43, 66, 3403, 33881). C'est là que le poète voit ses devoirs les plus importants : annoncer la miséricorde de Dieu, présenter les « attraits » et les modèles, embraser le cœur de ses auditeurs. A cela s'ajoute l'invitation constante à s'opposer avec vigilance au diable. Plus importante que le souci quotidien de la guerre pour les chevaliers apparaît au poète la *militia Christi* spirituelle contre les tentations de Satan, « afin de conquérir le ciel » (cf. 166-168).

La meilleure institution dans ce but est la communauté d'un ordre religieux (*rote, gemeinschaft*). Cette forme de vie idéale est un thème central : cf. les excursus sur la vie monastique (1557-1644, 33863-958), sur la *vita activa* et la *vita contemplativa* (20135-256), etc. L'humilité est recommandée avant tout (cf. 22623-92), ensuite l'obéissance, la chasteté, la pauvreté, l'espérance, la disposition à une continuelle *conversio*. Il y aurait grand profit à comparer en détail la réactualisation des antiques vertus monastiques dans le *Väterbuch* avec les statuts de l'Ordre Teutonique.

4. Caractère de la traduction. – Conformément à son projet, le poète utilise de manière très libre ses sources latines, selon les normes de son époque. Il ne les a pas seulement traduites en vers (*getihtet*), il les a aussi interprétées (*uzgeleit*, 30534-35). Malheureusement on ne sait pas de façon sûre dans quelle mesure le choix et l'ordre de chacune des pièces sont l'œuvre même du poète, ou s'ils existaient déjà dans un ms latin des *Vitaspatrum* aujourd'hui perdu. Par exemple, quelques apophtegmes d'Arsène dispersés dans les l. III et V des *Vitaspatrum* sont rassemblées dans le *Väterbuch* sous une forme telle que la figure d'Arsène apparaît plus nuancée (14605-962). D'un point de vue stylistique, l'antithèse et l'hyperbole se rencontrent surtout dans les parties parénétiques. Un exemple d'antithèse est la description de Pélagie la pénitente, qui échange sa parure luxurieuse d'actrice contre une parure spirituelle, l'argent de la raison, l'or de l'amour, etc. Les morceaux lyriques de la conclusion sont par contre des exemples de l'hyperbole. Dans le domaine des métaphores, la pureté, la lumière, le feu, le trésor servent à désigner les vertus ; pour les péchés, ce sont l'ordure, la pourriture, la moisissure, la puanteur. Les métaphores de la vassalité illustrent le rapport de l'homme à Dieu. Le style est volontairement simple (*sermo humilis*), pressant et riche en images. Il est inspiré par les techniques de persuasion des prédicateurs tout autant que par le style narratif des poètes classiques comme Hartmann d'Aue et Rudolphe d'Ems.

L'œuvre de l'auteur fait ainsi preuve d'une spiritualité engagée, jointe à une haute qualité poétique. Ses écrits, surtout le *Passional*, servirent de modèle à presque tous les écrivains postérieurs de l'Ordre Teutonique.

Édition : K. Reissenberger, *Das Väterbuch*, Berlin, 1914 ; réimpr. Zurich/Dublin, 1967.

Études. – K. Hohmann, *Beiträge zum Väterbuch*, Halle, 1909. – K. Helm, W. Ziesemer, *Die Literatur des Deutschen Ritterordens*, Giessen, 1951, p. 48-70. – K. Kunze, *Studien zur Legende der hl. Maria Aeguptiaca*, Berlin, 1969, p. 68-75 ; *Deutschsprachige Pelagialegenden des Mittelalters*, dans *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende* (éd. P. Petitmengin), t. 2, Paris, 1984, p. 295-321. – H. Richert, *Wege und Formen der Passionalüberlieferung*, Tübingen, 1978, p. 158-233. – K. Kunze, U. Williams, P. Kaiser, *Information und innere Formung. Zur Rezeption der 'Vitaspatrum'*, dans *Wissenorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*, éd. N.R. Wolf, Wiesbaden, 1987, p. 123-42.

Konrad Kunze.

VATIER (Antoine), jésuite (1591-1659). – Né à Bayeux (Calvados) le 19 mai 1591, Antoine Vatier entre dans la Compagnie de Jésus le 8 novembre 1613. Il poursuit une carrière de professeur, d'abord à La Flèche (en 1638, il échange avec R. Descartes une correspondance d'une sincérité méritoire), puis, au collège de Clermont à Paris. A la fin de sa vie, il publie plusieurs ouvrages de spiritualité qui témoignent surtout de sa fidélité à l'esprit de saint Ignace. Il meurt à Paris le 13 octobre 1659.

Voici d'abord trois de ses publications qui n'ont rien de spécifiquement ignatien : *Occupation intérieure devant et après la communion...*, Paris, 1649 (sans doute rééd. en 1650). Ce livre (442 p. de petit format) ne vise qu'à aider à bien communier et à se sanctifier : pratiques pour le sacrement de pénitence, 6 « Pratiques de faire la sainte communion », puis (p. 322-441) 36 pratiques de vie chrétienne. L'ordre des chapitres manque un peu de rigueur, avec des redites ; mais la doctrine est équilibrée. Sans aucune allusion à Antoine Arnauld, ce modeste livre n'est-il pas une mise en garde implicite contre les exigences rigoristes de *La fréquente communion* (1643) ?

En rééditant le *De correptione et gratia* de saint Augustin, avec les sommaires de la doctrine par Antoine Arnauld, Paris, 1652, Vatier multiplie les remarques critiques sur la traduction qu'en a faite le chef des jansénistes et relève les déviations liées à la doctrine de la « justification ».

La clef du Paradis... pour ayder une âme chrétienne à bien mourir, Paris, 1653, 382 p.

Plus directement spirituelle est *La Conduite de saint Ignace de Loyola menant une âme à sa perfection par les Exercices spirituels* (Paris, 1650, 558 p. ; rééd. jusqu'en 1681, et à nouveau en 1835, Paris-Lyon, 456 p. ; trad. ital. par P.T. Barozzi, Bologne, 1674, 711 p. ; trad. lat., *Methodus S. Ign.*, Dilingen, 1689, 815 p.).

Dans sa préface, Vatier déplore que – moins d'un siècle après la mort d'Ignace – la plupart de ceux qui donnent les Exercices spirituels ne suivent plus le texte et « la méthode que Dieu a inspirée à son fidèle serviteur ». Aussi, pour « conduire » à nouveau les âmes à cette source salutaire, Vatier explique d'abord le plan d'ensemble des *Exercices* et leur cheminement spirituel, en exposant 16 Vérités fondamentales. Puis il donne, pour chacun des huit jours de la retraite : le dessein général des méditations, leur abrégé, les annotations d'Ignace, ses propres considérations (notamment un long « entretien ») entremêlées d'affections, enfin il propose des chapitres appropriés de l'*Imitation de Jésus Christ*.

Au dire du P. Iparraguirre, Vatier s'inspire assez fidèlement des commentaires célèbres de Hayneuve (DS, t. 7, surtout col. 103) et Le Gaudier (DS, t. 6, col. 530-39). Sur le plan formel, l'influence de Hayneuve est plus visible : « vérités », « abrégés », etc., Vatier explique bien les méditations principales, multipliant

parfois leurs applications, par exemple quand il adapte le Fondement à tous les chrétiens, aux religieux et aux ecclésiastiques. Bref, parmi la série impressionnante des centaines de commentaires et retraites selon les *Exercices* (cf. J. de Guibert, *Spiritualité de la Compagnie...*, Rome, 1953, p. 296-97), le P. Vatier occupe une place fort honorable. On peut seulement regretter qu'il soit souvent diffus, avec des redites inutiles.

Les éd. de *La Conduite...* de 1671 et 1688, en 2 vol., insèrent la traduction des *Exercices* attribuée à Vatier. Publiée également à part (Paris, 1671 et Anvers, 1673), cette traduction reproduit fidèlement les divisions et annotations du texte latin.

A deux reprises, on a publié des extraits de *La Conduite*, sous forme de petits recueils des « Entretiens » : *Pratiques de la piété chrétienne...*, Lyon, 1838, 140 p. (10 Entretiens, et un Règlement de vie qui ne semble pas de Vatier) ; – *Entretiens pour une retraite de 8 jours*, Bruxelles, 1907, 98 p. (8 Entretiens).

Sommervogel, t. 8, col. 489-92. – É. de Guilhermy, *Ménologe de France*, t. 2, p. 379. – H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. 5, Paris, 1925, p. 210. – I. Iparraguirre, *Commentarios de los Ejercicios Ignacianos*, Rome, 1967, p. 244-45 ; *Historia de los Ejercicios...*, t. 3, Rome, 1973, p. 122-23, 125.

DS, t. 2, col. 1389 ; t. 11, col. 575 ; t. 13, col. 1082.

Paul Duclos.

VAUBERT (Luc), jésuite, 1645-1716. – Luc Vaubert, né le 16 octobre 1645 à Noyon (Oise), entra dans la Compagnie de Jésus le 21 septembre 1662. Profès en 1680, il fut professeur puis recteur à Moulins (Allier), enfin, durant quelque vingt ans, préfet des pensionnaires et père spirituel au collège Louis-le-Grand à Paris. C'est là qu'il mourut le 5 avril 1716. Auteur de poésies latines, son nom reste lié à deux ouvrages au succès durable sur l'eucharistie et la présence de Dieu.

1. Sur l'Eucharistie, la bibliographie de Vaubert semble assez compliquée, mais elle peut presque se ramener à un seul recueil synthétique. Voici la série d'ouvrages ou d'opuscules sur l'eucharistie publiés – avec des titres divers – sous le nom de Vaubert, séparément ou en ensembles, durant près de deux siècles.

Exercices de piété... pour l'adoration perpétuelle du S. Sacrement, Paris, 1699, 103 p. ; rééd. à part jusqu'en 1751. – *Traité de la Communion, ou conduite pour communier saintement*, Paris, 1704, 601 p. En 4 parties : Dessein de Jésus-Christ, Moyens de seconder Jésus-Christ. Obstacles que nous mettons, Méthode pratique pour communier. – *Instruction sur la fréquente communion*, imprimée à la suite des *Entretiens avec Jésus-Christ*, du bénédictin Jean-Paul du Sault (corrigés puis abrégés par Vaubert) publiés de 1701 à 1857.

La publication essentielle est celle de *La Dévotion à N.S. Jésus-Christ dans l'Eucharistie*, Paris, 1706, 2 vol., qui rassemblent tous les écrits de Vaubert sur l'Eucharistie.

Le t. 1 reproduit le *Traité...* de 1704. Le t. 2 comporte 6 parties : Instruction sur la Messe, p. 3 à 129 (c'est le texte imprimé à la suite des *Entretiens* de du Sault) ; – Manière d'entendre la Messe ; – Méthode pour visiter N.Seigneur ; – Exercices de l'Adoration perpétuelle (c'est le texte des *Exercices de piété* de 1699) ; – 8 méditations pour l'octave du S. Sacrement ; – Affections eucharistiques.

La Dévotion..., en 2 vol., fut rééditée maintes fois jusqu'en 1778. Nouvelle édition en 2 vol. à Saint-Brieuc, Marseille, Roanne de 1813 à 1858 (avec quelques annexes en finale). En 1872-73, le jésuite Henry Pottier publie à Paris une « édition revue » des 2 vol. de *La Dévotion*, en reprenant les titres primitifs : *Traité de la Communion* (404 p.), et *Instructions sur le S. Sacrifice...* (487 p.) ; mais dans le t. 1 il a supprimé toutes les précieuses « Questions sur le fréquent usage de l'Eucharistie » du vol. correspondant de *La Dévotion* (voir *infra*).

Des éléments de *La Dévotion* sont encore publiés jusqu'à la fin du 19e siècle ; par exemple *La communion. Dessein de Jésus-Christ* (1re partie du *Traité* de 1704), Dijon, 1891, in-32°.

Finalement, les *Lectures spirituelles sur l'Eucharistie...*, disposées par P. Goedert, E.M., Paris-Lille, 1901, 482 p. (avec l'approbation de 4 évêques, dont l'archevêque de Reims) est comme la somme des écrits de Vaubert, car le livre contient, outre le t. 1 de *La Dévotion*, à peine remanié, et le t. 2 avec une disposition plus synthétique des chapitres, le *Saint exercice de la présence de Dieu* (dont nous allons parler).

Traductions (plus ou moins complètes) de la *Dévotion* à Venise (1721) et à Cologne (1738).

Les prises de position les plus personnelles de Vaubert sont sans doute ses réponses aux « Questions sur le fréquent usage de l'Eucharistie », en finale du t. 1 de *La Dévotion* (éd. 1706, p. 449-555). Étant donné son succès, cet ouvrage a influencé la pratique des fidèles jusqu'à la fin du 19e siècle.

Ignace de Loyola en 1543 recommandait à un religieux espagnol de communier tous les jours et Philippe Neri prônait également la communion quotidienne ; mais, aux 17e et 18e siècles, sous l'influence de la *Fréquente communion* (1643) d'A. Arnauld (en dépit des réfutations de Vincent de Paul ou de D. Petau), la plupart des jésuites adoptent le « rigorisme mitigé » : communier tous les huit jours pour les plus fervents, et la communion quotidienne réservée à de rares exceptions. Vers 1700, suivant l'exemple encourageant de Fénelon, Vaubert, à sa manière équilibrée et discrète, oriente vers une pratique plus fréquente (DS, t. 2, col. 1275-82).

Ayant rappelé la déclaration de Thomas d'Aquin : « à considérer l'Eucharistie en elle-même, il est louable et utile de communier tous les jours », Vaubert affirme – à l'encontre des sévérités jansénistes (sans les dénoncer) – « combien c'est une illusion grossière de s'imaginer qu'on rend plus de gloire à Dieu en se retirant de la communion qu'en s'en approchant saintement avec les dispositions requises » (p. 453-54). « Ceux qui veulent sincèrement sortir de leurs imperfections ne sauraient communier trop souvent. Car, ...disent les Pères, prenez tous les jours ce qui peut vous être utile tous les jours ». Et, ayant cité longuement François de Sales, il conseille : « Cœur imparfait, faible et malade... communiez le plus souvent que vous pourrez, avec l'aide de votre père spirituel » (p. 511-12) ; déjà, p. 239, Vaubert déclarait : « Ceux qui commettent encore plusieurs péchés véniels, mais par faiblesse, trouvent dans l'Eucharistie des secours admirables pour s'en corriger ». On ne se contentera pas des grandes fêtes : « C'est la pratique des bonnes œuvres, la piété et une vie bien réglée qui font la bonne fête. Si vous avez ces dispositions, il est toujours fête pour vous et vous pouvez communier tous les jours » (p. 492). Cependant comme l'observe J. de Guibert, après avoir accumulé les arguments en

faveur de la fréquence, Vaubert ne se prononce pas catégoriquement sur le degré de celle-ci. En revanche, s'il n'encourage pas aussi vigoureusement la communion quotidienne que Jean Pichon, il sut éviter certaines expressions exagérées qui valurent à son confrère une mise à l'index (1748), d'ailleurs trop sévère (DS, t. 12, col. 1419-20).

Plus audacieuse apparaît l'insistance de Vaubert sur la célébration par les prêtres de la messe quotidienne. « L'obligation d'offrir tous les jours le Sacrifice semble si essentiellement attachée à l'état du Sacerdoce qu'un prêtre ne peut s'en dispenser sans quelque raison considérable... Jésus-Christ donne aux prêtres d'offrir tous les jours le Sacrifice, riche trésor qu'il leur met entre les mains pour répandre ses richesses sur les fidèles tant vivants que trépassés... Il n'est pas nécessaire qu'un prêtre soit chargé du soin d'une paroisse (pour célébrer la messe)... Comment donc un prêtre qui n'a point d'empêchement légitime peut-il manquer un seul jour à des devoirs de justice et de charité si essentiels à son état ? » (p. 460-64). Voilà une attitude d'une rare netteté, qu'il importe de verser au dossier, encore si peu étudié, de la fréquence réelle des célébrations sacerdotales.

Ajoutons que si, à partir de la fin du 17e siècle, sous l'influence jansénisante, rares sont les auteurs qui osent redire que l'Eucharistie est un lieu privilégié des expériences mystiques (DS, t. 4, col. 1613), la théologie de Vaubert reste assez ouverte pour orienter vers l'intimité avec Jésus-hostie. Par exemple quand il exhorte : « Jésus-Christ, notre modèle, est présent devant nous, et vous ne savez que dire ! Ouvrez-lui votre cœur, dites-lui tout ce qui se présentera à vous. Il vous entendra, car tout ce qui vous regarde le touche... Vous ne savez que lui dire ! En bien, ne lui dites rien, mais écoutez-le, tenez-vous dans un humble et respectueux silence devant lui, et conjurez-le de vous parler au cœur... Quelle douceur, quelle consolation de pouvoir répandre notre cœur en sa présence, s'entretenir familièrement avec lui, entrer dans ses communications intimes, lui faire part de nos peines et lui demander son assistance ! » (*Dévotion*, éd. 1835, t. 2, p. 469-71).

2. *Le saint exercice de la présence de Dieu*, Paris, de 1732 à 1750 ; Lyon, 1812 à 1833 ; 36 éd. jusqu'à 1880. En 1750, 208 p. in-32°. – Traduit en portugais (1784), espagnol (1841), italien et flamand (1846). Les éditions du 19e siècle semblent fidèles, mais en finale on modifie des prières et des directives pratiques.

Profitant de la notoriété de Vaubert, à partir de 1732, on publie sous son nom ce petit recueil posthume d'une compilation qu'il avait préparée lui-même, semble-t-il, avant sa mort. L'ouvrage est divisé en 3 parties : « Dieu présent partout » ; Vaubert s'inspire très librement d'H.-M. Boudon, *Dieu présent partout*, Paris, 1690. – « Ce qu'est l'exercice de la présence de Dieu » : ici Vaubert résume fortement et remanie Jérôme de Gonnelieu, *De la présence de Dieu, qui renferme tous les principes de la vie intérieure* (Paris, 1703 ; rééd. souvent au 18e s.). – « Méthode pour converser familièrement avec Dieu » : dans cette partie, Vaubert suit assez fidèlement Michel Boutauld, *Méthode pour converser avec Dieu*, Paris, 1684 (voir notices sur ces auteurs, DS, t. 1, col. 1887-93 ; col. 1917 ; t. 6, col. 580-83).

Sans avoir un style aussi vigoureux que son confrère Gonnelieu qui vivait près de lui à la maison professe de Paris, Vaubert, en dépit du caractère assez disparate de son recueil sur *La Dévotion à Jésus-Christ*, représente un chaînon caractéristique et d'influence prolongée dans la tradition de l'eucharistie et de l'exercice de la présence de Dieu.

Sommervogel, t. 8, col. 492-97. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 376. – Notices : L. Moréri, *Dict. hist.*, éd. de 1759, t. 10, p. 491 ; Michaud, *Biogr. univ.*, t. 43, p. 10.
DS, t. 1, col. 365 ; t. 2, col. 1208, 1300 ; t. 4, col. 1628.

Paul Duclos.

VAUDOIS. – Deux périodes distinctes sont à envisager. Jusqu'à leur adhésion à la Réforme (1532), les Vaudois constituent un mouvement hétérodoxe au sein de la Chrétienté d'Occident. A l'époque moderne, l'« Église vaudoise » désigne les protestants italiens. Rassemblés dans l'unique bastion des Alpes jusqu'en 1848, ils connaissent à partir de cette date une expansion en Italie, où ils rencontrent d'autres dénominations évangéliques. Les Vaudois ont donc aujourd'hui une longue histoire de huit siècles, marquée cependant par une coupure radicale. C'est en fonction de ces deux données, durée et rupture, qu'il convient d'analyser les aspects de la spiritualité vaudoise à travers le temps. – I. *Le mouvement vaudois médiéval*. – II. *L'Église vaudoise protestante d'Italie*.

I. LE MOUVEMENT VAUDOIS MÉDIÉVAL

Aux origines du mouvement vaudois, né dans le dernier quart du 12e siècle, figurent d'abord l'aventure individuelle fondatrice d'un homme, Valdès (ou Vaudès) de Lyon, converti au choix rigoureux de la voie de la perfection évangélique, puis l'adhésion de ceux qui, fascinés par ce modèle, constituèrent autour de lui un groupe de disciples au prosélytisme ardent. Condamnés par l'Église pour avoir refusé de se soumettre à son interdiction de prêcher, ceux qui apparaissent d'abord comme l'une des manifestations les plus significatives et les plus exigeantes du renouveau spirituel contemporain devinrent ainsi le ferment d'un courant d'opposition à Rome. Irréductible en dépit de poursuites répétées, celui-ci traversa les siècles et l'espace de la Chrétienté médiévale, dans une évidente variété d'expressions, mais dans une constante revendication d'identité fondée sur la certitude d'une recherche permanente des moyens et des voies de fidélité au message du Christ en référence à la pratique de l'Église primitive.

1. **L'espace vaudois**. – 1° Les origines lyonnaises. – Les sources relatives à la période des origines, chroniques, traités de polémique, décisions ou échos de délibérations conciliaires, « profession de foi » de Valdès, permettent, à travers les débats passionnés que leur interprétation suscite, de jalonner les étapes essentielles de l'évolution accomplie depuis la manifestation de l'exigence première de conversion dans la fidélité à l'Église, jusqu'à la rupture avec elle et à ses conséquences.

Les principaux récits de la vie de Valdès, entre autres celui de l'Anonyme de Laon (*Chronicon Laudunense*, éd. Bouquet, RHG, t. 13, col. 680 svv) et celui d'Étienne de Bourbon (*Tractatus*, trad. Lecoy de La Marche, *Anecdotes*, p. 290-92) sont élaborés avant

le milieu du 13e siècle. Ils reposent non sur la connaissance directe des auteurs, mais sur ce qu'ils ont appris des témoins de la première génération ; ce fait rend compte des variantes qu'ils présentent quant au rôle de l'audition de la vie de saint Alexis, ou du choc lié à la mort brutale d'un ami sur la décision capitale de Valdès. Sur celle-ci, en revanche, et sur ses conséquences, l'accord est complet. Ce riche marchand de Lyon, ville en plein essor dans les années 1170, connut le bouleversement d'une adhésion totale à l'Évangile, entendit l'appel du Christ et, renonçant à ses biens et à sa famille, décida de le suivre (vers 1174-1176), bientôt imité par des disciples aussi fervents.

Un consensus s'établit sur les étapes de l'évolution : c'est entre 1179, date du concile de Latran III, et 1184, où le concile de Vérone prononça la condamnation des « Pauvres de Lyon » au milieu d'autres réprouvés, que se joua l'avenir de la relation de Valdès et des siens avec l'Église hiérarchique. Le concile de Latran III, où il apparaît que fut approuvé le propos de vie, tandis que la demande de liberté de prédication était soumise à l'autorisation de l'ordinaire diocésain, fut l'occasion pour Walter Map qui les interrogea (*De Nugis Curialium*, éd. James, chap. 31, p. 60-62) de dresser l'image désormais emblématique de ces disciples *nudi nudum Christum sequentes*. En 1180, la profession de foi de Valdès (A. Dondaine, AFP, t. 16, 1946, p. 231-32), prononcée à Lyon et fondée sur les formulations définies au temps des luttes théologiques des premiers siècles, est d'une parfaite orthodoxie à l'heure où le danger cathare stimule la vigilance critique de l'Église à l'égard de toute innovation. C'est dans les deux années qui suivent que des tensions avec le clergé amènent Jean de Bellesmains, le nouvel archevêque de Lyon, à retirer l'autorisation de prêcher aux Pauvres (1182-1183). Selon la tradition, il s'attira de Valdès la réponse de Pierre au Sanhédrin (*Actes* 5,29), constituant le moment initial d'une rupture qui allait progressivement entrer dans les faits. L'excommunication prononcée à Vérone en est l'officialisation à l'échelle de la Chrétienté en un temps où, du fait de l'expulsion de Lyon, la diaspora naissante, loin d'être freinée, allait élargir rapidement son domaine d'expansion.

2° La diaspora vaudoise (13e-15e siècle). – Dans les années 1260, l'Anonyme de Passau (*Liber contra Waldenses*, Gretzer, MBP, t. 25, p. 264g) soulignait déjà, parmi les raisons qui rendaient le mouvement particulièrement dangereux, outre sa qualité spirituelle, source essentielle de son attrait, sa large diffusion : il est *generalior*. De fait, France méridionale et lotharingienne, et Italie lombarde d'abord, puis monde germanique, apparaissent tôt gagnés, constituant ainsi trois espaces initiaux à partir desquels de nouveaux foyers se développèrent, en pénétrant également villes et campagnes.

Il n'est pas possible d'établir une chronologie fine des implantations, dans la mesure où elles sont connues principalement par des procès inquisitoriaux et les traités de polémique qui en résultent : ils font sortir de l'ombre un moment, un milieu ou un groupe, mais ils n'en dévoilent ni les origines ni toujours les destinées. En France, les foyers vaudois de la région alpestre sont connus à partir du 14e siècle. Ils devaient donner naissance à une importante implantation provençale au siècle suivant. En Italie, les foyers du Piémont, puis ceux des Pouilles, émergent de la documentation au 14e siècle, avant ceux de l'Italie centrale, au 15e siècle. Dans l'Empire germanique, gagné d'abord depuis le haut Rhin jusqu'à la Bavière et à l'Autriche, celle-ci constitue l'un des principaux bastions du valdéisme du 13e à la fin du 14e siècle ; mais les poursuites touchent aussi l'Allemagne centrale et septentrionale, de la Saxe jusqu'au Brandebourg et à la Poméranie, et l'Est de l'Empire, de la Bohême à la Pologne. Il n'est pas possible de présenter des évaluations chiffrées autres que ponctuelles, mais le caractère diffus et constant du mouvement témoigne de son importance.

2. **Du réveil évangélique originel aux ruptures internes.** – Des origines au colloque de Bergame (1218), première période de l'histoire vaudoise, deux problèmes sont posés : celui de la vocation initiale de Valdès et des siens, et celui d'une première évolution, résultant autant de différences de pratique et de perception d'un même appel que des tensions liées à la progessive entrée en vigueur de la condamnation de l'Église.

1° La vocation de Valdès. – Valdès, converti par l'écoute de l'Évangile, désira accéder directement à l'Écriture, en s'en faisant établir des traductions, puisque, laïc, – « peu lettré » dit avec nuance Étienne de Bourbon –, il ignorait le latin. Selon Walter Map, les Vaudois venus à Rome en 1179 avaient en mains des textes et des commentaires du Psautier, ainsi que « plusieurs autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ». Ceux de Metz, vingt ans plus tard, possédaient des traductions de l'Évangile, des Épîtres pauliniennes, des psaumes, des livres de la Sagesse, de Job et d'autres (Lettre d'Innocent III à l'évêque de Metz, dans Potthast, *Regesta*, t. 1, p. 74). Étienne de Bourbon, renseigné directement par les traducteurs de Valdès, ajouta aux livres de la Bible des « sentences » des Pères, choix témoignant de la fascination des commentaires de l'Église des premiers siècles. Quelle fut la lecture primitive de textes dont la vie nouvelle de Valdès atteste bientôt l'influence déterminante (*Mt.* 5,3 ; 6,24 ; 10,9 ; 19,21 ; *Marc* 16,15 ; *Actes* 2,17...) ? Fut-il d'abord l'adepte inconditionnel de la pauvreté, par un choix profondément individualisé de renoncement personnel, sans souci initial de prosélytisme (Ch. Thouzellier), ou, d'emblée, la vocation missionnaire, certaine en tout cas dès 1179, est-elle au cœur de la pratique évangélique du converti (K.V. Selge) ? Dans cette perspective, celui-ci, recevant comme préceptes les conseils évangéliques, se sent appelé à œuvrer dans la totale liberté de la *vita apostolica* impliquant itinérance, dénuement et renoncement à toute attache personnelle ; il fait de l'appel au réveil des consciences par la prédication de la pénitence et l'exhortation aux œuvres par lesquelles le fidèle témoigne de son engagement volontariste, la réponse par excellence à l'invitation du Christ. Dans la mesure où elle s'est adressée à tous, il ne saurait donc être question, dans l'inspiration première, ni de concurrence ni de conflit avec l'Église dont le converti se sent profondément membre : la profession de foi de 1180 montre une totale fidélité à ses dogmes et à sa discipline. Mais il ne saurait pas davantage être question de la docile acceptation des entraves mises au projet missionnaire fondateur. Et c'est sur ce point seul que se produisit le conflit.

2° Le temps des ruptures. – Les informations précoces concernant le milieu languedocien, où la présence cathare stimulait les investigations et la volonté de clarification, permettent de percevoir toute la portée de ces tensions latentes dès les années 1190 (confrontation de Narbonne), où ses conséquences commencent à apparaître au grand jour. Le témoignage capital du Vaudois Durand d'Osca, défenseur

de l'orthodoxie contre les cathares dans le *Liber antiheresis* (vers 1192, éd. K.V. Selge, *Die ersten...*), montre la parfaite fidélité dogmatique de son auteur, en même temps que sa perspective missionnaire résolue, dans l'ignorance de fait de la condamnation de Vérone. Cette attitude demeurée ouverte à l'égard de Rome, au service de laquelle il œuvre comme controversiste, prouve donc que, dans la pratique, les ponts n'étaient pas coupés.

Au contraire, les controversistes catholiques, tels Bernard de Fontcaude (*Adversus Valdensium sectam*, avant 1193, PL 204, 793-840) ou Alain de Lille (vers 1200, *De fide catholica contra haereticos* II, PL 210, 377-400), développent d'emblée les conséquences du refus, de la part de ces laïcs invoquant *Actes* 4,19-20 ; 5,29 ; *Marc* 9,38-40 ; *Phil.* 1,15, ainsi que 1 *Rois* 15 et *Nomb.* 11,29, de se soumettre à l'interdiction de prêcher : le mépris des sanctions de l'Église ne peut qu'entraîner celui de la hiérarchie, du clergé et de ses pouvoirs, assorti d'une volonté propre d'interprétation littérale, source aussi bien du refus du serment et de la peine de mort, que du rejet du purgatoire et donc de la négation de la prière pour les morts. Ainsi s'ouvre la faille que le catalogue en création des refus vaudois devait permettre de mesurer dans toute son ampleur au fil des traités ultérieurs du 13e siècle.

Ces points de vue différents ne sont pas seulement liés à la personnalité des auteurs, l'un engagé dans le mouvement, les autres le jugeant de l'extérieur, mais reflètent la variété des attitudes parmi les Vaudois eux-mêmes, en un temps où les conséquences de la rupture disciplinaire se développaient, sans pour autant entraver d'emblée l'expression des recherches d'un mouvement en plein essor.

3° Débats internes parmi les Vaudois. – Dans le premier 13e siècle, à l'heure de la vigoureuse reprise en mains de la situation par l'Église (Latran IV), deux dossiers montrent l'existence de courants antagonistes chez ceux qui se réclament d'une même vocation. Un pôle conservateur s'affirme, du Languedoc à l'Italie du Nord. Il est représenté à la fois par Durand d'Osca, rallié à l'Église lors du colloque de Pamiers de 1207, et par Bernard Prim, dont sont conservées les professions de foi respectives de 1208 et de 1210 (PL 215, 1510b ; PL 216, 289d ; cf. M.-H. Vicaire, *Cahiers de Fanjeaux*, t. 2, p. 163-92), dans l'esprit et la tradition de celle de Valdès de 1180. Les groupes des « Pauvres Catholiques » et des « Pauvres Réconciliés », qui devaient naître de leur retour à la discipline romaine, allaient progressivement se fondre dans l'ample courant de la révolution mendiante dès avant le milieu du siècle.

Dans le même temps, les débats internes parmi ceux qui persévéraient dans le valdéisme condamné montrent l'émergence de tendances radicales. Le compte rendu que des « Frères » italiens adressèrent à des « Frères » allemands de leurs discussions au colloque de Bergame de 1218 avec les « Ultramontains », est la pièce majeure du dossier, puisqu'émanant des milieux vaudois eux-mêmes (éd. par A. Patschowsky, K.V. Selge, *Quellen...*, p. 20-43). Il permet de constater non seulement la vitalité des recherches contemporaines, à l'origine de positions différentes au sein d'une même famille sur des problèmes aussi capitaux que celui de la célébration de l'Eucharistie (transsubstantiation liée au seul énoncé des paroles du Christ quel qu'en soit l'auteur, respect du pouvoir du prêtre, ou pouvoir du Christ seul), mais aussi la spécificité lombarde en ce qui concerne l'existence de groupes rassemblant des travailleurs. Il est évident que les choix fondateur de la vie apostolique dans le renoncement à toute activité manuelle interdisait aux Ultramontains de l'accepter sans réticences. Les conditions mêmes de l'infiltration vaudoise en Italie, très précoce (avant 1184, peut-être dès 1179), sur un terrain sensibilisé depuis la Pataria du 11e siècle et où les expériences évangéliques s'étaient multipliées, rendent compte sur ce point d'une influence probable des Humiliés.

Leurs recherches sur ces événements amenèrent les controversistes, de Burci (*Liber supra Stella*, 1235, éd. I Da Milano, dans *Aevum*, t. 19, 1945, p. 309-41) à Anselme d'Alexandrie (*Tractatus de Hereticis*, 1260-1270, éd. A. Dondaine, AFP, t. 20, 1950, p. 317-21), à établir leur distinction entre les deux rameaux du mouvement, celui des « Pauvres Lombards » et celui des « Ultramontains », qui devait dominer l'historiographie du 13e siècle, et à en préciser les origines et les données. Unis dans le corpus des refus de toutes les « nouveautés » qui renforcent le pouvoir médiateur de l'Église hiérarchique (indulgences, pèlerinages, prières pour les morts), dans leur parti de littéralisme (refus du serment) et dans leur certitude de fidélité à l'Église primitive, Ultramontains et Lombards – ces derniers excommuniés par les précédents depuis la scission de Jean de Ronco de Plaisance (vers 1205), dès avant la mort de Valdès – diffèrent sur la question capitale du travail ; ils diffèrent également par un radicalisme plus grand chez les Lombards, les amenant à refuser tout pouvoir au mauvais prêtre dans le domaine des sacrements.

En fait, au-delà de la lettre des débats, c'est bien le problème capital de la manière de vivre les choix vaudois qui se trouve posé : des positions prises découlent l'acceptation ou le refus des services du clergé, et donc l'évolution de la physionomie spirituelle de la dissidence, soit vers l'accentuation de son pôle critique, soit vers le maintien de la fidélité à la vocation pénitentielle originelle d'un Réveil, impliquant une complémentarité de fait avec l'Église. Pour tous, de toute façon, la condamnation se confirmant (concile de Latran IV, canon 3) et entrant de plus en plus dans les faits, se posait le problème de l'organisation de la mission. Après la phase de liberté créatrice des origines, où chacun, – clerc ou laïc, homme ou femme –, pouvait se sentir également appelé à témoigner au grand jour, apparut donc partout, reflétée dans les traités inquisitoriaux, la distinction entre les croyants – les « Amis » – et les ministres – les « Parfaits » –, dont il restera à définir la pratique, la discipline et l'enseignement diffusé dans une clandestinité forcée.

3. **Pratiques et spiritualité de la dissidence** (13e-15e siècle). – 1° Les 13e et 14e siècles. – 1) *Diversité vaudoise. Le dossier piémontais.* – L'uniformité ne règne pas, comme le prouve le dossier concernant le monde piémontais des vallées affluentes du Pô entre 1335 et 1395. Il permet de pénétrer dans des milieux très différents des foyers urbains des origines et de mesurer le poids décisif de rencontres possibles avec d'autres dissidences. La présence du catharisme est certaine dans des vallées où les formulations vaudoises sont affirmées, et entraîne ainsi un exceptionnel syncrétisme de fait. En ce qui concerne l'organisation, l'enracinement social et familial de plusieurs maîtres prouve des conceptions étrangères non seulement à

l'héritage de Valdès et des siens, mais aussi à celles qui apparaissent en pleine lumière dans les expériences de foyers dispersés de la diaspora.

2) *L'organisation missionnaire et ses fondements.* – a) Les progrès de l'organisation missionnaire. – Trois dossiers liés aux poursuites sont révélateurs à cet égard, entre la fin du 13e et la fin du 14e siècle. Le premier, le traité de l'Anonyme allemand, *De Pauperibus de Lugduno* (éd. Döllinger, p. 92-97 ; cf. A. Dondaine, AFP, t. 17, 1947, p. 183-84), présente une solide organisation en deux groupes, celui des Amis et celui des Parfaits qui les assistent, dans la totale pauvreté et la disponibilité fondées sur le refus du travail. Les Parfaits vivent à deux ou trois dans un *hospitium* et, après un temps de formation se livrent à la mission qui consiste à visiter les Amis. Un concile annuel, tenu en Provence ou surtout en Lombardie, où il est précisé que viennent des représentants de toute la diaspora, garantit l'unité de discipline et de pratique.

L'interrogatoire minutieux auquel Jacques Fournier soumit à Pamiers, en 1320, le diacre vaudois Raymond de La Côte (éd. J. Duvernoy, t. 1, p. 15-150), dont la fonction prouve ici la volonté de calquer l'organisation présente sur celle de la hiérarchie à trois degrés attestée dans les Actes des Apôtres, montre une organisation plus rigoureuse, mais de forme comparable, en Languedoc. Le dossier convie à l'examen du fonctionnement d'un *hospitium* par ce qu'il révèle du groupe d'Amis réunis autour de Raymond. Il décrit la vie des ministres, les conditions de leur formation, ne dédaignant pas la fréquentation des écoles de leurs adversaires, les Mendiants, et l'existence de conciles annuels, également fixés en Lombardie et en Provence. C'est cette organisation que Bernard Gui analyse dans la *Practica Inquisitionis* (éd. G. Mollat, t. 1, p. 34-83).

Enfin le traité *Cum dormirent Homines*, rédigé en 1395 en Haute Autriche par l'inquisiteur Pierre Zwicker (éd. Gretser, MBP, p. 277-99 ; cf. P. Biller, dans *Heresis*, 1989, p. 199 svv), en un temps où il s'activait dans tout l'espace germanique, éclaire ce qui apparaît bien désormais comme une constante dans le temps, en de nombreux points de la diaspora. Il montre l'unité des Frères vaudois dans les pays allemands, malgré des structures plus lâches qu'en Languedoc, leur tenue de conciles ou de chapitres, et une pratique missionnaire proche de celle qu'attestent les dossiers précédents. Quant aux communautés de *credentes* qui les accueillent lors de leur passage, elles manifestent un fort degré d'initiative en fonction de la nécessité de suppléer à la non-résidence des frères voués à l'errance missionnaire.

b) Les débats sur l'apostolicité. – D'une autre nature, puisque lié, dans la tradition du débat de 1218, à la volonté de clarification des milieux vaudois eux-mêmes, apparaît le dossier des cinq documents des années 1360-1370, élaboré à l'occasion du retour à l'obéissance romaine de Frères autrichiens, auxquels des Frères italiens reprochent leur trahison. Il constitue un jalon important dans la connaissance de la situation en pays d'Empire et confirme les liens étroits entre domaines italien et germanique. Mais surtout, dans la *Regula Sectae Valdensium* (éd. Ch. Schmidt, ZHT, t. 22, 1852, p. 230-42) comme dans la lettre des Frères d'Italie (1368 ; éd. Döllinger, t. 2, p. 355-62), apparaît en pleine lumière l'ampleur des réflexions sur les origines du mouvement. Elle aboutit à proposer une histoire dont les thèmes majeurs (condamnation de l'Église constantinienne) sont d'ailleurs établis depuis le 13e siècle et qui n'exposerait plus les Frères à l'accusation d'infidélité liée à la nouveauté criminelle de leur démarche. Valdès, pour la première fois prénommé Pierre, n'a rien créé de nouveau, il a simplement été le restaurateur de l'ordre ancien, abandonné par la plus grande partie de l'Église constantinienne quand, en la personne du pape Sylvestre, elle renonça à la pratique évangélique primitive pour triompher selon le monde. L'élargissement de la réflexion à l'Ancien Testament permet de s'élever à une théologie de l'histoire, en constatant qu'une minorité fidèle à la volonté de Dieu est toujours demeurée à l'heure des trahisons de l'humanité pécheresse. La restauration accomplie prend ainsi place dans une longue histoire de souffrance et de fidélité.

La lettre des Frères (1368) désigne comme *Pauperes Christi* les contemporains de Sylvestre qui se sont séparés de lui, suggérant ainsi le lien étroit entre le passé et le présent injustement condamné, et présente Vadès lui-même comme devenu prêtre, comme l'étaient plusieurs de ses compagnons : l'insistance sur ces spéculations au moment d'une crise interne entre les Frères, et donc l'actualité qu'elles revêtent, éclairent sur le contexte dans lequel mûrissent les expériences relatives au corps des ministres, et sur les choix disciplinaires et pastoraux en cours d'élaboration en des points dispersés de la diaspora.

3) *Le contenu de la mission.* – La concurrence de fait entre ministres vaudois et clergé catholique pose nécessairement le problème du contenu de l'enseignement diffusé. La liste des « inventions » romaines rejetées constitue un corpus solide en ses aspects fondamentaux. Sa connaissance voue donc les fidèles à l'ambiguïté permanente d'une pratique apparente et imposée par les circonstances de la répression, et d'un refus de fait. Mais, pour en déceler la portée, il faut dépasser le point de vue de ses adversaires qui lui confèrent une valeur proprement structurante – pour percevoir ce qui, en elle, est dévalorisation et relativisation de ce qui ne compte pas aux yeux des Vaudois, de ce qu'il faut mépriser pour ne pas s'y enliser, de manière à mieux exalter l'unique essentiel, la conversion personnelle et les moyens d'y parvenir : c'est là le cœur de la spiritualité et de l'enseignement vaudois, comme aux origines précisément. La prédication et l'exhortation à la pénitence suivies de l'audition des confessions constituent bien le moment capital de la démarche des missionnaires. L'Anonyme Allemand, Raymond de La Côte, et Pierre Zwicker le formulent en des termes identiques, tandis que les Frères d'Italie rappellent, selon 1 *Cor.* 1,17, que *non misit me Christus baptizare sed evangelizare.*

Demeure le problème de l'administration des sacrements, sur lequel Italiens et Ultramontains discutaient à Bergame en 1218, à propos du baptême, du mariage et de l'Eucharistie : Raymond de La Côte, dont le témoignage est particulièrement insistant sur la pénitence, considère que pour l'ensemble des autres sacrements, l'Église romaine « suffit », selon le terme constamment répété dans ses aveux. De la même manière, Pierre Zwicker, qui place prédication et pénitence au cœur de la mission, reconnaît les sacrements de l'Église. Quant à la célébration de l'Eucharistie, fréquemment attestée dans les témoignages des

premières générations, et que Raymond de La Côte déclare être annuelle, à Pâques, chez les siens, elle demeure revendiquée, même si en pratique l'unique cas cité par Pierre Zwicker prouve sa rareté croissante. En fait, choix privilégiés des Vaudois et circonstances liées à la répression conjuguent leurs effets pour réduire progressivement le champ d'intervention d'un mouvement qui ne s'érige pas en Église alternative et s'en tient de plus en plus, dans de nombreuses régions de la diaspora, à sa mission pénitentielle.

2° Du 15e siècle à la veille de la Réforme. – Les importants dossiers concernant la région alpestre, depuis les hautes vallées du Dauphiné et du Piémont jusqu'à la Provence et au Comtat Venaissin, les lieux mêmes où devaient s'épanouir l'ultime expression du Valdéisme roman, confirment la situation précédente. Des liens sont par ailleurs attestés avec les pays germaniques, où la rencontre entre milieux hussites et vaudois est essentielle par ce qu'elle prouve de vigilance en éveil et de capacité de renouvellement.

1) *Le dossier roman* concerne à la fois les vallées des diocèses d'Embrun et de Turin, et la région du Lubéron et du Comtat où, du fait des poursuites, une forte implantation vaudoise eut lieu à partir du milieu du 15e siècle. Son importance vient non seulement des procès conservés, mais aussi de la possibilité de connaître les milieux d'insertion par des sources fiscales et sociales abondantes (révisions de feux du Dauphiné, sources notariales de Provence). Subsiste par ailleurs une série documentaire d'une importance essentielle, un état de la bibliothèque vaudoise, à la faveur de la conservation des manuscrits copiés à partir du 15e siècle : ils renseignent sur les fondements intellectuels du mouvement, et donc sur les sources où puisèrent les missionnaires. Enfin, n'y manquent ni l'analyse des controversistes, ni même le regard posé sur soi-même par l'un des missionnaires du pays. De l'examen de l'ensemble naît un tableau aux facettes multiples, éclairant autant les aspects structurels que la discipline et la pratique du mouvement.

a) Pratique. – Le dossier dauphinois montre l'importance d'une organisation double, fermement établie sur deux piliers, les communautés structurées où les chefs de quelques familles dominantes jouent un rôle essentiel, à la fois social et religieux, et les missionnaires, les « barbes » (l'oncle, l'ancien), dont plusieurs sont d'origine locale. On perçoit la vie de ces derniers dans l'errance apostolique, leur organisation, comprenant des lieux de formation, – l'Italie du Sud, désormais mieux protégée que le Nord des investigations, et dont le rôle de refuge vaudois est connu à partir du 14e siècle – et des rassemblements annuels, en conciles ou synodes, qui garantissent l'unité. On perçoit surtout, au-delà du catalogue stéréotypé des refus, de principe et non de pratique, ce qui est bien la caractéristique essentielle du mouvement : le primat d'une formation morale rigoureuse et l'insistance toute particulière sur l'idéal pénitentiel. Les deux pôles de la mission des barbes qui visitent les familles, la prédication et la pénitence, caractérisent un mouvement de réveil spirituel. Le témoignage capital du barbe Georges Morel, originaire du diocèse d'Embrun, mais appartenant à la communauté de Provence en 1530, analysant la pratique vaudoise à l'occasion de sa confrontation avec les expériences réformées en cours, montre que cette conception était bien celle qui s'imposait désormais ici (éd. V. Vinay, *Le confessioni...*, p. 36-50).

b) Les sources d'une spiritualité. – La « Bibliothèque » conservée (ensemble des manuscrits provenant des vallées et dispersés entre plusieurs bibliothèques européennes), dont, pour l'essentiel, les plus anciennes copies de manuscrits ne sont pas antérieures au 15e siècle, permet de connaître les fondements de ces choix. Les sections qui la composent montrent l'attachement à l'Écriture (Bibles complètes, Nouveau Testament, florilèges, livres deutéro-canoniques de caractère pénitentiel), l'insistance sur les proclamations doctrinales et la prière (*Credo, Pater Noster*), et la place faite à la formation morale, dans la recherche des moyens de l'introspection pénitentielle, basée sur l'utilisation systématique et l'assimilation de traités du 12e siècle (Alain de Lille, Hugues de Saint-Victor), et des manuels de vulgarisation pédagogique qui avaient assuré au siècle suivant la diffusion de leurs acquis (Laurent d'Orléans, Guillaume Peyraut).

Certes, la présence d'une version cathare du Nouveau Testament (Bibliothèque de Lyon) montre que les Vaudois ne s'interdisaient pas de puiser dans toutes les sources de spéculation auxquelles ils pouvaient accéder, mais la place immense faite aux traités de formation morale d'origine catholique prouve à l'évidence que la complémentarité critique de fait avec Rome, attestée dans les attitudes, loin d'être le fruit de la passivité ou du simple état d'urgence, reposait sur un choix délibéré : être vaudois est, certes, condamner une Église considérée comme coupable de « trahisons » identifiées, mais c'est aussi maintenir les liens avec elle dans sa discipline générale et ses sacrements, exploiter au mieux les moyens qu'elle offre au service d'une recherche fondamentale d'intériorisation. Ainsi, dans la pratique de la fin du Moyen Âge, la mission, l'éveil des consciences, que les Vaudois ne délèguent pas, priment sur la condamnation, dans un mouvement plus positif encore que critique, en dépit de tout, et confirmant la fidélité fondamentale à la vocation première des siens.

2) *Les liens avec le mouvement hussite.* – Il est évident cependant que les persécutions, en approfondissant le fossé d'hostilité, ne pouvaient que stimuler l'écoute attentive de tout ce qui, venu d'un horizon à la fois proche de son inspiration réformatrice évangélique et ferme dans ses rejets structurés, pourrait fortifier la dissidence. Sur ce point aussi, la bibliothèque constitue un révélateur essentiel par son fonds de grande ampleur lié au mouvement hussite, avec lequel les contacts sont certains pendant le concile de Bâle. La présence de groupes vaudois en Bohême dès avant Jean Hus, dans un monde travaillé par des courants réformateurs multiples, en rend évidemment compte à l'heure où la crise violente qui suit le bûcher de 1415, stimule les initiatives. A travers la lecture de brûlants manifestes missionnaires (Nicolas de Dresde), à travers celle de l'important dossier lié à l'affrontement entre conception utraquistes et conceptions taborites (1431) à la veille de Lipany, et plus tard, à travers l'adoption des œuvres polémiques et des œuvres pastorales des Frères de l'Unité, c'est bien l'ouverture à une expérience nouvelle qui apparaît : celle qui, à terme, pourrait remettre en cause le compromis établi, vaille que vaille, dans une complémentarité critique avec l'Église romaine, dont la charpente dogmatique et disciplinaire demeure acceptée, en

dépit de la condamnation permanente qu'implique l'existence même de la mission vaudoise.

Faut-il pour autant conclure à l'existence d'une « internationale valdo-hussite » de la « Première Réforme », redonnant partout vitalité et souffle à un courant qui s'épuisait dès les années 1400 (A. Molnar) ? Peuvent être invoqués à l'appui de cette thèse, des destinées personnelles (telle celle de Frédéric Reiser de Strasbourg dans l'Empire) et les témoignages des controversistes contemporains, Samuel Cassini (années 1480-1490) (*De statu Ecclesiae...*, éd. Coni, 1510, et *Vittoria...*, éd. Coni, s d) et l'évêque de Turin, Claude de Seyssel (*Adversus errores...*, Paris, 1520), quand ils prennent précisément pour cibles les textes et traités hussites, dont ils attestent ainsi la diffusion, heureux de pouvoir enfin ancrer leurs critiques sur des formulations rigoureuses relatives à l'ecclésiologie ou, dans le domaine dogmatique, à la conception de l'Eucharistie.

Ce serait cependant oublier qu'au-delà des textes, qui fournissent une base solide à la polémique, et sont donc privilégiés par elle, il y a une pratique, dont le traité de Claude de Seyssel prouve qu'il n'en ignorait rien ; et entre la réception de textes nouveaux et le moment où ils exercent leur influence sur le plan d'une spiritualité pratique, il faut le temps de l'assimilation : ce qui ne fut pas accordé à l'expérience hussite, à l'heure où une révolution rapide, née de l'intuition fondatrice de Luther et des expériences alternatives de l'espace lotharingien, s'imposait au monde vaudois. Du moins l'ouverture aux spéculations hussites rend-elle compte de la précocité du grand débat au terme duquel le valdéisme médiéval se fondit dans la Réforme.

4. **Valdéisme et réforme.** – Synodes préparatoires au sein de la communauté vaudoise romane, débats, rencontres et échanges de correspondance d'une particulière densité, devaient précéder l'adhésion des Vaudois à la Réforme lors du synode de Chanforan, en Val d'Angrogne.

1° Le valdéisme du barbe Georges Morel. – La lettre assortie d'une série de questions précises – les « pétitions » – que Georges Morel adressa à Bucer et à Oecolampade, les réformateurs de Strasbourg, en 1530, constitue la dernière expression du Valdéisme médiéval. L'analyse rigoureuse à laquelle Morel se livre à l'heure de la confrontation décisive avec les expériences alternatives en cours d'établissement, dans l'élan de la réforme luthérienne, confirme ce que les ultimes dossiers d'enquêtes ont révélé de la vie, de la pratique et de la discipline vaudoises. Le sentiment d'une fondamentale fidélité à tous ceux qui, à travers le temps, ont tenté de faire la raison de leur existence d'une lecture littérale de l'Évangile, l'habite et unifie ainsi, idéalement, le long courant dont il se réclame.

Mais ce qui apparaît nouveau et l'amène à des révisions déchirantes, est ce que le révélateur de la Réforme lui dévoile à la fois de compromissions jugées désormais insoutenables et, de manière beaucoup plus profonde, de remise en question d'attitudes vaudoises de toujours. Sur ce point, il avoue pudiquement « un trouble profond » quand à la certitude luthérienne du salut lié à la seule grâce de Dieu dans la totale infirmité du serf arbitre. Quant aux compromissions, elles apparaissent avec une ampleur dévastatrice, aussi bien dans ce que la conception de la vie des missionnaires put avoir de monastique, et de proche des formules mûries par Rome dans le courant grégorien, que dans l'adhésion au système sacramentaire romain et à ce qu'il lui faut désormais qualifier d' « abomination » dans la fréquentation des églises et de leurs représentants, et donc de liens maintenus.

2° Le synode de Chanforan (1532 ; éd. V. Vinay, p. 139-43) marque d'abord les abandons vaudois sur tous ces points fondamentaux. Les ministres devaient désormais songer à s'installer dans la double stabilité de l'enracinement, après l'errance missionnaire, et des liens familiaux, après la totale liberté liée au renoncement ascétique de leur vie ; les communautés devaient apprendre à développer les conséquences d'une indépendance conquise dans ce que les églises « dressées » de la génération qui suivit signifient de rupture avec les liens du passé, disciplinaires et dogmatiques. Demeurent cependant, aux yeux des réformateurs eux-mêmes, la valeur de l'expérience progressivement mûrie de la pratique synodale des barbes vaudois ; existe aussi la longue expérience de communautés responsables, capables de constituer les assises indéracinables du mouvement, sans lequel la mission serait devenue vaine et impossible. Elle revêt valeur exemplaire à l'heure où des expériences beaucoup plus radicales se développent. Subsiste enfin le sentiment d'une fidélité de toujours dans les mêmes lieux, malgré les tempêtes. Que les conditions permettent de se maintenir sur place dans les remous du 16e siècle, ce sera là la racine de la revendication d'identité de ce qui devient désormais une Église protestante vaudoise, au nom fièrement proclamé.

Liste de quelques sigles employés dans cet article (en plus de ceux qui sont habituels au DS) :
BSSV = *Bolletino della Società di Studi Valdesi.* – MBP = Margarin de La Bigne (éd.), *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, Lyon-Genève, 1677-1707. – RHG = *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, Paris. – ZHT = *Zeitschrift für die historische Theologie.*

La littérature est très abondante, et des bibliographies générales permettent périodiquement de faire le point : A. Armand-Hugon et G. Gonnet, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice, 1953. – G. Gonnet, *Un decennio di studi sull'eterodossia medioevale*, dans *Protestantesimo*, t. 17, 1961, p. 209-39 ; *Waldensia*, dans *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, t. 2, 1966, p. 461-84. – H. Grundmann, *Bibliographie des études récentes (après 1900) sur les hérésies médiévales*, dans *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles*, Paris-La Haye, 1968, p. 407-67. – C.T. Berkhout et B. Russel, *Medieval Heresis. A Bibliography 1960-1979*, Toronto, 1981 (Subsidia mediaevalia 11). – P. Biller, dans *Les Vaudois, des origines à leur fin (XIIe-XVIe siècles)*, Turin, 1990, p. 65-75.

1. **Sources :** G. Gonnet, *Enchiridion fontium Valdensium*, t. 1, Torre Pellice, 1958 ; *Le confessioni di Fede Valdesi prima della Riforma*, Turin, 1967.

1° Sources vaudoises ou émanant de milieux vaudois. – 1) Jusqu'au 14e siècle, les documents fondamentaux d'origine vaudoise, très peu nombreux, sont : la « profession de foi de Valdès », éd. par A. Dondaine, *Aux origines du Valdéisme : une profession de foi de Valdès*, AFP, t. 16, 1946, p. 231-32, et par K.V. Selge, *Die ersten Waldenser*, Berlin, 1967, t. 2, p. 3-6. – Le *Liber Antiheresis* de D. d'Osca, éd. K.V. Selge, *op. cit.* – Le compte rendu du « colloque de Bergame de 1218 », éd. A. Patschowsky et K.V. Selge, *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh, 1973, p. 20-43. – Le « dossier de 1360-1368 », éd. partielle : *Liber Electorum (Regula Sectae Valdensium)*, dans E. Ch. Schmidt, *Actenstücke besonders zur Geschichte der Waldenser*, ZHT, t. 22, 1852, p. 239-42 ; et *Lettre des Frères d'Italie*, dans I.V.

Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, cité *infra*, 1890, t. 2, p. 355-62.

2) 15e-16e siècles. – Les manuscrits répartis entre plusieurs fonds européens (principalement Cambridge, Dublin et Genève) constituent une bibliothèque où voisinent l'Écriture et des textes de provenance vaudoise, catholique et hussite essentiellement. Ils ont fait l'objet de nombreuses publications partielles depuis le 17e siècle (J.P. Perrin, S. Morland et J.P. Léger). A la fin du 19e siècle, la nécessité d'une analyse d'ensemble s'est imposée à E. Montet, *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont*, Paris, 1885 (Slatkine Reprints, Genève, 1977). – Voir également pour les Bibles, S. Berger, *Les Bibles provençales et vaudoises*, dans *Romania*, t. 18, 1889, p. 353-422 ; *Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes*, *ibid.*, t. 19, 1890, p. 506-61 ; *La Bible italienne au Moyen Age*, *ibid.*, t. 23, 1894, p. 358-431. – Et pour les poèmes, éd. A. de Stefano (*La 'Noble leçon' des Vaudois du Piémont*, Paris, 1909) et H.J. Chaytor (*Six Vaudois Poems from the Waldensian Moss. in the University Librairies of Cambridge, Dublin and Geneva*, Cambridge, 1930).

J. Gonnet et A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age*, Turin, 1974, p. 443-50. – *Tavola rotonda sui manoscritti valdesi medievali*, BSSV, t. 144, 1978 (intervention de G. Gonnet, p. 21-35). - A. Jolliot-Brenon, *Les manuscrits littéraires vaudois. Présentation d'ensemble*, dans *Cultura Neolatina*, t. 38, 1978, p. 105-28. – La publication du fonds de Genève est en cours de réalisation à Turin : E. Balmas, M. Dal Corso, *I manoscritti valdesi di Ginevra*, Turin, 1977. – *Il Vergier de Cunsollacion e altri Scritti (manoscritto Ge 209)*, éd. A. Degan Checchini, Turin, 1979 (Coll. Antichi testi valdesi 1). – *Vertuz e altri scritti (manoscritto Ge 206)*, éd. M. Dal Corso, C. Borghi Cedrini, Turin, 1984.

Autres éditions récentes : Bible de Carpentras, éd. H.R. Nüesch, *Altwaldensische Bibelübersetzung – Manuscript N8 der Bibliothèque... Carpentras*, 2 vol., Berne, 1979. – *Bestiario Valdese*, éd. A.M. Rangel, Florence, 1984. – *Les Tribulacions*, éd. A. Brenon, dans *Heresis*, t. 1, 1983, p. 25-31 ; t. 2, 1984, p. 21-33 ; t. 3, 1984, p. 35-45 ; t. 4, 1985, p. 25-36. – *Judici. Trois sermons vaudois sur le Jugement Dernier*, même éditeur, dans *Heresis*, t. 9, 1987, p. 14-32.

Pour les traités d'origine hussite : *Confessio Taboritarum*, éd. A. Molnar et R. Cegna, Rome, 1983. – *Fede ed etica valdese nel quattrocento. Il 'Libro espositivo' e il 'Tesoro e Luce della Fede'*, éd. R. Cegna, Turin, 1982.

3) Dossier de 1530-1532 (correspondance Morel, Masson-Oecolampade, Bucer, Synode de Chanforan, Lettre des Frères de Bohême et de Moravie aux Vaudois), éd. partielle V. Vinay, *Confessioni di fede dei Valdesi riformati con documenti del dialogo fra 'prima' et 'seconda Riforma'*, Turin, 1975, documents I-IX, p. 36-151.

2° Chroniques, traités et documents inquisitoriaux. – 1) Recueils : bon nombre de recueils anciens demeurent nécessaires, particulièrement J. Gretser, *Lucae, Tudensis episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, Ingolstadt, 1613 ; *Trias scriptorum adversus Waldensium sectam. Ebrardus Bethuniensis, Bernardus, Abbas Fontis-Calidi, Ermengardus*, Ingolstadt, 1614. – Margarin de La Bigne (éd.), *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* (= MBP), Lyon-Genève, 1677-1707, vol. 24-25. – Voir aussi MGH, PL et *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* (= RHG), t. 13, Paris, 1869. - Le recueil de I.V. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. 2, *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer herausgegeben*, classique pendant de longues décennies, est maintenant vieilli. – Importantes éditions allemandes récentes, en particulier A. Patschowsky et K.V. Selge, *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh, 1973 ; D. Kurze, *Quellen zur Ketsergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, Berlin-New York, 1975 ; A. Patschowsky, *Quellen zur bömischen Inquisition in 14. Jahrhundert*, Weimar, 1979.

2) Auteurs (ordre chronologique). – Walter Map, *De Nugis Curialium*, éd. M.R. James, Oxford, 1914. – Bernard de Fontcaude, *Adversus Waldensium sectam*, éd. L. Verrees, *Le traité de l'abbé de Fontcaude contre les Vaudois et les Ariens*, dans *Analecta Praemonstratensia*, t. 31, 1955, p. 5-35. – Alain de Lille, éd. C.K. Vasoli, *Il Contra hereticos di Alano di Lilla*, dans *Bollettino del Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, t. 75, 1963, p. 123-72. – Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, éd. I. Da Milano, dans *Aevum*, t. 19, 1945, p. 281-342. – Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus. De septem donis Spiritus Sancti*, trad. Lecoy de La Marche, *Anecdotes historiques...*, Paris, 1877. – Anselme d'Alexandrie, *Tractatus de Hereticis*, éd. A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, AFP, t. 20, 1950, p. 308-24. – Rainier Sacconi, *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, éd. F. Sandjek, AFP, t. 44, 1974, p. 31-60. – Saint Pierre Martyr, *Summa contra Haereticos*, éd. partielle Th. Kaeppeli, *Une somme contre les hérétiques de s. Pierre Martyr (?)*, AFP, t. 17, 1947, p. 295-335. – Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. et traduit par G. Mollat, 2 vol., Paris, 1926-1927. – David d'Augsbourg, *Le Manuel de l'Inquisiteur dit de David d'Augsbourg*, éd. A. Dondaine, AFP, t. 17, 1947, p. 85-194. – Éditions anciennes de Samuel Cassini, *De statu Ecclesiae, de purgatorio, de suffragiis defunctorum, de Corpore Christi Libellus*, Coni, 1510 ; *Vittoria triumphale contro li errori dei Valdesi*, Coni, s d. – Claude de Seyssel, *Adversus errores et sectam Waldensium*, Paris, J. Petit, 1520.

Parmi les procès : *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (1318-1325)*, éd. J. Duvernoy, Toulouse, 1965, vol. 1, et trad. Paris-La Haye, 1978, t. 1. – *Le barbe et l'inquisiteur. Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma (Apt, 1532)*, éd. G. Audisio, Aix-en-Provence, 1979.

2. **Bibliographie.** – 1° Études générales. – H. Böhmer, *Waldenser*, RE, 1908, p. 799-840. – Synthèses récentes : M. Gonnet et A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age*, Turin, 1974. – A. Molnar, *Storia dei Valdesi*, t. 1, *Dalle origini all'adesione alla Riforma*, 2e éd., Turin, 1989. – G. Tourn, *Les Vaudois. L'étonnante aventure d'un peuple-église (1170-1980)*, Turin, 1980. – G. Audisio, *Les 'Vaudois'. Naissance, vie et mort d'une dissidence (XIIe-XVIe siècles)*, Turin, 1989. – États de recherches : *Histoire et clandestinité du Moyen Age à la première guerre mondiale*, Colloque de Privas (mai 1977), Actes recueillis par M. Tilloy, G. Audisio, J. Chiffoleau, Albi, 1979. – *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, 1982. – G.G. Merlo, *Valdesi e Valdismi medievali*, Turin, 1984. – *Les Vaudois, des origines à leur fin (XIIe-XVIe siècles)* (colloque international d'Aix-en-Provence, 1988, sous la direction de G. Audisio), Turin, 1990. – G. Gonnet, *Il grano e le zizzanie. Tra eresia e riforma (secoli XII-XVI)*, 3 vol., Soveria Mannelli, 1989 (recueil des articles essentiels de l'un des principaux maîtres de l'histoire vaudoise) ; *Mouvements dissidents et novateurs*, dans *Heresis*, t. 13-14, 1990, p. 171-289. – G.G. Merlo, *Identità valdese nella storia e nella storiografia*, Turin, 1991.

2° Les origines. – A. Dondaine, *Aux origines du Valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, AFP, t. 16, 1946, p. 191-235 ; *Durand de Huesca et la polémique anticathare*, *ibid.*, t. 29, 1959, p. 228-76. – Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris, 1966 ; 2e éd. Louvain, 1969 ; *Hérésies et hérétiques, Vaudois, Cathares, patarins, albigeois*, Rome, 1969. – K.V. Selge, *Die ersten Waldenser*, 2 vol., Berlin, 1967 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 37) (étude présentée dans *Vaudois languedociens*, cité ci-après, p. 110 svv). – *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 2, 1967. – M. Pacaut, *Pauvreté, vie évangélique et prédication chez les Vaudois*, dans *Revue Historique*, t. 241, 1969, p. 57-68. – *Le Credo, la morale et l'inquisition*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 6, 1971. – P. Segl, *Durandus von Huesca*, dans *Lexikon des Mittelalters*, t. 3, 1985, col. 1468.

3° La diaspora. – Les ouvrages généraux récents font le point des connaissances acquises et en donnent les références. Pour l'Italie voir : G.G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Turin, 1977. – Pour la France : G. Audisio, *Les Vaudois du Lubéron. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Mérindol, 1984. – E. Cameron,

The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps, 1480-1580, Oxford, 1984. – P. Paravy, *Réflexions sur les Vaudois en Dauphiné aux XIVe et XVe siècles,* dans *Échanges religieux entre la France et l'Italie au Moyen Age et à l'époque moderne* (Colloque international de Chambéry, 1984), Genève, 1987, p. 147-62 ; *De la Chrétienté romaine à la Réforme. Évêques, fidèles et déviants en Dauphiné (XIVe-XVIe siècle),* livre 4 (thèse, 1988 ; sous presse).

Pour l'Empire : V. Vinay, *Friedrich Reiser e la diaspora valdese di lingua tedesca nel XV secolo,* BSSV, t. 109, 1961, p. 35-56. – D. Kurze, *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandeburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert. Luziferianer, Putzkeller und Waldenser,* dans *Jahrbuch für die Geschichte Mittel und Ostdeutchlands,* t. 16-17, 1968, p. 50-94. – M. Schneider, *Europäisches Waldensertum in 13. und 14. Jahrhundert* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 51), Berlin-New York, 1982. – P. Segl, *Ketzer in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrdundert,* Paderborn-Munich-Vienne-Zurich, 1984 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte 5). – P. Biller, *Les Vaudois dans les territoires de langue allemande vers la fin du XIVe siècle,* dans *Christianisme médiéval. Mouvements dissidents et novateurs = Heresis,* n. 13-14, 1990, p. 199-234.

Pour le monde tchèque : H. Kaminsky, *Master Nicholas of Dresden. The Old Colour and the New,* Philadelphie, 1965. – J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites,* Paris, 1973. – L'ensemble des travaux pionniers de A. Molnar, *Storia dei Valdesi,* t. 1, *Dalle origine..., op. cit.* ; et la mise au point de R. Cegna, après de nombreux articles, dans l'introduction de *Fede ed etica...,* Turin, 1982 (*op. cit.*).

4° L'adhésion à la Réforme (Chanforan). – V. Vinay, *Mémoires de Georges Morel, l'importanza del Codice valdese C 5/18, Ms 259 del Trinity College di Dublino per la storia dell'adesione dei Valdesi alla Riforma,* BSSV, t. 132, 1972, p. 35-48 ; *La dichiarazione del sinodo di Chanforan, 1532, ibid.,* t. 133, 1973, p. 37-42 ; *Barba Morel e Bucero sulla justificazione per fede, ibid.,* t. 133, 1973, p. 29-36 ; *Il breve dialogo fra prima e seconda Riforma, ibid.,* t. 135, 1974, p. 99-115. – V.L. Subilia, *Chanforan 1532 o la presenza protestante in Italia,* dans *Protestantesimo,* 1982, p. 65-94. – G. Gonnet, *Les relations des Vaudois des Alpes avec les Réformateurs franco-suisses avant Calvin (1526-1533),* dans *Croyances religieuses et sociétés alpines* (Colloque de Freissinières, 15-17 octobre 1981), 1987, p. 165-78. – G. Audisio, *Les « Vaudois »..., op. cit.,* chap. 8.

II. L'ÉGLISE VAUDOISE PROTESTANTE D'ITALIE

1. **Le temps du « ghetto »** (1532-1848). – Deux traits essentiels marquent le Valdéisme à l'époque moderne : la transformation du mouvement en Église protestante et, au terme d'une très brève génération d'espérance de conquête et d'expansion, contemporaine de l'installation des premiers temples (1555), le repli dans le « ghetto » des hautes vallées alpestres. Entre Chanforan en 1532 et le traité de Cavour en 1561, le destin de ce monde est donc scellé et lui imprime le double caractère de foyer unique du protestantisme italien et de tête de pont de la Réforme européenne dans la péninsule méridionale, qui devait rester constant jusqu'au moment où l'Édit d'émancipation de 1848 allait lui ouvrir de nouvelles perspectives d'expansion. En domaine germanique, le courant vaudois fut immédiatement absorbé par la Réforme ; en domaine roman, des trois foyers vaudois de l'époque de Chanforan, Provence, Italie du Sud, vallées des Alpes, les deux premiers disparurent entre 1545 et 1561. Dans le midi français, largement gagné à la Réforme, le Lubéron devait demeurer le berceau d'une forte communauté protestante, mais sans spécificité vaudoise identifiable désormais. Au contraire une identité maintenue, conquise de haute lutte, est le fait de plusieurs vallées du bastion alpestre.

1° Une histoire héroïque.

Le destin de l'ensemble des communautés des hautes vallées ne fut d'ailleurs pas homogène, et varia en fonction de leur appartenance politique à la monarchie française ou au duché de Savoie, et des règlements successifs des conflits ou des rapprochements qui devaient marquer les relations des princes au temps des affrontements européens de l'âge classique. Tandis que le Val Pragelas, dauphinois jusqu'en 1713, devait connaître le sort du protestantisme français entre l'Édit de Nantes et sa révocation, les autres vallées, Val Germanasca, Val Pérouse, Val Pélis, devaient se maintenir contre vents et marées sur les bases fixées par le traité de Cavour de 1561, octroyé par le duc Emmanuel-Philibert Ier, au terme de la résistance victorieuse des paysans contre l'entreprise d'éradication menée contre eux depuis l'année précédente. En fait, ce droit à l'existence dans les limites strictement fixées du « ghetto », devait faire l'objet de périodiques remises en question, en fonction des aléas de la politique religieuse ducale, elle-même étroitement subordonnée aux intérêts de la principauté. Chacun des épisodes qui en résultèrent devait jouer un rôle décisif dans la constitution de la conscience historique vaudoise, élément essentiel d'une identité fièrement revendiquée. « Printemps sanglant » de 1655 et guerre des Bannis qui s'en suivit, puis surtout période cruciale de 1686-1690, marquée par la tentative d'élimination de la minorité historique des vallées dans le cadre d'une politique calquée sur celle de la monarchie française au lendemain de la révocation de l'Édit de Nantes, en sont les points culminants. La « Glorieuse Rentrée » de 1689 – le retour de quelques centaines de Vaudois décidés depuis la Suisse, au terme d'une longue traversée Nord-Sud de la chaîne alpestre – demeure l'épisode héroïque par excellence de ce temps de persécution, qui vit fondre les effectifs des communautés et s'ouvrir pour beaucoup la route de l'exil en Suisse et en terres germaniques. Les crises qui suivirent et les édits qui y mirent fin confirmèrent les clauses du traité de 1561.

2° Des communautés protestantes. – L'organisation de ces communautés soumises, du fait des aléas de leur histoire, à de fortes variations numériques (20 000 environ en 1848), s'établit en fonction des liens avec la Suisse et la France. La confession de foi française fut adoptée en 1560 (éd. V. Vinay, *op. cit.,* p. 155-78). La langue française, celle de la Bible d'Olivetan (1535), devait régner d'autant plus constamment que c'est à Genève et à Lausanne qu'étaient formés les pasteurs et qu'on y recrutait ceux qui pouvaient venir combler les vides des vallées en période de crise. Sur le plan institutionnel, le modèle genevois fut adopté par le synode de 1564. Les 13 communautés des vallées, de discipline presbytérienne synodale, s'unirent par le pacte de 1571.

Mais au-delà de cet horizon suisse et français, les liens s'étendaient à l'ensemble du monde protestant, aux refuges germaniques, ainsi qu'aux Pays-Bas et à l'Angleterre, dont les interventions contribuèrent à déterminer la politique ducale de reconnaissance au temps des crises du 17e siècle, dans une conception politique réaliste des intérêts de la maison de Savoie face à son trop puissant voisin français. Ce fut comme envoyé de Cromwell, en 1655, que Samuel Morland, l'un des grands noms de l'historiographie vaudoise, découvrit les vallées, l'un des premiers parmi les visiteurs fascinés venus du monde anglo-saxon.

3° Identité vaudoise. – 1) Sur le *plan théologique,* le monde vaudois moderne participe aux débats qui sont ceux de l'ensemble des Églises réformées européennes. Caractéristiques à cet égard apparaissent,

dans la vallée dauphinoise de Pragelas, les remous liés au synode de Dordrecht (1618-1619) et à la définition de l'orthodoxie protestante à l'occasion de la condamnation des thèses arminiennes. Il est frappant cependant de constater que le refus du pasteur Balcet, de Pragelas, d'accepter la double prédestination, s'inscrit dans la tradition du volontarisme pénitentiel vaudois.

2) *Histoire et spiritualité.* – Dans le domaine de l'histoire, les vallées constituent au 17e siècle un foyer essentiel de recherche d'identité. Balthazard Lydius, pasteur de Dordrecht, auteur en 1616 de *Waldensia,* avait exhorté les différentes dénominations protestantes à rechercher l'unité entre elles dans le souvenir de leurs ancêtres communs, les Vaudois du Moyen Âge. De fait, une longue quête se développa, jalonnée par les noms et les œuvres de Jean-Pierre Perrin, le pasteur de Nyons (1619), de Pierre Gilles, de La Tour, en Val Pélis (1644), de Samuel Morland, l'envoyé de Cromwell au lendemain du Printemps sanglant de 1655 (1658), et de son contemporain Jean Léger de Villasecca (1669), acteur particulièrement engagé dans la crise du milieu du 17e siècle et mort pasteur à Leyde. Par la collecte et la lecture aussi attentive que sélective des manuscrits retrouvés dans les vallées et l'utilisation des Chroniques des persécutions du 16e siècle, c'est bien à une entreprise d'exaltation passionnée de la longue mémoire d'une fidélité de toujours, gage et fondement de la confiance et de la combativité présentes, que cette histoire engagée devait aboutir. Révélateur à cet égard est le titre même de l'œuvre de Pierre Gilles, annonçant une histoire des « Églises réformées » depuis 1160, et plus encore l'œuvre de Jean Léger, n'hésitant pas à remonter aux origines chrétiennes mêmes, comme naguère le « petit troupeau » persécuté du Moyen Âge.

Cette perception historique est essentielle comme composante d'une mentalité qui devait façonner le monde des vallées, déterminer ses attitudes devant les défis du présent, et marquer fortement sa spiritualité pratique. Elle devait contribuer, autant que leur solide discipline et l'homogénéité des genres de vie, à cimenter ces communautés, en ancrant leur choix de vie conservateur et rigoriste sur le plan de la morale personnelle et familiale, dans la certitude d'une fidélité totale à leur passé.

3) *Les débuts du Réveil.* – Après la longue prédominance du rationalisme spéculatif des Lumières, les remous liés à l'introduction du Réveil genevois par le jeune Félix Neff de Freissinières en 1825 (*Lettres,* Dieulefit, 1934, p. 1-75), et la crise qui s'ensuivit en 1831, anticipent sur les tensions qui devaient se développer quand s'ouvrirait un champ plus large à la prédication réformée, à la faveur de l'émancipation. Cependant l'œuvre de Charles Beckwith, vétéran de Waterloo, venu après tant d'autres anglo-saxons et se fixant dans les vallées à partir de 1834, se caractérise par l'affermissement et la consolidation d'un milieu efficace par l'ampleur de l'œuvre scolaire accomplie : développement de petites écoles (169 en 1848, accueillant près de cinq mille enfants, le quart de la population vaudoise, et réduisant l'analphabétisme à un taux très inférieur à celui du reste de la péninsule), création du collège de Torre Pellice, ouverture d'écoles latines, devaient favoriser l'émergence d'un corps pastoral mieux préparé à s'ouvrir à l'espace italien tout proche, conformément au vœu missionnaire de Beckwith lui-même. De fait, perturbations liées au choc des dénominations conquérantes, et présence d'un groupe actif et structuré issu des vallées, devaient déterminer la physionomie du protestantisme italien à l'époque contemporaine.

2. **Depuis l'émancipation.** – 1° L'Évangélisation. – L'édit d'émancipation du 17 février 1848 n'établissait pas l'égalité entre les confessions chrétiennes, puisqu'il ne s'agissait que de tolérance pour les Réformés. Du moins, une œuvre missionnaire pouvait-elle se développer. De fait, les étapes des premières créations successives sont celles de la constitution progressive du Royaume unifié, jusqu'à l'entrée à Rome, en 1870. Au-delà de la péninsule, l'émigration devait être à l'origine de l'installation des communautés vaudoises de l'Amérique latine, en Argentine et en Uruguay, à partir de 1856-1857.

Renforcement des structures (synode devenu annuel depuis 1851) et adaptation aux besoins nouveaux liés à l'expansion (action du Comité d'Évangélisation de 1860 à 1915, pendant la période où se définit le nouvel espace vaudois) caractérisent la politique ferme d'une Église active, dont la Table, présidée par le Modérateur, garantit la cohésion. Dès cette première période, l'établissement de la faculté de théologie vaudoise à Torre Pellice en 1855, puis son transfert à Florence en 1860 – en attendant son installation définitive à Rome en 1922 – manifestent la pertinence d'un choix à valeur missionnaire, mais conforme à l'évolution politique du pays et propice aux progrès de l'italianisation. Désormais, la formation des pasteurs, naguère assurée à l'étranger, serait possible en Italie même et les débats théologiques pourraient s'ancrer plus profondément dans la réalité du pays. Dans la même période progresse l'enracinement de l'Église-Peuple (hôpitaux, institutions caritatives et scolaires variées) et se mettent en place des organismes qui devaient devenir des foyers d'expression et de rencontres essentiels (*Société d'Histoire Vaudoise,* dont le Bulletin, l'actuel *Bolletino della Società di Studi Valdesi,* vint s'ajouter à la *Rivista Cristiana,* fondée en 1873 ; maison d'édition, la *Claudiana,* de Turin à partir de 1855).

Mais il est évident qu'une Église longtemps tenue en marge du Royaume, de langue française et étroitement liée à Genève, issue d'un milieu paysan homogène, conservateur et rigoureux, ne pouvait affronter sans débat ni difficultés le défi d'une expansion dans un monde différent et en mutation rapide. Les vallées elles-mêmes allaient connaître bientôt les problèmes liés à l'industrialisation – la dépopulation des hautes terres, avec leurs conséquences profondément désorganisatrices du tissu social et spirituel traditionnel – et surtout, elles devaient rencontrer d'emblée un mouvement évangélique italien naissant, également issu des milieux du Réveil, mais plus libre et plus déterminé dans les villes de la diaspora, marquées par l'esprit du *Risorgimento* et impatientes de secouer le joug d'une tutelle jugée inadaptée à l'Évangélisation entreprise.

Les caractères essentiels de la vie religieuse de l'Église du peuple des vallées, hérités d'un long passé de repli, pendant lequel elle s'est forgée dans la stricte discipline calviniste – une éthique fortement individualiste, la solide distinction maintenue entre vie spirituelle et engagement politique – le « monde » refusé –, et la ferme direction pastorale –, heurtaient parfois la pratique d'engagements politiques plus radicaux dans certains milieux de la diaspora, et

souvent celui d'une conception plus libre de l'Évangélisation, ouverte à chacun, dans l'appel de l'Esprit.

De fait, la crise de 1854-1855 à Turin et à Gênes aboutit à la constitution de *Sociétés évangéliques*, berceau des *Églises évangéliques italiennes*, puis de l'*Église chrétienne libre d'Italie* (Milan, 1870), non exclusive d'ailleurs d'autres *Églises chrétiennes libres*, demeurées extérieures. Elles devaient œuvrer en même temps que le Comité d'Évangélisation vaudois. Par ailleurs, les missions anglo-saxonnes, Méthodistes wesleyens et Épiscopaliens américains, Baptistes anglais et américains, prirent pied auprès d'eux, en attendant l'arrivée de l'Armée du Salut et des Pentecôtistes, précédant les membres d'autres dénominations fondamentalistes, dans une concurrence attestée par les changements d'appartenance que connurent de petites communautés italiennes. Aussi, les tentatives d'union toujours remises en chantier devaient-elles devenir une constante de l'histoire contemporaine du protestantisme italien ; la seule intégration réalisée aujourd'hui est celle des Vaudois et des Méthodistes, dans le cadre de l'*Église évangélique vaudoise* (1979), tandis que la *Fédération des Églises évangéliques d'Italie* demeure l'organisme de rencontres et d'action commune d'un ensemble plus large.

Comptant aujourd'hui 25 000 adultes environ ayant fait leur profession de foi (soit 45 000 personnes selon les critères catholiques), les Vaudois se répartissent entre le groupe le plus important des 18 paroisses des vallées et celui des cinq autres districts de la péninsule ; celui de l'Amérique latine est le siège de la session de printemps du synode, tandis que celle de l'été a lieu à Torre Pellice. Minoritaires dans la minorité protestante italienne, les Vaudois y occupent une place d'autant plus importante que leur enracinement historique même demeure un élément essentiel de leur identité, confirmée par leurs fortes structures d'Église organisée (cf. *Discipline générale des Églises vaudoises*, 1973).

2° Mutations et enjeux du 20e siècle. – 1) *Le contexte nouveau.* – Après la stabilité politique de l'ère libérale, la première guerre mondiale et ses lendemains inaugurèrent une période nouvelle. L'ampleur des ruptures provoquées par l'effondrement de l'État libéral et l'apesantissement du fascisme sur la péninsule, si lourd de conséquences pour l'ensemble des Églises, en est l'élément le plus évident. La normalisation des rapports avec Rome, par le Concordat de 1929, s'accompagnant d'une nouvelle marginalisation des Églises protestantes du pays et du lourd carcan de la surveillance et de l'italianisation forcée des vallées, reposait avec une acuité nouvelle le problème de la place du protestantisme en Italie. Sur un autre plan, la pénétration du courant barthien, à partir des années 30, devait s'avérer essentielle, tant par l'impulsion spirituelle et les remises en question qu'elle détermina dans le champ théologique traditionnel, que par les engagements politiques de ses adeptes. Le rôle des jeunes Barthiens dans la résistance prélude aux expériences et engagements ultérieurs dans la cité, et aux débats les plus contemporains au sein des communautés vaudoises.

2) *L'influence du courant barthien.* – a) L'héritage du 19e siècle. – Jusqu'à la première guerre mondiale, avait prédominé l'influence du Réveil genevois et berlinois ; quelques personnalités s'imposent : Luigi Desanctis † 1869, le plus éminent controversiste du temps, à l'itinéraire particulièrement complexe, puisque, originellement prêtre catholique, il adhéra au Réveil genevois, avant de devenir membre de l'Église vaudoise, dans laquelle il devait mourir, en dépit des crises liées au développement des Églises évangéliques ; Alberto Revel † 1888, spécialiste en exégèse vétéro-testamentaire et davantage gagné par le courant libéral que le conservateur Paul Geymonat † 1907, un demi-siècle durant professeur à la faculté de théologie ; Émilio Comba † 1904, historien fasciné par sa quête de l'*Ecclesia spiritualis* dans laquelle il identifiait la place capitale des Vaudois médiévaux.

Les difficultés et les ruptures au sein de l'Église catholique devaient aussi favoriser sur ses marges les rencontres entre héritiers de traditions différentes. Caractéristique à cet égard apparaît la rupture des Vieux Catholiques au lendemain du concile de Vatican I. L'itinéraire d'Ugo Janni † 1938, de L'Aquila, né catholique, fréquentant l'Église méthodiste wesleyenne, puis adhérent au mouvement Vieux Catholique, pour finalement devenir membre de l'Église vaudoise en entraînant sa communauté de San Remo, est caractéristique d'une recherche qui passe du panprotestantisme au panchristianisme. Par ailleurs, adeptes du protestantisme libéral et modernistes condamnés trouvent un terrain de rencontre dans des recherches parentes, par delà les spécificités de leurs ecclésiologies respectives.

b) Le Barthisme. – A cette date, l'influence du Barthisme s'était diffusée par l'action de quelques personnalités qui y avaient adhéré les premières. Giuseppe Gangale † 1978, membre de l'Église baptiste, les Vaudois Giovanni Corradini de Florence, et surtout Giovanni Miegge † 1961, né à Savone, mais formé à Torre Pellice, et assidûment présent dans les vallées, même lorsqu'il fut devenu professeur à la faculté de théologie à partir de 1937, jouèrent un rôle essentiel. A côté de la faculté de théologie, où l'esprit nouveau pénétra dans les années 40 à la faveur du renouvellement des générations, des publications et de grandes revues furent les organes essentiels de diffusion du mouvement. Parmi ces dernières, eurent une particulière importance *Gioventù Cristiana* avec laquelle se fondit *Gioventù Valdese* en 1931, et dont Giovanni Miegge assuma désormais la direction, comme celle, plus tard, de *Protestantesimo* fondée en 1946, et bientôt publiée sous les auspices de la faculté de théologie. Aux biographies et traductions des grands textes des fondateurs de la Réforme édités par ailleurs, s'ajoutent la traduction du commentaire de Karl Barth sur l'Épître aux Romains, de 1922, des articles concernant les principales thèses de sa *Dogmatique*, ainsi que des informations sur les luttes de l'Église confessante allemande contre le nazisme, présentée comme exemple européen. Ainsi s'opérait une œuvre de pénétration et de médiation de la pensée réformée la plus engagée dans le protestantisme italien et dans sa culture.

Sur le plan théologique, tandis que la méthode dialectique introduisait un ferment de tension spirituelle nouveau, la proclamation de la radicale altérité du Tout Autre remettait en cause les élaborations du libéralisme rationalisant. Ses contempteurs radicaux pouvaient désormais dénoncer en lui un spiritualisme au contenu théologique jugé imprécis, d'autant plus prompt à s'ouvrir aux rencontres que l'expérience individuelle du chrétien et l'exaltation des valeurs éthiques primaient dans ses choix sur la proclamation de l'objectivité et de la suffisance de la Parole de Dieu (Valdo Vinay). Sur le plan politique se trouvait posé dans toute son ampleur le problème de l'engagement de l'Église et du chrétien dans les luttes de la cité, à la lumière de l'expérience et de la pratique de Karl Barth et des siens. Ainsi la richesse et la vigueur de ce courant aux implications multiples

devaient-elles influencer fortement l'avenir du valdéisme et du protestantisme italien.

3) *L'œcuménisme.* – Dans le contexte barthien, ses données se trouvèrent clarifiées, mais l'adhésion de la Table vaudoise au Conseil œcuménique des Églises en formation, en novembre 1945, est beaucoup plus largement l'aboutissement d'une longue histoire marquée par la présence vaudoise à chacun des congrès préparatoires et des réunions des mouvements *Vie et Action* et *Foi et Constitution*, à Stockholm (1925), à Lausanne (1927) et enfin à Oxford et à Édimbourg en 1937, où fut décidée leur fusion. La présence et les responsabilités du Modérateur Ernesto Comba témoignent d'un engagement profond, tout autre qu'individuel. Par ailleurs, la conception large du pionnier que fut Ugo Janni demeure présente dans le dialogue instauré avec l'Église catholique. L'accueil réservé fait à la conception résolument ouverte de Valdo Vinay † 1990, barthien, quarante ans durant professeur à la faculté de théologie, témoigne cependant de l'ampleur des problèmes qui subsistent en ce domaine.

4) *Foi et monde.* – L'engagement résolu des Barthiens contre le fascisme introduisait jusque dans les vallées le ferment d'une rupture avec la tradition de réserve politique héritée du passé. Au lendemain de la guerre, des expériences d'engagement social et religieux témoignent de l'influence de ce ferment. Les créations d'*Agapè*, communautés œcuméniques de Jeunes, sont en effet orientées par la théologie barthienne. Le pasteur Tullio Vinay entreprit la création d'un centre d'études et de rencontres pour la jeunesse vaudoise dans les vallées, à Prali en 1947. En fait, avec l'appui du Conseil œcuménique des Églises et l'arrivée de jeunes de 35 nations vers ce lieu d'enracinement de l'expérience chrétienne de pardon réciproque et de fraternité dans le Christ, selon 1 *Cor.* 13, au lendemain des horreurs de la guerre, Prali devait être, des années durant, le foyer d'un dialogue permanent sur les problèmes de justice sociale, d'aide au Tiers Monde et de paix.

En 1961, la seconde fondation de Tullio Vinay à Riesi, en Sicile, *Servizio Cristiano*, en maintint l'esprit. Les débats ultérieurs qui devaient naître du développement de ces expériences, entre adeptes de la « Prédication incarnée » et tenants du « Parti de la Spiritualisation de l'Église », hostiles à ce qu'ils ressentent comme obstacle au primat absolu de la relation de l'homme à Dieu, sont communs à l'ensemble des Églises contemporaines et témoignent d'une recherche passionnée de la place et de la vocation de chacune d'elles dans le présent.

5) *L'Église vaudoise aujourd'hui.* – La longue mémoire de l'Église vaudoise demeure pour beaucoup un élément essentiel de son identité, non seulement en référence au temps du ghetto, mais bien au passé médiéval, si l'on en juge par l'importance que revêtirent les grands anniversaires de 1174 et de 1532. Bien au-delà d'une commémoration historique, ils furent l'occasion d'une réflexion sur les deux Réformes et leur dialogue, et donc sur le problème toujours actuel de la présence à son temps dans l'annonce de l'Évangile. Église-peuple structurée ou fraternité plus souple d'une situation de diaspora qu'appelait de ses vœux Valdo Vinay, Église vouée à un « temps pour construire », proposée par Georges Bouchard au terme de sa méditation sur la vocation vaudoise en Italie, le mode de présence demeure au cœur des recherches et des débats actuels d'une spiritualité pratique, enracinée dans une référence évangélique fondamentale.

1. **Période moderne** : Étude générale et bibliographie dans A. Armand-Hugon, *Storia dei Valdesi*, t. 2, *Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione (1532-1848)*, Turin, 1974 ; 2e éd., 1989.

1° Sources : *Le confessioni di Fede dei Valdesi riformati*, éd. V. Vinay, Turin, 1975. – *Synodes vaudois de la Réformation à l'exil (1536-1686)*, éd. J. Jalla, dans *Bulletin de la Société d'histoire vaudoise*, t. 20-23 et 25-28, 1903-1911. – *Actes des synodes des Églises vaudoises (1692-1854)*, éd. F.J. Pons, BSSV, t. 80, 1948.

2° Organisation ecclésiastique : G. Peyrot, *Influenze franco-ginevrine nella formazione delle discipline ecclesiastiche valdesi alla metà del XVI secolo*, dans *Ginevra e l'Italia*, Florence, 1959, p. 215-86.

3° Historiographie : J.F. Gilmont, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVIe siècle : Jean Crespin, Étienne Noël et Scipion Lentolo*, dans *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, 1982, p. 165-202. – B. Lydius, *Waldensia*, 2 vol., Rotterdam-Dordrecht, 1617-1618. – J.P. Perrin, *Hitoire des Vaudois*, Genève, 1619. – P. Gilles, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées recueillies en quelques vallées du Piémont et circonvoisines, 1160-1643*, Genève, 1644. – S. Morland, *The History of the Evangelical Churches of the Valleys of Piedmont*, Londres, 1658. – J. Léger, *Histoire générale des Églises évangéliques des vallées du Piémont ou Vaudoises*, 2 vol., Leyde, 1669. – A. Muston, *L'Israël des Alpes*, 4 vol., Paris, 1851.

4° L'âge des Lumières : A. Armand-Hugon, *L'illuminismo fra i Valdesi*, dans *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel*, Florence, 1965, p. 13-29. – Parmi les personnalités dominantes : F. Venturi, *Un pastore valdese illuminista : Jacques Brez*, BSSV, t. 120, 1966, p. 63-74.

2. **Période contemporaine :** Étude exhaustive et bibliographie, V. Vinay, *Storia dei Valdesi*, t. 3, *Dal Movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Turin, 1980.

1° Le cadre politique : G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, Naples, 1956 ; *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, dans *Rivista storica italiana*, t. 80, 1968, p. 463-90. – *Minoranze religiose in Italia*, éd. par A. Santini, Rome, 1969. – G. Miegge, *L'Église sous le joug fasciste*, Genève, 1945. – J.P. Viallet, *La chiesa valdese di fronte allo stato fascista (1922-1945)*, Turin, 1985. – G. Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*, Turin, 1991.

2° L'Évangélisation : Mise au point de B. Peyrot, *I Valdesi e l'evangelizzazione in Italia : quaranti anni di studi (1945-1985)*, BSSV, t. 164, 1989, p. 63-92. – G. Spini, *Evanglizzazione o Riforma?* dans *Protestantesimo*, t. 4, 1949, p. 108-16 ; *Le società Bibliche e l'Italia*, BSSV, t. 97, 1955, p. 24-55. – *Evangelici in Italia. Documenti delle chiese battiste, metodiste valdesi (1691-1990)*, Turin, 1991.

3° Courants spirituels. – 1) Le Réveil : influence de Félix Neff, *Lettres de Félix Neff, missionnaire protestant en Suisse et dans les départements de l'Isère et des Hautes Alpes*, éd. A. Bost, 2 vol., Genève, 1842 ; *Lettres de direction spirituelles inédites*, Dieulefit, 1934, p. 1-75. – G. Gangale, *Revival. Saggio sulla storia del protestantesimo in Italia del Risorgimento ai tempi nostri*, Rome, 1929. – D. Maselli, *Fra risveglio e millenio. Storia delle chiese cristiane dei fratelli 1836-1886*, Turin, 1974. – V. Vinay, *Spiritualità delle chiese evangeliche in Italia fra il 1861 e il 1878*, dans *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unita 1861-1878*, t. 2, p. 129-63.

Quelques biographies : V. Vinay, *Luigi Desanctis e il movimento religioso fra gli Italiani durante il Risorgimento*, Turin, 1965. – Th. van den End, *Paolo Geymonat e il movimento evangelico in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, Turin, 1969. – C. Milaneschi, *U. Janni, Pioniere dell'ecumenismo in Italia*, Turin, 1979.

2) De la pénétration du courant barthien au présent : V. Vinay, *La Facoltà Valdese di Teologia (1855-1955)*, Turin, 1955. – G. Miegge, *Protestantesimo e Spiritualismo*, 2e éd., Turin, 1965 ; *Dalla « riscoperta di Dio ». Scritti teolegici*, éd. par E. Tron, Turin, 1977. – G. Tourn, *Una chiesa in analisi. I valdesi di fronte al domani*, Turin, 1973. – S. Rostagno, *Le opere e la fede di una minoranza significativa*, dans *Gioventù Evangelica*, t. 24, 1974, p. 27-30 ; *Teologia e Società*, Turin, 1989. – V. Subilia, *Tempo di confessione e di rivoluzione*, Turin, 1968 ; *« Solus Christus ». Il messagio cristiano nella prospettiva protestante*, 1985. – G. Bouchard, *I Valdesi e l'Italia. Prospettive di una vocazione*, Turin, 1988.

3) On peut suivre l'évolution de la pensée religieuse et de la spiritualité vaudoise à travers les revues suivantes : le *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, la *Luce*, *Gioventù Cristiana* puis *Evangelica*, *Protestantesimo*, et les collections de la maison d'édition *Claudiana* de Turin.

Pierrette Paravy.

VAUFROGER (N. Catinal), prêtre, 17e siècle. – On ne connaît de la vie de N. Catinal Vaufroger que ce qu'il en écrit dans le prologue de son unique ouvrage connu. Probablement d'origine normande, il s'est « converti » entre 17 et 18 ans et a essayé pendant plusieurs années d'entrer chez les Capucins. Après sept ou huit essais, qui tous avortent pour des motifs légitimes (p. 62), il se décide à devenir prêtre diocésain (p. 63), puis s'occupe, semble-t-il, d'œuvres de charité. Il montre beaucoup d'attachement au Saint-Siège et à la Sorbonne. On ignore la date de sa mort, qui est certainement postérieure à 1627, date de la publication de son ouvrage.

Cet ouvrage se présente ainsi : *Le chariot spirituel fait de l'Union de divine et humaine volonté*, « pour conduire les âmes dans le Ciel, et pour faire cognoistre les neuf genres d'Amour divin, par lesquels les neuf ordres de la nature Angélique doivent estre reparez par la nature humaine », Rouen, David du Petit Val. Il comporte un long prologue (p. 1-106), que Vaufroger conseille de lire et de relire, puis trois parties paginées séparément et publiées respectivement en 1627, 1626 et 1627 (l'ouvrage est à la B.N. de Paris et à la Bibl. des Jésuites de Chantilly).

L'auteur se propose d'écrire six semaines de réflexions sur l'Amour de Dieu : « Toute cette quarantaine ne tend... qu'à deux poincts. Le premier, pour faire cognoistre les ténèbres du faux amour... Et le second... faire voir la perfection de l'amour de Dieu » (p. 94 du prologue). La 1re semaine porte sur la vraie et fausse intention ; la 2e sur le discernement, en forme de dialogue entre l'ange et l'âme ; la 3e (dédiée à la Sorbonne) sur les chemins qui mènent au ciel, « durant laquelle il est parlé des neuf genres d'amour divin et du Chariot spirituel, c'est à sçavoir l'union de divine et humaine volonté » (titre) ; la 4e sur la perfection des divers ordres qui composent le royaume (dédiée à Louis XIII) ; la 5e sur l'arbre de vie (dédiée aux parlements) ; la 6e sur l'alphabet et la grammaire spirituels, l'Oraison dominicale, le Symbole des apôtres, le Décalogue (cf. Préface, p. 100-05).

Dans le volume publié, on ne trouve que le Prologue et les trois premières semaines, dont les sept jours sont divisés en diverses stations. On ignore si les trois autres semaines ont été rédigées et publiées.

Ce traité, comme tant d'autres alors, vise à la réforme de la vie chrétienne et s'adresse à tous les membres de la société. Il est d'un directeur qui a expérimenté la doctrine qu'il propose (Prologue, p. 57-61). Après un vibrant appel à la conversion, y compris à celle des Protestants (Prol., p. 11), Vaufroger montre, dans un style fleuri, agréable, abondant, incorporant beaucoup de commentaires de passages de l'Écriture, que l'essentiel est de soumettre et d'unir son vouloir au vouloir de Dieu (Prol., p. 69) ; l'amour est au fond un consentement mutuel des volontés (p. 70). C'est là le point unique de la perfection. Faut-il reconnaître ici l'influence de la *Reigle de perfection* de Benoît de Canfield ? Ou celle de Laurent de Paris ? On peut se demander aussi si la 2e semaine, sur le discernement, n'est pas de loin influencée par les *Exercices spirituels* ignatiens.

DS, t. 5, col. 1373.

Jean-Marie Le Maire.

VAUGE (Gilles), oratorien, † 1739. – On sait peu de choses précises sur la vie de Gilles Vauge. Né à Béric (diocèse de Vannes), appartenant à une famille de marchands, il entra à l'Oratoire de Paris dans la maison dite de l'Institution le 31 octobre 1687. Après avoir été professeur d'humanités et de rhétorique, il fut envoyé au séminaire de Grenoble, où il enseigna la théologie. Le cardinal Le Camus † 1707 et son successeur Montmartin à l'évêché de Grenoble lui accordèrent leur confiance. A la mort de ce dernier (1719), Vauge se retira à l'Oratoire de Lyon, où il mourut le 28 octobre 1739.

Tous ses ouvrages ont été édités sous l'anonymat de son vivant. Outre un catéchisme à l'usage du diocèse de Grenoble que lui avait demandé Le Camus et deux dialogues ou entretiens sur les affaires du temps (que nous n'avons pas vus), on lui doit d'abord *Le directeur des âmes pénitentes ou décisions de plusieurs questions importantes sur la pratique du Sacrement de Pénitence* (Paris, 1721), que suivit un 2e volume : *Instructions et prières propres à soutenir les Ames dans les voies de la Pénitence* (Paris, 1724) ; les deux vol. furent réédités sous le titre du premier à Paris en 1726 et en 1730. Le second volume, selon le bibliophile Barbier, est dû à J.-B. Molinier († 1745 ; DS, t. 10, col. 1484-86) qui fut durant quelques années le confrère de Vauge à Grenoble.

Le premier volume (nous laissons de côté le second) est destiné aux prêtres confesseurs ; il se présente comme une somme de théologie sacramentaire, morale et pastorale, dans un langage relativement aisé à saisir. Tout ce qui concerne le sacrement de Pénitence, le péché, le ferme propos, la pénitence à imposer, l'absolution à donner ou à retarder, s'y trouve traité, et l'auteur n'oublie pas de s'appuyer sur les textes des conciles et des Pères. L'orientation générale de sa doctrine est quelque peu sévère et austère : il n'est que de lire le ch. 14 (« Ce qu'est la conversion. Que sans cette conversion il n'y a point de vraie contrition, ni de vraie attrition », p. 131-59) ou le ch. 33 (« De l'Absolution : Quelles règles il faut suivre pour l'accorder ou la différer », p. 403-25). Le traité est suivi d'un examen de conscience portant essentiellement sur les péchés.

L'ouvrage qui donne place à Vauge dans le domaine spirituel est son *Traité de l'espérance chrétienne, contre l'esprit de pusillanimité et de défiance, et contre la crainte excessive* (Paris, 1732 : au moins trois réimpressions cette année-là ; 1765, 1777 ; Nancy, 1846 ; trad. ital., Venise, 1735 ; espagnole, Besançon, 1856). Vauge s'adresse aux pécheurs « qui ont quelque sentiment de crainte et quelque désir de travailler sérieusement à leur conversion » (1732, 3e éd.

revue, Avis de l'auteur). Il consacre trois longs chapitres à poser les « fondements et motifs de l'espérance chrétienne » (ch. 3-6, p. 62-168). Puis il montre combien l'espérance est agréable à Dieu, obtient tout de lui, ne trompe personne (ch. 7) et comment elle s'allie à la juste crainte (ch. 8). Même les rechutes fréquentes dans des fautes vénielles ne doivent pas affaiblir la confiance en Dieu (ch. 9). L'espérance doit être constante, inébranlablement fondée sur la foi en Dieu Sauveur (ch. 10) et alors elle est source de joie (ch. 11).

L'ouvrage est d'un directeur spirituel qui connaît sa théologie et ses sources spirituelles (les Pères, Thérèse d'Avila, surtout la Bible et la liturgie) ; mais la théologie est celle d'un augustinien jansénisant ; c'est dire que la doctrine est austère. La joie dont parle Vauge est celle du chrétien pécheur qui se croit sauvé : elle consiste dans la douleur de ses péchés connus et pardonnés.

(R. Cerveau), *Nécrologe des plus célèbres deffenseurs et confesseurs de la vérité des 17e et 18e siècles*, Paris, 1761, Supplément, p. 107 et 299. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 10, Paris, 1759, p. 497 (repris par Feller et Michaud). – Hurter, t. 4, 1910, col. 1310 – Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 4, p. 325, 376-79 (à propos de la prière de B. Pascal). – DTC, t. 11/1, 1931, col. 1130.

Jean-Marie Le Maire.

1. VAUGHAN (Bernard), jésuite, 1847-1922. – Bernard Vaughan est né le 20 septembre 1847.

Sa famille, qui vivait à Courtfield dans le Herefordshire, était connue pour sa fidélité à la foi catholique durant les années de persécution en Angleterre. Ses parents – le colonel John Francis Vaughan et sa femme Eliza Rolls – eurent 14 enfants, 9 garçons et 5 filles ; Bernard était le onzième ; parmi les garçons six devinrent prêtres (dont trois furent évêques et un cardinal), et toutes les filles devinrent religieuses. Bernard fréquenta l'école de Stonyhurst pendant 7 ans.

Très tôt, il parla de devenir jésuite ; il entra au noviciat d'Angleterre à Roehampton en décembre 1866. Il suivit la formation normale des jésuites : Roehampton (noviciat), 1866-1868 ; St Mary's Hall, Stonyhurst (philosophie), 1868-1871 ; collège de Stonyhurst (assistant du préfet des philosophes laïcs), 1871-1873 ; collège de Beaumont, 1873-1877 ; St Beuno (théologie), 1877-1881. Il fut ordonné prêtre le 20 septembre 1880, jour anniversaire de ses 33 ans. Après une année à Beaumont College (1881-1882), il alla de nouveau à Rochampton pour le troisième an de noviciat (1882-1883).

Vaughan fut nommé à Manchester, où il resta 18 ans (1893-1901) à l'église de *Holy Name* ; là il apprit à aimer les gens du Lancashire ; c'est là qu'il fut connu comme prédicateur, prêchant l'enseignement social de l'Église, parlant des questions du jour comme le jeu ; et même engageant des controverses publiques avec l'évêque anglican de Manchester. Malgré une vie très occupée, Vaughan avait toujours du temps pour aider les jeunes, les malades, les pauvres et les personnes âgées. En 1893, il devint recteur d'un groupe de maisons jésuites dont l'église de *Holy Name* était le centre.

Aidé par son allure distinguée, sa belle voix et sa diction, il devint célèbre comme prédicateur, et on commença à le demander de l'étranger. Une visite à Rome en 1885 (dans l'intention de l'aider à se reposer un peu) fut suivie par une tournée de prédication sur la Riviera en 1891, à Rome en 1897 et de nouveau sur la Riviera en 1898. Son amour d'autrui, joint à son amour personnel pour le Christ fut le secret de son succès. S'il usait souvent d'épigrammes osés, c'était pour attirer l'attention des auditeurs. Son style, sa rhétorique, sa puisance oratoire pouvaient ne pas être appréciés par tous ; pour Vaughan, sa manière de prêcher était simplement un moyen en vue de la fin qu'il proposait. Si certains pensaient avoir des raisons de douter parfois de sa sincérité, il attirait les foules. Si Vaughan n'avait pas eu un véritable esprit de prière, sa prédication n'aurait pas eu un pareil succès.

En 1901, Vaughan fut nommé à Londres, pour se joindre à l'équipe de l'église de Farm Street. Il y demeura presque jusqu'à la fin de sa vie. Certains de ses sermons, tels ceux sur « Les péchés de la société » (1906), « La société, le péché et le Sauveur » (1907), ses sermons de Carême de 1907 et des années suivantes, ainsi que ses discours publics sur les maux sociaux de l'époque, furent largement répandus. Il parla des bas salaires dans les usines, du besoin de lits dans les hôpitaux, de meilleures conditions de logement, etc. ; il lança des appels en faveur des dames indigentes, d'un club pour les ouvriers, d'une association d'infirmières catholiques, d'orphelinats à Hull et ailleurs, d'aide aux enfants aveugles, sourds et estropiés, etc.

Outre ses prédications populaires et ses discours publics, Vaughan commença, en 1901, son travail dans l'*East End* de Londres. Il y prit une chambre, et y passait un jour par semaine, prêchant dans les rues et récitant le rosaire en public. En 1904 puis en 1908, il organisa des concerts à l'*Albert Hall* dont les bénéfices aideraient les pauvres de l'*East End* ; en 1911, il y organisa une grande mission avec offices, processions et sermons dialogués dans l'église.

Durant ses années à Farm Street, Vaughan fit des voyages à l'étranger pour prêcher et donner des conférences : Rome, Irlande, Canada, États-Unis, Japon, Chine et finalement, en 1922 (et cette fois-ci pour sa santé), Afrique du Sud. Pendant la guerre de 1914-1918, malgré son âge avancé, il était encore demandé pour des sermons et aussi pour des conférences au profit des associations pour les victimes de la guerre. Durant l'été de 1922 il rentra, malade, de l'Afrique du Sud. Il mourut le 31 octobre à Roehampton, là où il avait commencé sa vie de Jésuite.

Lors de ses funérailles dans l'église de Farm Street, le prédicateur demanda : qu'est-ce qui avait fait de Vaughan « the power in the land » qu'il était ? Certains répondraient : les ressources d'un orateur pratique ; d'autres, le courage de ses convictions ; d'autres encore, ses qualités de lutteur ; d'autres, son intérêt et sa participation dans les grands mouvements publics, d'autres enfin sa sincérité, son honnêteté, sa simplicité et son énergie. Mais, derrière toutes ces qualités, il y avait sa personnalité, l'homme lui-même. Il était une puissance pour le bien, qu'il flagelle les vices et les folies d'une société corrompue ou qu'il plaide la cause des opprimés. Le curé de la paroisse de l'*East End*, avec lequel il travailla de près, fit cette remarque : « C'était un des prêtres les plus humbles que j'aie jamais rencontrés ».

Sa vie spirituelle était basée sur les *Exercices Spirituels* de saint Ignace ; il avait aussi un grand amour de la Compagnie de Jésus. Conscient de la critique qu'on faisait de son style oratoire, il dit un jour à un jeune

étudiant jésuite : « ne laissez jamais la critique vous abattre. Vous ne travaillez pas pour vos frères, mais pour le Dieu Tout-Puissant ». Peu avant sa mort il dit aussi à ce sujet : « Aussi loin que je me le rappelle, je n'ai jamais exprimé du ressentiment contre ceux qui me critiquaient en disant que je suis théatral, affecté et pas sincère en chaire ». Malgré le succès de Vaughan comme prédicateur et comme orateur public sur les questions à l'ordre du jour, « l'intérêt dominant de sa vie était son travail personnel auprès des pauvres, d'abord à Manchester et plus tard dans l'*East End* de Londres » (DNB, *Suppl. 20e s.*, 1922-1930, p. 867-68).

E. Sutcliffe (*Bibliography of the English Province of the Society of Jesus, 1773-1953*, Londres, 1957, p. 210-12) donne la liste des publications de B. Vaughan. Parmi ses 44 numéros, on retiendra : *The Sins of Society*, Londres, 1906 ; – *Society, Sin and the Saviour*, 1907 ; – *Life Lessons from Blessed Joan of Arc*, 1910 ; – *Socialism from the Christian Standpoint*, conférences, New York, 1912 ; – *What of To-Day ?*, Londres, 1914 ; – *The Menace of the Empty Cradle*, 1917 ; – *Notes of Retreats given by Father B.V.*, posthume, 1928.

H. Thurston, *Father B.V.*, dans *The Tablet*, 140, 1922, p. 593 svv. – C.C. Martindale, *B.V.*, Londres, 1923 (4e éd., 1924). – J. Gilbert, *The Memorial to Father B.V.*, dans *The Tablet*, 141, 1923, p. 518. – *Funeral Words on Father B.V.*, par J. Bampton, Londres, s.d. – M. Vinciguerra, *Romantici e decadenti inglesi*, Foligno, 1926, p. 201-08. – J. Noble, *Father B.V.*, Catholic Truth Society, 1933.

Geoffrey Holt.

2. VAUGHAN (Henry), 1621-1695. – Henry Vaughan est né en 1621 (ou 1622) à Newton-on-Usk dans le Berconshire (Pays de Galles). Les détails sur son éducation et sur d'autres circonstances de sa vie sont obscurs. Il a commencé ses études à Oxford, avec son frère jumeau Thomas, en 1638 ; en 1640 il quitta Oxford pour aller étudier le droit à Londres. Il fit aussi des études de médecine, art qu'il pratiqua durant tout le reste de sa vie, dans sa région natale du Berconshire (son attachement pour son comté natal le poussa à se faire appeler le « Siluriste », du nom de la tribu des *Silures* qui ont habité la région au temps des romains).

Anglican et royaliste, Vaughan a combattu aux côtés du roi durant la guerre civile, au cours de laquelle son plus jeune frère, William, fut tué (juillet 1648). La mort de son frère semble avoir provoqué sa conversion, de même la lecture des poèmes du prêtre anglican George Herbert († 1633 ; DS, t. 7, col. 270-76). Cette mort ainsi que l'exécution du roi Charles Ier (1649) et l'interdiction de la pratique de l'Anglicanisme durant le *Commonwealth* (république au temps de Cromwell) furent les événements extérieurs qui marquèrent sa spiritualité.

Durant la période du *Commonwealth* (1649-1661), Vaughan publia plusieurs ouvrages de dévotion à l'intention des anglicans opprimés. Deux volumes, surtout en prose, *The Mount of Olives* (1652) et *Flores Solitudinis* (1654), s'inspirent de la spiritualité catholique, principalement des œuvres (apocryphes) de saint Anselme de Cantorbéry et des écrits du jésuite J.E. Nieremberg. *Flores Solitudinis* contient aussi une traduction du *De contemptu mundi* de saint Eucher de Lyon et une vie de saint Paulin de Nole. Mais son œuvre principale est un recueil de poèmes, *Silex Scintillans*, publié en deux parties en 1650 et 1655 (on se demande si le titre fait allusion à l'œuvre de Ruusbroec « La pierre étincelante »). Ces poèmes s'inspirent directement de la poésie de Georges Herbert et de la Bible, d'une part, et des techniques de méditation de la Contre-Réforme d'autre part. De plus, il partageait l'enthousiasme de son frère Thomas pour la philosophie hermétique, mais l'influence de cette dernière fut moins importante dans l'œuvre d'Henry que dans celle de Thomas.

La poésie de Vaughan est « métaphysique », dans la tradition de Donne (et Herbert) ; plusieurs de ses poèmes sont sous forme de méditation dirigée. Sa vision est centrée sur la beauté et la plénitude de la nature, révélation de la gloire de Dieu ; il considère l'homme comme un microcosme au lieu de l'opposer à l'ordre naturel, tendance courante au 17e siècle. Vaughan espère la transformation de l'homme en Dieu d'une manière qui rappelle la doctrine patristique sur la déification. En parcourant les deux parties de *Silex Scintillans*, on trouve une série de poèmes qui respirent la tranquilité de l'au-delà ; ces poèmes seraient inspirés par la mort de son frère William. Son poème le plus important est peut-être « The Night », méditation sur la visite de Nicodème à Jésus, la nuit (*Jean* 3,1-15) ; il évoque la manière secrète du Dieu aimant à la recherche de l'homme, et se termine par l'image dionysienne de la « lumineuse ténèbre » en Dieu.

Henry Vaughan survécut au *Commonwealth* ; il assista à la restauration de la monarchie et mourut à Llansantffraed en 1695.

Éd. des œuvres par L.C. Martins : *The Works of Henry Vaughan*, 2 vol., Oxford, 1914 ; 2e éd. 1957. – Éd. des poèmes seuls : H.F. Lyte, *Silex Scintillans, etc., Sacred Poems and Pious Ejaculations, by Henry Vaughan « Silurist »*, Londres, 1847 ; rééd. 1858, 1883, 1891 ; – A. Rudrum, Harmondsworth, 1976.

E.L. Marilla, *A comprehensive bibliography of Henry Vaughan* dans *University of Alabama Studies*, t. 3, 1948 ; – J.D. Simmonds, *Henry Vaughan : A Bibliographical Supplement 1946-1960, ibid.*, t. 16, 1963. – John Aubrey, *Brief Lives*, éd. O.L. Dick, Londres, 1950, p. 303 svv. – F.E. Hutchinson, biographie moderne, Oxford, 1947 ; *reprint* avec corrections, 1971. – A. Rudrum, *Henry Vaughan*, dans *Writers of Wales*, University of Wales Press, 1981 (contient une bibliographie récente). – DS, t. 1, col. 663 ; t. 4, col. 1659.

Carol Harrison.

VAYSSIÈRE (Marie-Étienne), frère prêcheur, 1864-1940. – Marie-Étienne Vayssière est né à Saint-Céré, dans le diocèse de Cahors, le 29 octobre 1864. Il demanda à entrer au petit séminaire en 1881 et au grand séminaire en 1885. C'est là que le livre du Père Lacordaire sur saint Dominique le subjugua. Et, le 3 août 1887, il prit l'habit des Frères Prêcheurs à Toulouse. Il commença brillamment ses études philosophiques et théologiques, mais sa santé ne lui permit pas de les achever. En 1900, ses supérieurs le nommèrent « gardien » de la célèbre grotte de la Sainte-Baume.

Cette grotte, si magnifiquement creusée dans le rocher, vaste sanctuaire naturel auquel on ne peut accéder que par une assez longue et rude montée à travers l'admirable forêt, est depuis des siècles, un lieu de pèlerinage vivant et fréquenté. C'est là que, selon la tradition provençale, sainte Marie-Madeleine est venue passer les dernières années de sa

vie. A ceux qui mettaient en doute cette touchante croyance, Vayssière répondait : « N'étant pas historien, je ne sais pas si elle y est venue. Ce que je sais, c'est qu'elle y est ».

Mais quelle solitude pour lui, surtout l'hiver, surtout les vingt premières années, les Dominicains ayant été expulsés de France et n'y étant admis que vivant en prêtres séculiers ! Il comprit tout de suite que Dieu l'appelait à une vie contemplative totale. Il y resta plus de trente-deux ans, jusqu'au jour où il fut élu provincial de la province dominicaine de Toulouse, à l'âge de soixante-huit ans. Au bout de huit ans, en 1940, le jour même où finissait sa charge, aux premières vêpres de Notre-Dame des sept douleurs, il mourut. On l'appelait dans l'Ordre « le saint provincial de Toulouse ». De fait, il était avant tout l'homme de Dieu, et il le resta dans cette vie de mouvement perpétuel et d'action multiforme qui devint la sienne quand il fut élu provincial.

Cependant, la vie quasi érémitique qui fut la sienne pendant de longues années fut de plus en plus marquée par une action intensive et intensément spirituelle. Il faut dire qu'on venait de toutes parts à la Sainte-Baume et on l'y trouvait, disponible et avide de parler de Dieu à ceux qui le cherchaient. D'autre part, peu d'années après la guerre de 1914, les Dominicains revinrent en France et reprirent possession de leur couvent de Saint-Maximin, situé à vingt kilomètres de la Sainte-Baume. Ce fut le lieu de formation des jeunes dominicains. L'influence qu'il eut sur eux fut profonde. Et aussi celle qu'il eut sur les dominicaines de Béthanie dont le monastère était proche. Il fut leur père spirituel pendant trente ans. En outre, en 1928, il créa, sur le plateau d'où l'on partait pour monter à la Grotte, un centre extrêmement actif de retraites spirituelles dont il s'occupa personnellement, même étant provincial.

Si fragile que fût sa santé, il fut toujours disponible à ceux et celles qui venaient à lui et parfois l'envahissaient. Que ce fut dans les entretiens spirituels (tout entretien en tête à tête avec lui devenait bien vite spirituel) ou par une correspondance qui fut surabondante, ou par le seul rayonnement de son recueillement, ou par son accueil paternel et bienveillant, on peut vraiment dire qu'il « prêchait », et avec une véritable éloquence. Rien n'a été publié de lui sinon la *Lettre sur la dévotion à saint Dominique* le 21 avril 1935. Mais il a fortement marqué tous ceux qui le connaissaient et le fréquentaient. Plusieurs de ceux-là ont rapporté beaucoup de ses paroles. Fort heureusement, ses correspondants ont communiqué ses lettres spirituelles. Grâce à cela, sa biographie par Marie-Dominique Poinsenet est remplie de témoignages et d'extraits de lettres. Elle les a enrichis et rassemblés dans deux précieux petits volumes : *Croire et vivre* et *Doctrine mariale du Père Vayssière*.

C'est déjà toute une doctrine spirituelle qui s'exprime là. Doctrine très simple d'ailleurs puisqu'allant de toute chose à l'essentiel. « Je dis toujours la même chose à tout le monde », confessait-il, « et tout le monde est content ». Cette même chose se résumait pour lui dans la foi, une foi illuminant toute la vie dans les moindres détails, et qui est la foi en l'amour de Dieu pour chacun de nous. Une foi qui nous fait voir tout ce qui arrive comme contenant une volonté divine à accepter ou à accomplir. « C'est notre seule manière de posséder Dieu », disait-il. « Croire à la Volonté de Dieu, à l'Amour de Dieu en toute chose, comme cela grandit tout ! ». « Dieu, on ne le voit pas. Mais en communiant à chaque intant à la Volonté éternelle de Dieu, on l'atteint, on l'étreint Lui-même ». Car il résumait tout dans cette formule : « la Volonté de Dieu, c'est Dieu ». Ce qui veut dire que dans ce que Dieu veut, il se rend présent et saisissable par la foi.

Il distinguait la confiance de l'abandon. La confiance, pour lui, c'était la certitude vécue que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, car « Dieu mène à Dieu ». La confiance fait partie de l'espérance. Mais, pour lui, la confiance ne suffisait pas. L'abandon l'inclut, certes, mais la dépasse. Il y voyait l'acte d'amour pur sans aucun regard sur soi, qui aime Dieu en chacune de ses volontés parce que c'est Lui. C'est un acte de remise de soi-même entre ses mains, à sa grâce, qui est à la source même de toute entreprise, de tout l'effort spirituel, un acte où on se laisse modeler par Dieu-même à son image : « Laissez-vous aimer ». « On ne sait pas ces choses, lui arrivait-il de dire dans les derniers temps de sa vie, on ne les dit pas. Et moi qui commence à les savoir, je vais mourir ».

Il a lui-même donné l'exemple d'un tel abandon. Cet homme de foi connut toute sa vie une épreuve très semblable à celle de sainte Thérèse de Lisieux : il ne pouvait penser à l'au-delà, donc à la mort sans être saisi du vertige du doute. Il réussit à trouver la paix en faisant de la communion à la Volonté de Dieu à chaque instant, quel qu'il fut, son but unique et suffisant.

On serait bien incomplet sur la doctrine du Père Vayssière, si on ne parlait pas de la place qu'y tient Marie. C'était, intimement mêlé au reste, sa présence maternelle au cœur même de la vie. Rien qui diminuât le dépouillement, la pureté, l'immédiateté de sa foi, Marie était pour lui l'exemplaire et le soutien intime de la foi et de la communion à la Volonté Divine. Et le rosaire était une communion à l'âme de Marie.

M.-J. Nicolas, *Le P.V., ermite et provincial*, VS, t. 64, 1941, p. 268-86 ; repris et augmenté, Lyon, 1944 ; Toulouse, 1991. – C.-A. Rzewuski, *Le P.V. Quelques souvenirs personnels*, dans *Nova et Vetera*, t. 24, 1949. – M. Dalloni, *Le P.V.*, Paris, 1957. – M.-D. Poinsenet, *Croire et vivre. Itinéraire spirituel du P. M.-Ét. V.*, Paris-Fribourg, 1974 ; *Sur la route... sans bagages. Le P. M.-Ét. V.*, Paris, 1974 ; *Avec Marie, mère de Jésus. Doctrine du P.V.*, Paris-Fribourg, 1976.

Marie-Joseph Nicolas.

VAZQUEZ (Barthélemy), carme, 17e siècle. – On connaît très peu de choses de Bartolomé Vázquez. Né à Saragosse, probablement vers la fin du 16e siècle, il fit profession dans l'Ordre des Carmes au couvent de sa ville natale le 13 septembre 1611 (cf. Onda, Archives du couvent des Carmes, *Libro de profesiones del Carmen de Zaragoza*, f. 55) ; il semble avoir fait des études en ce même couvent et il y demeura quelque vingt années. Prédicateur général, il prêcha dans tout le diocèse de Saragosse et enrichit sa maison religieuse des aumônes recueillies ; il répandit la dévotion au scapulaire de la Vierge du Carmel. A une date inconnue, il passa au couvent des espagnols de Naples, où il semble avoir été prieur et où il mourut probablement après 1644.

Vázquez fit imprimer un *Tesoro espiritual del alma* qui propose diverses dévotions, dont celle du scapu-

laire de son Ordre. L'ouvrage eut de nombreuses éditions, dont la première, selon Latassa et Blasco Lorente, serait celle de Saragosse, 1646 ; mais un auteur anonyme parle d'une édition en 1630 (cf. Rome, Archives gén. de l'Ordre des Carmes, II C.O. II 2 : *Scriptorum O. Carm. codex 2*, f. 68v). Nous sommes certains des impressions de Saragosse, 1693 (7e éd.), sous le titre de *Jardín espiritual del alma en la devoción de la Virgen del Carmen*, et de Pampelune, 1697. Blasco Lorente mentionne encore Saragosse, 1703.

Vázquez est encore l'auteur d'un *Hieroglyphicum pro immunitate Virginis a peccato originali*, que S. Zapata a imprimé dans son *Liber de conceptione* (Saragosse, 1619, f. 147).

E. Blasco Lorente, *Ratiocinationes pro decore Carmeli aragonensis*, pars prima, Saragosse, 1726, p. 100-01. – C. de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 251. – F. Latassa (éd. par M.G. Uriel), *Bibl. antigua y nueva de escritores aragoneses*, t. 3, Saragosse, 1886, p. 318 (dans la 1re éd., Latassa inscrit notre auteur sous le nom de Blázquez ; ce qui conduit B. Velasco, dans *Carmelus*, t. 27, 1980, p. 89, à distinguer deux auteurs différents). – A. Pérez Goyena, *Ensayo de bibliografía navarra*, t. 2, Burgos, 1949, p. 623-24. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 25, Barcelone, 1973, p. 341.

Pablo M. Garrido.

VAZQUEZ DE ESPINOSA (Antoine), carme, vers 1570-1630. – Né à Castilleja de la Cuesta (Séville) vers 1570, Antonio Vázquez de Espinosa prit l'habit des Carmes de l'antique observance dans la province d'Andalousie à une date inconnue. On ignore aussi où il fit ses études. Nous savons qu'il enseigna la théologie durant six ans (J. Smet, *Some unpublished documents concerning fr. A. Vázquez...*, dans *Carmelus*, t. 1, 1954, p. 155).

Il passa aux Indes Occidentales et parcourut durant quatorze années l'Amérique coloniale espagnole. Le fruit de ces années est son *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales* (éd. par Ch. Upson Clark, Washington, 1948 ; trad. anglaise, Washington, 1942) ; cet ouvrage décrit la vie et les coutumes des espagnols, des métis et des indiens dans le premier tiers du 17e siècle ; il est parsemé de considérations moralisantes et de remarques sur les pratiques de la dévotion mariale, tout comme le récit que fit Vázquez de son voyage de retour en Espagne (*Tratado verdadero del viaje y navegación deste año de 1622, que hizo la flota de Nueva España y Honduras*, Malaga, 1623).

Le troisième ouvrage de Vázquez est de caractère spirituel : *Confessionario general, luz y guia del cielo, con advertencias por donde se ha de confessar el christiano, y explicación de los pecados de comissión y omissión..., con los tratados y contratos de las Indias del Pirú y Nueva España, y explicación de sacramentos y excomuniones : con un sumario de las indulgencias de Nuestra Señora del Carmen* (Madrid, 1623). Le livre comporte trois parties bien définies ; d'abord un manuel éclairant confesseur et pénitent sur ce qui est requis pour une bonne confession et passant en revue les commandements, les sacrements et les péchés les plus fréquents contre chacun d'eux, de manière que le pénitent arrive à les connaître et à s'en repentir.

La deuxième partie détaille les fautes contre le 7e commandement de Dieu, donc les manquements à la justice, en particulier dans les transactions (ch. 14-18) ; ce traité (publié à nouveau en 1978) pourrait être l'ébauche d'un autre ouvrage que Vázquez publia à Madrid en 1624 et dont on ne connaît plus aucun exemplaire. La dernière partie de l'ouvrage, sur les indulgences, ne doit pas être exempte d'erreurs puisque le général de l'Ordre, Th. Stratius, donna ordre le 10 septembre 1639 d'en corriger les exemplaires (cf. *Regestum epist. R.P. Stratii 1634-39*, p. 235-36, à Rome, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. I 24). Le *Confessionario* est un reflet du souci apostolique de son auteur ; on y perçoit une conception du péché et les préoccupations des moralistes du temps ; il est intéressant pour l'histoire des mentalités. On ne connaît qu'un seul exemplaire du *Confessionario* : à la bibliothèque de l'Hispanic Society of America (New York).

Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 189-90. – M. Muñoz San Pedro, *La relación de las Indias de Fray Antonio V. de E.*, dans *Revista de Indias*, t. 9, 1948, p. 887-88. – B. Velasco, *Estudio preliminar* à l'éd. du *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*, Madrid, coll. B.A.E., 1969. – N. Sánchez Albornoz, *Tratos y contratos de Indias. Vázquez de Espinosa y su guía de pecadores*, dans *Revista de Historia de América*, n. 86, Mexico, 1978, p. 73-86. – Notice dans *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2717.

Balbino Velasco.

VEDA. Voir art. Inde, DS, t. 7, col. 1657-72 *passim*.

VEDOVA (Vidua ; Louis-Marie de Venise), frère mineur observant, 18e siècle. – Lodovico Maria Vedova di Venetia fit partie de la province réformée de Saint-Antoine, de Venise, dans l'Ordre des Frères Mineurs.

Nous ignorons la date de sa naissance et celle de son entrée dans l'Ordre. Antonius Maria a Vicetia, dans son *Commentariolum de Veneta Provincia reformata S. Antonii* (dans *Analecta Franciscana*, t. 1, Quaracchi, 1885, p. 315 et 320) cite un Louis-Marie de Venise, qui semble bien être le nôtre, ministre provincial de 1733 à 1736 et commissaire pour la visite de la province de Saint-Virgile en 1737.

Wadding-Sbaralea (*Supplementum*, t. 3, p. 273) l'appelle « Vidua » et le dit lecteur général et ayant écrit en italien. Il lui attribue deux ouvrages : des *Considerazioni morali* (Parme, 1695, in-8°) et une *Settimana di solitudine spiegata nella verità cavata dal libretto degli Esercizi spirituali di S. Pietro d'Alcantara* (Venise, P. Baglioni, 1706).

La Bibliothèque des Jésuites de Chantilly possède des *Essercitii spirituali da farsi per i Giorni della Settimana ...dal... R.P. Lodovico Maria Vedova Di Venetia* (Venise, P. Baglioni, 1706 ; le permis d'imprimer dit l'auteur lecteur). Il semble qu'il s'agisse de l'ouvrage au titre analogue donné par Sbaralea. Comme il ne manque pas d'intérêt, nous en donnons ici une brève présentation.

Après une dédicace à Marie vierge immaculée (signée « Lodovico Maria di Venezia »), une introduction générale, centrée sur l'orgueil et l'humilité, précise qu'à « quella settimana di solitudine... cavata dal Libretto delle Meditationi del mio S. Pietro d'Alcantara » (p. 7), on y ajoutera ce qui peut aider à faire retraite. Suivent des conseils généraux à observer chaque jour et une « Breve informatione della Vita Cristiana perfetta » (p. 14-24) qui donne une idée synthétique de l'ensemble de la retraite : la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité et l'amour de

Dieu, en conformité avec sa volonté ; pour y progresser trois moyens principaux s'offrent au chrétien, l'oraison mentale (« nella contemplatione l'intelletto tace, e la volontà ama », p. 17) qui est source de la dévotion, la triple mortification de la chair, des passions et de l'amour propre (mortification intérieure), et enfin l'humilité qui est fondement nécessaire de toute perfection chrétienne. A cet excellent résumé Vedova ajoute (p. 25-40) une série de schémas sur les degrés des différentes vertus et sur les principaux mouvements de l'âme (comme les tentations, le bon esprit, la paix intérieure). L'auteur se montre ici un spirituel, peut-être peu original, mais précis et profond.

A la suite de ces préliminaires, Vedova propose un ensemble d'exercices pour chaque jour de la semaine : une explication du thème de la journée, une préparation, une méditation assez développée (souvent divisée en trois points et ceux-ci en acte de l'intelligence et acte de la volonté), une action de grâces, une offrande de soi, une prière de demande, des oraisons jaculatoires et une considération. Les thèmes des sept jours sont la création, le péché, la mort, les fins dernières, l'amour divin (incarnation, eucharistie, croix), notre amour du prochain, notre amour de Dieu.

A ces textes, qui nous ont paru sans grand relief, l'auteur ajoute enfin sept considérations pour les religieux, un examen de conscience, un examen particulier pour les religieux et des oraisons jaculatoires.

André Derville.

1. VEGA (André de), franciscain, † 1549. – Né à Ségovie (Castille), d'une famille noble et riche, Andrés de Vega fit ses études de lettres (jusqu'en 1532) et de théologie (jusqu'en 1535) à l'université de Salamanque. Il y apprit aussi le grec et l'hébreu. Disciple de Alfonso de Castro et de Francisco de Vitoria, il succéda à ce dernier dans la chaire de Prime (1536-37) ; il est douteux qu'il ait été l'élève de Domingo de Soto. En 1537 il fut titulaire de la chaire de saint Thomas où il commenta saint Augustin, Duns Scot et probablement Durand de Saint-Pourçain. Il fut fait docteur en théologie à Salamanque en 1541, avec une thèse sur le baptême des indiens d'Amérique. Au total, il enseigna la théologie de 1536 à 1545, puis en 1549.

Il était entré le 23 mars 1538 chez les Franciscains observants de la province de Santiago au couvent San Francisco de Salamanque ; il y enseigna en même temps qu'à l'université. En 1545 il rédigea son *Opusculum* et gagna Trente avec Alfonso de Castro comme théologien de l'empereur Charles Quint. Du 13 décembre 1545 au 11 mars 1547 il participa aux sessions conciliaires. En 1546 l'évêque de Mondoñedo, Diego de Soto, le nomma son procureur. Durant ces années il résidait habituellement à Venise. En 1549, il revint à Salamanque pour y reprendre son enseignement théologique ; il y mourut entre le 13 et le 21 septembre de cette année.

Vega est essentiellement un théologien. Au concile de Trente il intervint en particulier sur diverses questions bibliques (4e session), sur la justification (6e) et sur les sacrements (7e). Il est difficile de mesurer l'influence de sa pensée, sauf en ce qui concerne la justification. Vega est scotiste, mais soucieux d'harmoniser ses positions avec le thomisme ; ami de Pierre Canisius, il est avec Domingo de Soto l'un des grands théologiens franciscains de Trente.

On le voit, dans les actes du concile, soutenir que les sacrements administrés par les hérétiques sont valides, sauf la pénitence ; que les enfants non baptisés sont sauvés ; que la circoncision de l'ancienne Alliance conférait la grâce ; il doute de l'institution de la confirmation par le Christ, affirme le caractère sacrificiel de l'eucharistie et la nécessité de droit divin des deux espèces sacramentelles (en ce qui concerne la célébration, non pas la communion des personnes) ; il admet l'adoration des espèces consacrées ; etc. Il est le premier à avoir utilisé l'expression « ex opere operato » appliquée aux sacrements, pour dire que ceux-ci ne conféraient pas la grâce « ex opere operato ».

1. Le 6 mai 1546, avant que ne soit mis au point le décret sur la justification (13 janvier 1547), Vega publia à Venise son *Opusculum quindecim quaestionum de iustificatione, de gratia, fide, operibus et meritis*, rédigé entre juin et décembre 1545 ; il fut assez fréquemment réédité, en particulier avec sa *Tridentini decreti de iustificatione expositio* (cf. *infra*). D'autre part, Vega est probablement l'auteur d'un préschéma ou *Formula decreti de iustificatione proponendi* (Bibl. Vaticane, lat., ms 6209, f. 20r-25r ; édité dans *Concilium Tridentinum* – CT, t. 5, p. 384-91) ; on en tira 21 canons (CT, t. 13, p. 637-43) qui vinrent en discussion (30 juillet-17 août 1546), améliorés et enfin inclus dans le 2e schéma, mais en perdant leur richesse scripturaire. C'est seulement le 5e schéma, établi à la 6e session (9-13 janvier 1547), où intervinrent entre autres Jérôme Seripando, Diego Laínez, Alonso Salmerón et, en dernier, Vega, qui aboutit au décret approuvé par les Pères (Denzinger-Schönmetzer, n. 792a-843).

2. L'ouvrage principal de Vega est sa *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio, libris XV distincta totam doctrinam iustificationibus complectentibus* (Venise, 1548 ; Coimbra, 1564 ; Cologne, 1572 avec l'*Opusculum*, comme les éd. de 1585, 1606, d'Alcalá de Henares, 1564, et d'Aschaffenburg, 1621). Fruit de deux années de travail, il compta d'abord 13 livres ; le 14e, sur la grâce, et le 15e, sur la justification, le complétèrent en réponse à Calvin et à ses *Acta Synodi Tridentini cum antidoto* (1547). Ces 15 livres commentent les 16 chapitres du décret tridentin ; chacun d'eux commence par reproduire le texte qui est ensuite commenté, appuyé par les autorités, éclairé sur ses points obscurs ou difficiles, et l'ensemble fait l'objet d'une synthèse théologique. Le style de Vega est simple et clair. Son ouvrage est un excellent témoin des intentions conciliaires.

3. Autres ouvrages. – *Concio habita ad PP. Concilii Tridentini die Cinerum* (23 février 1547 ; CT, t. 1, p. 617). – *Commentaria aliquot Concilii...*, Alcalá de Henares, 1564 (douteux). – *Quod evangelium de adultera sit canonicum* (CT, t. 1, p. 569). – Un commentaire de la *Somme*, 2a 2ae, de saint Thomas (cf. Beltrán de Heredia dans *Liceo Franciscano*, t. 2, 1949, p. 164) et un commentaire des *Sentences* (perdu). – *De commendatione et descriptione civitatis Tridentinae*, Brixen ou Bruxelles, 1563 ; Alcalá, 1564. – *Celebris lectura in sessiones sancti Concilii* ; c'est peut-être le même texte que *Noticias copiosas sobre las secciones del Concilio de Trento* (Madrid, Bibl. nacional, ms 9295). – Commentaire sur les Psaumes (Alcalá, 1599) : douteux.

Expositio in Regulam Fratrum Minorum, ou *Resoluciones y respuestas a algunas dudas de la Regla* (en partie perdu ; Valladolid, ms 143) ; peut-être rédigé en castillan, il s'agit de réponses données à Bernardino de Arévalo, recopiées par García del Castillo. Ce texte a inspiré les *Exposiciones* de Gaspar de Uceda et peut-être celles d'Antonio de Córdoba et de Francisco de Ovando, tous deux disciples de Vega. Du texte gardé, on peut conclure que Vega veut libérer l'observance de la Règle d'une casuistique étouffante ; il semble être le premier à soutenir que la Règle n'oblige pas *sub gravi*.

Outre les bibliographies (Juan de San Antonio, N. Antonio, Hurter, Wadding-Sbaralea, Hurter) et les ouvrages

sur Trente (*Concilium Tridentinum*, Fribourg-Br., t. 1,5,11 et 12), on peut voir : B. Oromí, *Los Franciscanos españoles en el Concilio de Trento*, Madrid, 1927, p. 87-121. – M. Oltra Fernández, *Die Gewissheit des Gnadenstandes bei A. de Vega...*, Düsseldorf, 1941, 109 p. – G. Rossi, *L'opinione di A.V. sulla necessità della fede per la giustificazione*, Rome, 1942. – St. C. Sullivan, *The formulation of the Tridentine doctrine on merit*, Washington, 1959, 82 p. – H. Recla, *Andreae Vega doctrina de justificatione et Concilium Tridentinum*, Madrid, 1966, 148 p. – St. Horn, *Glaube und Rechtfertigung nach dem Konzilstheologen A. de Vega*, Paderborn, 1972, 304 p.

Inventario general de manuscritos de la Bibl. Univ. de Barcelona, Madrid, 1969, n. 1657. – M. de Castro, *Manuscritos franciscanos de la Bibl. Nac. de Madrid*, Valence, 1973, n. 9295.

DTC, t. 15/2, 1950, col. 2610-11. – EC, t. 12, 1954, col. 1158-59. – NCE, t. 14, 1967, p. 585. – Dicc. de España, t. 4, 1975, p. 2722.

Angelicum, t. 28, 1951, p. 97-138. – *Antonianum*, t. 17, 1942, p. 193-222,269-302 ; t. 36, 1961, p. 188-90 ; t. 57, 1982, p. 410-11, 509. – *Anuario de estudios americanos*, t. 15, 1958, p. 113-200. – *Archivo Ibero Americano*, t. 5, 1945, p. 75-81. – AFH, t. 36, 1943, p. 3-31 ; t. 41, 1948, p. 99-104 ; t. 75, 1982, p. 126-52 ; I. Vázquez Janeiro, *« Cuarenta errores » de Fr. A. de Vega sobre la obligatoriedad de la Regla franciscana*. – CF, t. 20, 1950, p. 189-208. – *Estudios Eclesiásticos*, t. 20, 1946 ; t. 33, 1959 ; t. 36, 1961 ; t. 39, 1964.

Études Franciscaines, t. 23, 1910, p. 353-67, 600-13. – *Franziskanische Studien*, t. 25, 1938, p. 301-33 ; t. 27, 1940, p. 88-103 ; t. 29, 1942, p. 25-44, 129-48 ; t. 33, 1951, p. 49-81 ; t. 34, 1952, p. 183-93,293-313 ; t. 50, 1968, p. 224-38. – *La Ciencia tomista*, t. 61, 1941. – *La Ciudad de Dios*, t. 61, 1941. – *Liceo Franciscano*, t. 2, 1949, p. 75-192 ; t. 4, 1951, p. 131-48. – *Razón y Fe*, t. 131, 1945, p. 79-97. – *Revista Española de Teología*, t. 5, 1945, p. 311-74 ; t. 6, 1946, p. 249-75 ; t. 30, 1970, p. 213-44. – *Revista de Indias*, t. 6, 1945, p. 591-95. – *Verdad y Vida*, t. 3, 1945 ; t. 4, 1946 ; t. 7, 1949 ; t. 21, 1963 ; t. 25, 1967, p. 467-534.

Mariano Acebal Luján.

2. VEGA (Diego de la), frère mineur, † après 1622. Voir La Vega, DS, t. 9, col. 426-27.

3. VEGA (Pierre de ; da Veiga), osa, mort au début du 17e siècle. – Pierre, né à Coïmbre, fils du professeur de médecine Tomás Rodríguez da Veiga, entra chez les Augustins au couvent de Salamanque, où il fit profession le 8 juillet 1575. Si l'on se base sur l'âge alors exigé pour la profession, sa naissance ne peut être postérieure à 1559.

Sa présence à l'université de Salamanque est mentionnée dans un acte de février 1577. Il est à Madrid, au couvent de San Felipe el Real, à l'occasion de l'édition de son ouvrage. On sait qu'il fut membre de la communauté de Valladolid et qu'ensuite il retourna à Coïmbre. On dit qu'il prêcha beaucoup. Cependant lui-même assure qu'il eut à remplacer des professeurs dans les universités de Valladolid et de Coïmbre, y donnant des leçons sur les Psaumes de la pénitence. De là provient sans doute son ouvrage sur le sujet ; il est dit maître sur la page de titre. Un chroniqueur contemporain de la province augustine de Castille, Juan Quijano, écrit que Vega laissa un traité « Per lignum crucis » prêt pour l'impression. On ignore tout de ses dernières années et de sa mort.

La première édition connue de la *Declaración de los siete Salmos penitenciales* est celle en trois volumes de Madrid, 1602-1603 ; les permis d'imprimer sont datés de 1598-99 et les bibliographes mentionnent une première édition à Alcalá en 1599. Par la suite, l'ouvrage fut réédité à Saragosse (1606) et à Salamanque (1606-1607), mais seules les pages de titre sont différentes ; il s'agit du même tirage.

Dans l'éd. de Madrid, la première partie traite des quatre premiers Psaumes de la pénitence (6,31,37,50) ; la deuxième du *Ps.* 101 ; la troisième des *Ps.* 129 et 142. L'ouvrage explique chaque psaume verset par verset, d'abord selon le sens littéral, puis au niveau de la vie spirituelle. Le style est ample, aisé, développé. Les thèmes essentiels sont ceux de la vie purgative : le péché, le repentir, la contrition, le pardon de Dieu, l'amendement de ses fautes ; des index volumineux terminent l'œuvre.

D. Barbosa Machado, *Bibl. Lusitana*, t. 3, Lisbonne, 1752, p. 625-26. – I. Monasterio, *Místicos augustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 371-85. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Augustín*, t. 8, El Escorial, 1931, p. 130-33. – *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1958, p. 205-06. – DS, t. 4, col. 993, 1012.

Carlos Alonso.

VEGA IGLESIAS (Marie del Pilar), cistercienne, 1896-1944. – Née à San Cosme de Liñares (Lugo) le 4 janvier 1896, appartenant à une famille très chrétienne, María del Pilar Vega Iglesias perdit sa mère dès l'âge de huit ans et fut éduquée par son père. Deux de ses sœurs entrèrent au monastère cistercien du Sauveur, de Benavente (Zamora). En 1913, elle alla au monastère avec son père pour assister à la profession religieuse de ses sœurs ; cette cérémonie eut un tel effet sur elle qu'elle refusa de revenir chez elle avec son père et resta au monastère. Elle prit l'habit le 26 juillet 1913 et fit ses vœux un an plus tard.

María del Pilar se rendit rapidement compte qu'une âme contemplative est appelée à devenir une victime d'amour, un sacrifice vivant offert au Rédempteur. Elle s'offrit comme victime à l'amour miséricordieux du Christ pour toute épreuve et souffrance qu'il voudrait lui envoyer. Elle fut exaucée : maladies diverses, contrariétés, critiques. Puis vinrent des maux gastriques qui l'empêchèrent de digérer ses aliments, une tuberculose pulmonaire qui obligea à l'isoler de la communauté mais dont elle guérit miraculeusement, enfin un cancer généralisé ; elle en fut opérée, en vain, et mourut le 15 septembre 1944.

Après sa mort, son confesseur leva en partie le voile qui cachait la sainte vie de cette cistercienne et les grâces qu'elle avait reçues. On conserve au monastère ses écrits, brefs mais profonds. En harmonie avec l'Évangile, son message est marqué par le nécessaire renoncement pour recevoir le salut ; la grâce divine appelle à embrasser généreusement la croix du Christ qui est proposée à chaque chrétien.

G. Puerto, *Madre Pilar Vega, cisterciense*, Madrid, 1956. – R. Larrinoa, *Madre Pilar Vega, religiosa del monasterio del Salvador*, dans *Cistercium*, t. 12, 1960, p. 186-95. – *Semblanza de la M. Pilar Vega Iglesias*, indtrod. à *Novena de la M. Pilar*, Zamora, 1971, p. 3-10. – *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2721. – J.L. Morales, *La paloma escondida en la peña*, Zamora, 1976.

Damián Yáñez Neira.

VEGGI (Pierre-Louis), jésuite, 1667-1736. – Né à Plaisance le 14 juin 1667, Pier Luigi Veggi entra dans la province vénitienne de la Compagnie de Jésus le

7 juin 1685. Il passa toute sa vie dans les ministères sacerdotaux, dont la prédication. Il mourut à Reggio d'Émilie le 7 mai 1736. Il a publié quatre séries de sermons : *Sermoni famigliari su i vangeli correnti delle domeniche* (Venise, Baglioni, 1721, 1724, 1729, 1735 : 4 tomes en 2 vol. in-8°, 211+227+255+ 272 p.).

Contrairement à ce que le titre laisse à penser, les sermons présentés dans ces quatre séries n'ont que des rapports assez lâches, voire inexistants, avec les évangiles des dimanches. L'aspect liturgique n'est pas, loin de là, caractéristique de l'œuvre, mais bien plutôt la manière de vivre chrétiennement, avec ses aspects spirituels, moraux, sociaux et individuels. Veggi a présenté sous forme de sermons un ensemble de vérités morales et spirituelles, d'expérience mais raisonnées, que son ministère de prédicateur lui a montré être utiles aux chrétiens.

Parmi les sujets les plus directement spirituels, on relève dans le tome 1 : le scrupule (Sermon 8), l'envie, la pureté (S. 9-10), le choix d'un état de vie (S. 12), la patience (S. 14), la valeur du temps (S. 23), l'art de bien prier (S. 25), la communion fréquente (S. 29), la confiance (S. 36) ; – dans le t. 2 : l'acédie (S. 2), la connaissance de soi (S. 7), le progrès spirituel (S. 11), la sincérité dans les confessions (S. 13), les imperfections des œuvres bonnes (S. 15), la louange de Jésus (S. 18), la charité héroïque, le bon usage des pleurs (S. 25-26), l'amour de l'Esprit Saint, la Trinité, l'Eucharistie (S. 30-32) ; – au t. 3 : comment bien juger de sa conscience et vaincre les tentations (S. 6-7), les signes de l'état de grâce, la dévotion au Christ en croix (S. 21-22), pourquoi nos communions restent infructueuses, la vraie pénitence (S. 36-37) ; – au t. 4 : la docilité du cœur, la joie après la pénitence, l'action de grâces, comment faire naître et croître l'Enfant Jésus en nous (S. 9-12) ; etc. Notons un sermon sur l'amour conjugal (t. 4, S. 17).

Veggi se distingue aussi de beaucoup de prédicateurs italiens de son temps par son style et le ton de son ouvrage. Il est loin des redondances et des enflures, des poses et des afféteries ; sa manière est directe, concrète ; loin d'appuyer sur les sublimités du mystère chrétien et des vérités qui en proviennent, il en présente plutôt les abords concrets dans une vraie vie chrétienne : il n'oublie pas que Dieu s'est incarné en Jésus pour se rendre abordable ! Nul doute que cette caractéristique de son ouvrage ne soit le fruit de sa longue expérience pastorale et de sa méditation personnelle.

Sommervogel (t. 8, col. 528-29) signale l'éd. de deux prédications occasionnelles de Veggi et deux trad. allemandes de ses sermons : la première, à Constance en 1740, reste hypothétique ; la seconde donne les 3 premiers tomes des *Sermoni* : *Liecht der Wahrheit zu Erleuchtung der Christen...* (3 vol., Augsbourg, 1744).

Giuseppe Mellinato.

VEGHE (Jean), frère de la Vie commune, 1430/35-1504. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Né à Münster en Westphalie vers 1430/35, fils d'un « maître » (probablement médecin), Johannes Veghe mentionné comme *Magister artium* dans la matricule de l'université de Cologne en 1430, notre Johannes se fait inscrire à la faculté des arts en 1450 sous le nom de « Johannes ten Loe, alias Veghe, clericus Monasteriensis ». Dès 1451, il dut adhérer aux Frères de la Vie commune, dans la fraternité « ad fontem salientem » de Münster ; une notice dans les « Mémoires » de cette maison affirme en effet qu'il en fit partie durant 53 années jusqu'à sa mort.

Le recteur de la maison, Macharius Welinck, l'avait en haute estime et lui confia des missions très importantes ; ainsi, pour les membres de la communauté de Rostock, il fit bâtir un couvent, la fraternité « zum grünen Grunde » (« Au terrain vert ») et en fut recteur en 1469. Dès 1471, il revint à Münster où, après avoir été un temps notaire impérial, il fut élu recteur de la maison en 1475. Dans cette fonction, qui lui valut un grand renom, il entreprit une réforme du couvent de Rostock et, en 1476, convoqua en « colloque », en assemblée, les délégués de Cologne et Wesel, plus tard aussi ceux de Herford, Hildesheim et Kassel, pour se concerter sur les problèmes communs. Les soucis de sa charge affaiblirent cependant sa santé ; aussi, en 1481, il accepta la direction de la maison des Sœurs à Niesink, appelée Mariental. Durant les 23 années pendant lesquelles il exerça cette fonction, le couvent connut une période florissante et devint une haute école de la mystique westphalienne, avec manifestations de grâces extraordinaires. Veghe semble bien avoir bénéficié lui aussi d'expériences mystiques. Il était en relations avec l'humaniste Hermann Buschius, Johannes Murmellius et Jacobus Montanus ; avec ce dernier, Veghe représente la sensibilité allemande, contrairement aux autres humanistes de Münster qui écrivaient en latin.

Veghe mourut le 21 septembre 1504. Il mérite d'être considéré comme un représentant typique de la *Devotio moderna* et de l'humanisme dévot, dont l'idéal était l'homme parfait dans sa vie naturelle et surnaturelle.

2. Œuvres. – 1° *Sermons.* – La seule œuvre authentique transmise sous le nom de Veghe est un recueil de 24 sermons. Il est connu dans un ms en parchemin de l'Altertumsverein (ms 4), conservé dans les Archives d'État de Münster. Ces sermons ont été prononcés chez les Sœurs de Niesink ; on doit à l'une d'entre elles les annotations. Ils datent peut-être tous de l'année 1492 ; dans le ms, ils sont ordonnés selon le calendrier annuel.

Les sermons ne sont pas des traités savants à la manière des écoles, mais de libres entretiens, qui – contrairement aux *sermones* et *conciones* des moines instruits –, sont désignés habituellement par le terme « collacien ». La langue de Veghe est celle du peuple ; il utilise de nombreuses images, des allégories et des comparaisons qu'il emprunte à la vie quotidienne des cités. Il cite abondamment Augustin, Grégoire le Grand, Jérôme, Bernard de Clairvaux, Thomas d'Aquin et Jean Gerson, mais aussi des « maîtres païens » (*heydensche mesters*) : Aristote, Cicéron et Sénèque, toujours en moyen-bas-allemand. Il évite le plus possible les termes étrangers et ne les utilise que pour des choses difficiles à exprimer en allemand. Son style est aisé, naturel et suggestif, sans aucun *pathos* rhétorique. Nulle part il ne dépasse la mesure d'un sentiment ordinaire, mais laisse prédominer un sens pratique et sobre, éloigné de toute excentricité. Ces sermons sont des exemples caractéristiques de la mystique allemande, inspirée par la doctrine répandue par la *Devotio moderna.*

On trouve un aperçu des vues de Veghe sur la mystique dans les sermons 1 et 20, qui traitent le thème, cher aux mystiques, des trois étapes de la vie spirituelle. Le sermon 20 traite ce thème à partir de l'histoire des pièces de l'impôt (*Mt.* 22,15-22). Veghe parle

de l'école de Jésus, dans laquelle il distingue trois catégories de disciples, qui correspondent aux trois classes d'une école : les commençants, les progressants et les parfaits (cf. DS, t. 2, col. 1143-56 ; t. 12, 1074-1156 ; 2383-2405). A ces disciples conviennent respectivement trois enseignements.

Les commençants doivent élever leur amour aux réalités divines et éternelles, quitter leurs parents et renoncer à leurs biens propres pour imiter la Passion du Christ. Les progressants doivent pratiquer l'humilité, la miséricorde et la compassion. Les parfaits apprendront ce que l'on doit faire et ce que l'on doit éviter pour accéder à la vraie joie, et ce que l'on doit souffrir pour la garder. Le plus grand mérite consiste à souffrir pour Dieu, ce qui est en même temps un signe de l'élection, de l'amitié avec Dieu et de la grâce. L'homme doit se montrer ferme dans les épreuves que Dieu lui envoie. La disponibilité de l'individu est particulièrement importante pour Veghe : la bonne volonté doit coopérer à la grâce divine pour que l'homme devienne bienheureux.

Le sermon 5, à partir de l'exemple de Marie-Madeleine (*Luc* 7, 36-50), distingue six degrès par lesquels l'homme doit passer pour obtenir la rémission de ses péchés : 1) les reconnaître exactement, c'est-à-dire les confesser ; 2) craindre le jugement sévère de Dieu, crainte qui chasse le péché ; 3) reconnaître le dommage qui résulte pour lui de son péché ; 4) en avoir honte devant Dieu, devant sa conscience et devant les hommes ; 5) s'affliger d'avoir tant irrité le Père par ses péchés ; lorsqu'on est arrivé là, c'est le moment d'aller à Jésus, de se placer à ses pieds avec Marie-Madeleine, de les baigner avec les larmes du véritable repentir et de ne pas s'en aller avant que Jésus ait dit : « Tes nombreux péchés te sont remis parce que tu as beaucoup aimé » ; 6) l'on doit ensuite avoir pleine confiance que les péchés sont remis. Et lorsque l'homme a commencé une vie sainte et vertueuse, il doit s'y maintenir avec fermeté : cette fermeté est en effet un martyre incessant, qui rend l'homme saint, grand et parfait devant Dieu.

Veghe est assurément un prédicateur de premier ordre ; aucun des recueils de prédications, d'ailleurs rares, du domaine linguistique bas-allemand n'atteint, même de loin, l'importance de celui de Veghe. Les deux poèmes spirituels en bas-allemand (Hölscher, n. 68-69), transmis dans le ms, sont aussi attribués à Veghe.

2° *Écrits inauthentiques.* – Des écrits transmis anonymement avaient été attribués à Veghe par d'anciens chercheurs (Jostes, Schulze, Triloff), mais Wortmann a montré de façon convaincante qu'ils ne sont pas de lui. L'auteur de ces quatre traités n'a pas été identifié, mais c'était un chanoine régulier de Saint-Augustin, originaire des Pays-Bas, qui vivait dans le couvent de Frenswegen, près de Nordhorn.

Ces traités sont transmis par trois mss : le *Gheystlike Jagd* (« La chasse spirituelle ») et le *Marientroest* (« Consolation de Marie ») se trouvaient dans un ms dont Jostes avait la propriété, et qui s'est égaré après sa mort. Le *Wyngaerden der sele* (« Vigne de l'âme ») et le *Lectulus noster floridus* sont conservés dans un ms daté de 1486 (ms germ. fol. 549, de la Staatsbibliothek de Berlin, fondation de la Culture prussienne) ; un fragment du *Wyngaerden* se trouve aussi dans le ms 55 de l'Altertumsverein, daté de 1502 (Münster, Staatsarchiv).

L'auteur a choisi la forme d'allégories développées, très prisées à l'époque. Sa langue, comme celle de Veghe, est simple, populaire et imagée ; son style clair, plein d'agrément. Les traités, surtout le *Lectulus* et le *Wyngaerden* développent une doctrine des vertus, dont le but est l'union mystique de l'âme avec le Christ-Époux. Moins importants et plus brefs, le *Gheystlike Jagd* est une sorte de « miroir des princes » sous forme d'une description allégorique détaillée de la chasse ; le *Marientroest* est un simple recueil de méditations.

Le *Lectulus noster floridus* (cf. *Cant.* 1,15) est important pour l'histoire de la spiritualité, spécialement pour la mystique bas-allemande. En trois parties, terminées chacune par une prière, il décrit les trois « lits » préparés pour le Christ : par la Vierge Marie (qui est aussi « notre petit lit »), où chaque âme peut trouver consolation et refuge ; par les Juifs, qui ont préparé au Christ, comme une mauvaise marâtre, le dur lit de la Croix ; par l'âme, qui doit disposer sa « chambre du cœur » afin d'y attirer le Christ. Dans cette troisième partie, la préparation nécessaire de la « chambre du cœur » est largement décrite et interprétée : le « lit de plumes » (les plumes figurent les actions et les vertus, et la toile de lin la vie spirituelle), le parfum, avec la bonne odeur des vertus, enfin les peintures des quatre parois qui représentent les quatre forces de l'âme (crainte, espoir, confiance et joie) et les quatre chemins du ciel. La conclusion donne des avis pour garder durablement l'Époux, lorsqu'il est entré dans la chambre du cœur.

Le *Wyngaerden der sele* est le plus riche des traités, peut-être aussi le plus riche de ceux que la *Dévotion moderne* a produits en terre allemande. La structure et la manière de l'exposé rappellent fortement le *Lectulus* : chaque image et la suite des idées sont en parallèle direct avec un « petit lit » de fleurs. Le traité est aussi divisé en trois parties. La première traite de « la vigne de l'âme » et décrit, selon le schème des commençants, des progressants et des parfaits, le renoncement au péché et l'entrée dans une vie nouvelle ainsi que le but auquel tendent les vertus : Dieu et le Christ. Cette section représente une des plus belles manifestations de la mystique médiévale du Cœur de Jésus. La section suivante, sur l'union parfaite à Dieu et au Christ, semble influencée par l'*Imitatio Christi*. La seconde partie décrit la vigne de la Synagogue, en parallèle avec le « petit lit » de la marâtre dans le *Lectulus* ; de cette vigne a cependant jailli le beau rameau de Marie, dont tout péché est exclu et qui cependant est accessible à tous les pécheurs. La dernière partie, qui est aussi la plus développée, traite de la vigne du Christ. Le Christ est à la fois la vigne, le cep, la grappe et le vin les plus nobles. Ce cep produit des fleurs et des feuilles merveilleuses, spécialement les sept paroles sur la Croix. Ici, on discerne l'influence de la *Vitis mystica* de Bonaventure. Le traité décrit ensuite les deux vignes que le Christ a plantées : une plus grande pour tous les chrétiens, c'est-à-dire l'Église, une plus petite pour la vie spirituelle plus parfaite dans les cloîtres. En référence à la maxime *Mane surgamus ad vineas* (*Cant.* 7,12) revient ici encore le schème des commençants, des progressants et des parfaits. Les derniers chapitres traitent du sommet de la vie mystique : l'union de l'Épouse avec l'Époux, avant tout sur la Croix. Le traité s'achève par une prière finale.

Bien qu'ils ne soient pas de Veghe, les quatre traités méritaient d'être décrits conjointement avec son

œuvre. Ils ont été longtemps connus sous son nom (cf. DS, t. 3, col. 739) et relèvent d'une spiritualité qui s'est développée dans les mêmes cercles et la même région.

Éditions. – B. Hölscher, *Niederdeutsche geistliche Lieder und Sprüche aus dem Münsterlande*, Berlin, 1854. – F. Jostes, *Johannes Veghe. Ein deutscher Prediger des XV. Jahrhunderts*, Halle, 1883 (avec éd. des *Sermons*) ; *Drei unbekannte deutsche Schriften von J.V.*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 6, 1885, p. 345-412. – H. Rademacher, éd. du *Lectulus noster floridus*, Hiltrup, 1938 ; du *Wyngaerden der sele*, Hiltrup, 1940.

Études. – L. Schulze, *Bisher unbekannte Schriften des J.V.*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 11, 1890, p. 577-619. – H. Triloff, *Die Traktate und Predigten Veghes*, Halle/S., 1904. – A. Bömer, *J.V.*, dans *Westphälische Lebensbilder*, t. 1, 1930, p. 166-82. – H. Rademacher, *Mystik und Humanismus der Devotio moderna in den Predigten und Traktaten des J.V.*, Diss. phil., Münster, 1935. – H. Kunisch, *J.V. und die oberdeutsche Mystik des 14. Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 75, 1938, p. 141-71. – H. Junge, *J.V. Sprache, Stil, Persönlichkeit*, diss. dactyl., Hambourg, 1955. – F. Wortmann, *J.V. und die ihm zugeschriebenen Traktate*, dans *Münstersche Beiträge zur niederdeutschen Philologie*, Cologne- Gratz, 1960 (Niederdeutsche Studien 6), p. 47-77. – D. Schmidtke, *Bemerkungen zum Wyngaerden der sele des Ps.-V.*, dans *Verbum et signum* (Festschrift Ohly), t. 2, Munich, 1975, p. 413-36.

Christine Mundhenk.

VEGIO (Maffeo), humaniste puis augustin, 1407-1458. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Né à Lodi en 1407, Maffeo Vegio fit ses premières études dans la ville proche de Milan où sa famille s'était établie. Tout jeune (1418), il fut frappé par les prédications de saint Bernardin de Sienne, dont il écrira plus tard une vie abrégée. Il étudia ensuite (1423-26) à l'université de Pavie la philosophie et le droit, selon les désirs de son père et malgré ses goûts pour la poésie. Il écrivit divers poèmes, dont le plus célèbre est un supplément à l'*Énéide* de Virgile (souvent appelé livre xiii) où il prolongeait la vie du héros jusqu'à son accession à l'Olympe. Cet essai remarqué l'introduisit dans le milieu des humanistes ; à Pavie même, où il fut ensuite professeur, il devint l'ami de Lorenzo Valla (cf. *supra*, col. 192-202) et d'Aeneas Sylvius Piccolomini, le futur pape Pie ii. Il composa de nouveaux poèmes (dont l'*Antoniados*), et le *De verborum significatione* (1433). La même année il se rendit à Bologne, probablement à la suite des troubles suscités par le *De insignis et armis* de Valla ; peut-être y perfectionna-t-il ses connaissances en droit.

En 1436, Vegio quitta Pavie pour Florence et se mit au service du pape Eugène iv (1431-47), qui avait dû s'enfuir de Rome (4 juin 1434) et résidait alors au couvent dominicain Santa Maria Novella. Le pape le nomma d'abord « abbreviatore » (secrétaire des brefs), puis dataire. En 1436, on le trouve avec le pape à Bologne et en 1438 à Ferrare pour l'ouverture du concile : là, il fait la connaissance de Guarini et d'autres humanistes. En 1439, il est de nouveau à Florence, où le concile s'est transporté. Eugène iv put rentrer à Rome en septembre 1443 et, peu après (16 nov.), il le nomma chanoine de Saint-Pierre du Vatican. Sous Nicolas v (1447-55), Vegio resta au service de la curie. Il s'intéressait alors à l'histoire des monuments de la basilique vaticane, devenant ainsi un des initiateurs de l'archéologie chrétienne. Mais il étudiait aussi l'Écriture et les Pères. La lecture des *Confessions* d'Augustin fit sur lui une impression profonde ; en 1455, il entra chez les Chanoines réguliers de Saint-Augustin. Vegio mourut probablement en fin mai ou début juin 1458 (une bulle de Calixte iii, datée du 29 juin, concède à un autre son canonicat *post obitum ejusdem*). Il fut inhumé dans la chapelle sainte Monique de l'église Saint-Augustin, chapelle qu'il avait fait restaurer.

2. Les œuvres de Vegio sont abondantes et variées. Nous retiendrons seulement celles qui intéressent la spiritualité en donnant un bref résumé des plus importantes.

Première éd. d'ensemble, mais incomplète, *Maffaei Vegii Opera*, Lodi, 1613 ; éd. plus complète dans la *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* (= MBVP), t. 26, Lyon, 1677. Pour compléments, voir L. Raffaele, *Maffeo Vegio. Elencho delle opere. Scritti inediti*, Bologne, 1909.

1° *Hymnes religieuses* : *Salutatio Virginis* ; – *Agnus Dei* ; – *Laudatio ad Deum* (2 pièces) ; – *Deprecatio ad Dominum* ; – *Exhortatio ad Deum* (2 p.) ; – *In S. Ambrosium* ; – *Ad mortem* ; – à S. Augustin (3 p.) ; – à Ste Monique (3 p.) ; – à S. Nicolas de Tolentino (3 p.) ; – à S. Bernardin de Sienne (3 p.) ; éd. L. Raffaele, p. 201-22.

2° *Écrits hagiographiques* : *Antoniados libri IV* (BHL 600 ; par erreur sous Antoine *de Padoue*), en hexamètres ; Vegio ne suit par la *Vita Antonii* d'Athanase, mais une vie plus ancienne qui fait intervenir à la fin Paul l'ermite (cf. Jérôme, *Vita Pauli*). – *Laudatio beatae Monicae*, en vers (1451 ; dans *Opera*) ; *De vita et obitu S. Monicae*, inédit (BHL, *Novum Auctarium*, Bruxelles, 1986, n. 6003b et 6003d). – *Vita S. Bernardini Senensis* (BHL 1189), éd. en AS, Mai, t. 5, p. 287-305. – *De vita et obitu B. Petri Caelestini quinti papae*, inédit (BHL 6752).

3° *Écrits didactiques* : *De liberorum educatione et eorum claris moribus libri VI*. C'est l'œuvre la plus célèbre ; elle suit le développement des jeunes depuis l'enfance (avec même des conseils pour le temps de la grossesse) jusqu'à la première jeunesse. Vegio propose un juste milieu entre la délicatesse et la sévérité dans l'éducation physique et morale : plutôt l'amour que la crainte et les punitions, exercices physiques, formation au maniement des armes, modération dans la nourriture et la boisson (pas de vin), préservation des influences perverses, surtout pour les jeunes filles. L'éducation intellectuelle doit commencer dès la septième année ; les lectures religieuses alterneront avec celles des auteurs antiques (par exemple, au début, *Psautier* et *Fables* d'Ésope ; ensuite *Proverbes*, *Siracide*, *2 Maccabées* conjointement avec les *Catilinaires* de Cicéron et d'autres historiens latins) ; parmi les poètes, on donnera la préférence à Virgile ; enfin on enseignera la philosophie qui est *magistra vitae* (iii, 8). Les exercices de mémoire et de composition sont très recommandés. Vegio demande que l'on s'applique à discerner les talents personnels (*ingenium*), pour les développer. Les l. iv-vi ont pour thème la *verecundia* (réserve, respect), vertu spécifique des jeunes ; elle doit être exercée vis-à-vis de Dieu et des hommes (iv : parents, prêtres, anciens, précepteurs, magistrats, indigents, femmes), dans la conduite personnelle (v : paroles, gestes et comportement, propreté du corps et des vêtements), enfin dans les diverses situations (vi : maison, église, lieux publics).

Éd. princeps, Milan, 1491 ; nombreuses éd. dans la suite, dont MBVP 26, p. 633-88 ; éd. moderne par M. Walburg Fanning (I-III) et A.S. Sullivan (IV-VI), 2 vol., Washington, 1933 et 1936. – En France, le traité fut très tôt attribué à Francesco Filelfo (Philelphus, 1398-1481) et plusieurs fois traduit sous ce nom (Poitiers, vers 1500 ; Paris, 1505, 1508) ; une trad. par Jean Lode d'Orléans fut publiée sous le titre : *Le Guidon des parens en instruction ou direction de leurs enfans. Autrement appelé François Philelphe* (Paris, Gourmont, 1513). – Trad. allem. par K.A. Kopp, *Maphaeus Vegius' Erziehungslehre. Einleitung, Übersetzung und Erläuterung* (Bibliothek der kathol. Pädagogen 2), Fribourg-en-Br., 1889.

De verborum significatione (mars 1433) : explication de 857 termes juridiques sur la base du Digeste ; éd. princeps par Filippo Labini, Vicence, 1477 ; éd. de la dédicace à l'évêque de Milan dans J.A. Sassi, *Historia litterario-typographica mediolanensis*, Milan, 1745, col. 405-08. – *Dialogus Veritatis et Philaletis* ; éd. en *Opera* et MBVP 26, p. 754-59. – *Disceptatio inter Terram, Solem et Aurum* (1452) ; éd. en *Opera* et MBVP 26, p. 777-87.

De rebus antiquis memorabilibus Basilicae S. Petri, éd. en AS, Juin, *Supplementum II*, p. 65-85. Vegio fait l'histoire (telle qu'on pouvait la connaître alors) des reliques de S. Pierre et des constructions sur le Vatican ; il a conservé la liste des monuments, tombeaux des papes avec leurs épitaphes, peintures et autres inscriptions que contenait l'ancienne basilique vaticane.

4° *Écrits spirituels* : *De perseverantia religionis ad Elisabeth et Monicam sorores libri VI* (daté du 13 juin 1448). C'est en fait un petit traité sur la vie religieuse, dédié à ses deux sœurs. Le l. I dit l'excellence de la persévérance ; le l. II montre ce qui la menace : présomption et confiance en soi-même, vaine gloire ; les l. III-VI proposent les remèdes, qui coïncident avec les vertus et devoirs des religieux : connaissance de Dieu, connaissance des autres, lutte contre l'amour de soi, commisération pour les fautes d'autrui et mise en garde contre les jugements téméraires (IV) ; jeûnes, prière, larmes, *lectio sacra*, occupations manuelles et intellectuelles (V) ; méditations des biens et des misères de cette vie, des bienfaits de Dieu et des péchés personnels (VI). – *De quatuor novissimis... meditationes* : méditations classiques sur les fins dernières. Éd. des deux écrits seulement en MBVP 26, p. 689-744 et 745-54. – Un *De felicitate et miseria* est édité en *Opera*.

Vegio n'a pas le génie inventif et diversifié de son contemporain Lorenzo Valla ; en revanche, il vit et enseigne une foi chrétienne profonde et sans problèmes. Son auteur préféré est visiblement Augustin, mais il cite aussi de nombreux autres Pères, surtout Jérôme et Grégoire de Nazianze. Les citations, tout aussi nombreuses, des auteurs profanes, même dans les écrits spirituels, répondent à ses goûts d'humaniste, qui étaient ceux de son époque.

M. Minoia, *La vita di M.V.*, Lodi, 1896. – A. Franzoni, *L'opera pedagogica di M.V.*, Lodi, 1907. – W. Moog, *Geschichte der Pädagogik*, t. 2, Osterwieck-Harz et Leipzig, 1918, p. 51-57. – V. Zabughin, *Virgilio nel Rinascimento italiano*, t. 1, Bologne, 1921, p. 281-87, 304-12. – A. Casamassa, *La pietra tombale di M.V.*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 2, 1948, p. 402-403. – G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo*, t. 1, Bologne, 1949, p. 273-80. – V.J. Horkan, *Educational Theories and Principles of M.V.*, Washington, 1953. – B. Vignati, *M.V. Humanista cristiano*, Bergame, 1959. – S.M. Bertin, *La Pedagogia umanistica europea nei secoli XV e XVI*, Milan, 1961, p. 52-57. – M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente* (Analecta Gregoriana 174), Rome, 1969, p. 72-81 et *passim* (indice, p. 702).

Lexikon der Pädagogik, t. 2, Fribourg en Br., 1917, col. 422-26 (M.M. Roloff). – EC, t. 12, 1954, col. 1162-64 (G. Paparelli ; C. Testore). – DS, t. 7, col. 2030-34 (*Italie*).

Mario Fois et Aimé Solignac.

VEITH (Jean Emmanuel), prêtre, 1787-1876. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Johann E. Veith est né le 10 juillet 1787 à Kuttenplan (Bohème du Nord) dans une famille juive croyante. Son père le destinait à devenir rabbin, mais le jeune homme, très doué, enthousiaste de Goethe, se déroba bientôt aux influences familiales.

De 1803 à 1806, il étudia la philosophie à Prague (chez B. Bolzano), devint collaborateur de la revue littéraire *Libussa*, éditée par Josef Georg Meinert, et en 1807 il commença les études médicales qu'il continua à Vienne en y joignant la médecine vétérinaire. En 1812, il fut promu docteur en médecine, puis il devint assistant et professeur, en 1816 directeur provisoire et en 1819 directeur titulaire de l'Institut vétérinaire de Vienne. Dès 1813, il avait publié deux ouvrages de botanique, en 1815 un *Grundriss der allgemeinen Pathologie und Therapie* et en 1817 un *Handbuch der Veterinärkunde* (4e éd., 1840). Durant ce même temps, il fit imprimer des poésies et des nouvelles et rédigea des livrets d'opéra et des pièces de circonstance.

En 1816, il demanda à recevoir le baptême. Comme il l'affirme avec insistance, il ne céda pas à des pressions venues du dehors. Néanmoins, c'est vers ce temps qu'il fit la connaissance de personnalités qui ont joué un rôle prépondérant dans le renouveau catholique de la Vienne d'alors, à savoir Zacharias Werner et le vicaire général des Rédemptoristes Clément Hofbauer dont il devint le médecin attitré. En 1817 il commença ses études de théologie et, en 1821, il devint prêtre et rédemptoriste. Tout en continuant à exercer la médecine et l'homéopathie, il remporta de grands succès comme prédicateur et missionnaire populaire à Vienne et en Styrie.

Répondant à une suggestion de Hofbauer, il fonda, en collaboration avec Anton Passy, une revue littéraire et religieuse intitulée *Oelzweige* (« Branches d'olivier ») (1819-1823). Il y fit paraître de nombreux articles édifiants dans son style à la fois bizarre et humoristique. Ce même style se retrouve dans les *Balsaminen* que lui et Werner éditèrent en 1823 et dans le *Bote von Jericho* (1828, en collaboration avec J. P. Silbert). Comme prédicateur, ce n'est pas par son action oratoire qu'il en imposait, mais plutôt par le contenu de ses sermons et par sa manière plastique de présenter les choses grâce à des exemples et des anecdotes et par l'humour dont il savait les relever.

En 1830, Veith quitta la Congrégation des Rédemptoristes. Suivant les anciens auteurs (Löwe, Innerkofler, Reusch), il faut en chercher la raison dans l'incompatibilité de ses multiples centres d'intérêt intellectuels et spirituels avec la réglementation minutieuse des constitutions d'un ordre religieux. Selon cette manière de voir, Veith n'aurait jamais dû embrasser la vie religieuse. Des auteurs plus récents (Winter, Hosp) ont tendance à chercher la raison de son départ dans l'évolution des Rédemptoristes autrichiens. Ceux-ci auraient perdu sous la direction du P. Passerat, le successeur de Hofbauer dans la direction de la branche transalpine de l'Ordre, la largeur d'esprit que Veith et son ami Anton Günther avaient pensé trouver chez Hofbauer. Dès 1823, Veith appelait de ses vœux un Ordre où « régneraient

un intense échange d'idées et une obéissance qui ne fût pas absolument aveugle ». Comme Passerat n'était pas disposé à s'orienter dans cette direction, la rupture devenait inévitable. Celle-ci se consomma lorsque Veith prit comme thème de ses prédications de carême des œuvres de Günther dont l'orthodoxie était mise en doute chez les Rédemptoristes.

En 1831, Veith devint prédicateur de la cathédrale de Saint-Étienne de Vienne ; il devait le rester jusqu'en 1845. Désormais la prédication était sa tâche fondamentale et il fut le prédicateur le plus important de l'Autriche de son temps. Le leitmotiv de sa prédication était la parole de Hofbauer : « Il faut prêcher l'Évangile d'une manière radicalement neuve ». En 1834, il déclina l'invitation d'enseigner à l'université de Munich et pareillement, en 1846, la proposition de siéger dans le chapitre de la cathédrale de Fribourg-en-Brisgau.

Lorsque, en 1831, le choléra faisait des ravages dans la ville de Vienne, Veith prêta aux malades une assistance médicale de première qualité. Le fruit de son expérience fut une dissertation sur la guérison et la prophylaxie du choléra. En 1848/49, Veith était au premier rang de ceux qui surent donner une réponse chrétienne aux problèmes du temps. En 1849, il prononça des « sermons politiques sur la Passion ». Dès l'année précédente, il avait fondé avec des amis à Vienne un « Katholikenverein » et lancé le journal *Aufwärts* qui devint plus tard *Volksblat für Glauben, Freiheit und Gesittung* (« Feuille populaire pour la foi, la liberté et la moralité »). Avec Anton Günther, il publia *Lydia*, livre dirigé contre l'hégélianisme et plus tard mis à l'index (4 vol. de 1849 à 1852). Il prit la défense de Günther auprès de son ami le cardinal Schwarzenberg.

A l'invitation de ce dernier, il s'établit à Prague de 1850 à 1855. Son activité y fut celle d'un prédicateur, d'un animateur de l'association des catholiques et, à partir de 1853, celle d'un directeur de retraites sacerdotales. Reprenant un projet de ses premières années de sacerdoce, il nourrit durant ce temps l'idée de fonder un Ordre dont la tâche serait d'enseigner la foi en prenant appui sur la philosophie chrétienne, qui pour lui était surtout celle de Günther. Depuis assez longtemps déjà affligé de la goutte, il fut atteint en 1855 d'une grave maladie des oreilles qui provoqua chez lui une surdité presque complète.

Cet état de santé le détermina à retourner à Vienne. La condamnation des œuvres de son ami Günther l'affecta beaucoup. Sur les instances de Schwarzenberg, il composa pour lui la déclaration de soumission qui était tout ensemble une justification. Grâce à une intervention de Schwarzenberg, il put mettre à l'abri d'une condamnation ses propres œuvres. Peu de temps après la mort de son ami Günther, Veith devint aveugle. Malgré cela et tout en étant affligé de continuelles maladies, il continua à travailler jusqu'à sa mort comme écrivain spirituel. Cela lui fut rendu possible grâce au concours de femmes dévouées. Certes, lui-même et ses amis, qui étaient pour la plupart des judéo-chrétiens, se sentaient profondément blessés par le zèle intempestif de certains catholiques et de leurs dénonciations à Rome. Leur aspiration vers la recherche scientifique à l'intérieur de l'Église catholique semblait se heurter à une complète incompréhension. Une grande partie des amis de Veith trouvèrent leur nouveau milieu spirituel dans le mouvement des catholiques libéraux et chez les Vieux-Catholiques. Lui-même adopta une attitude critique, voire de refus, à l'égard du dogme de l'infaillibilité pontificale. Les Vieux-Catholiques Knoodt, Balzer et Reinkens étaient ses amis, mais il opposa un refus décidé à la proposition de se mettre à la tête des Vieux-Catholiques en Autriche. Veith reçut le titre de docteur honoris causa des universités de Vienne et de Prague. A l'occasion de son 50e jubilé de sacerdoce en 1871, on lui conféra le titre de citoyen d'honneur de la ville de Vienne, alors que les autorités ecclésiastiques d'Autriche prenaient de plus en plus leurs distances par rapport à lui. Veith mourut le 6 novembre 1876 et fut enterré avec une grande participation de la population à côté de son ami Anthon Günther.

2. Œuvre. – On peut affirmer que jusqu'au jour de sa mort Veith n'a cessé d'écrire. Toutes ses œuvres ont été publiées à Vienne. Tout comme durant sa jeunesse, il continua à écrire des poésies et des récits. Il suffit de mentionner : *Erzählungen und Humoresken* (1833) ; *Erzählungen und kleine Schriften* (1841) ; *Stechpalmen* (1871-73) ; *Wintergrün* (1874).

La majeure partie des publications de Veith sont des prédications remaniées en vue de l'impression. Voici les plus importantes : *Die Leidenswerkzeuge Christi* (1826) ; *Das Friedensopfer* (1828) ; *Lebensbilder aus der Passionszeit* (1829) ; *Vater Unser* (1830) ; *Die heiligen Berge* (1831) ; *Der verlorene Sohn* (1832) ; *Die Samaritin* (1833) ; *Homilienkranz* (4 volumes, 1837-38) ; *Mater dolorosa* (1844) ; *Homiletische Vorträge für Sonn- und Festtage* (7 vol., 1846-55) ; *Politische Passionspredigten* (1849) ; *Weltleben und Christentum* (1850) ; *Misericordia* (1852) ; *Dodekatheon* (1857-60) ; *Zwölf Stufenpsalmen* (1863) ; *Prophetie und Glaube* (1864) ; *Anfänge der Menschenwelt* (1865) ; *Homiletische Ährenlese* (2 vol. 1841-66).

Tout en publiant ses œuvres homilétiques, Veith se tournait vers la littérature édifiante. En 1823 parut son *Denkbüchlein vom Leiden Christi*, recueil de méditations d'une profonde affectivité, pour le temps du carême ; en 1826 *Beherzigung des Wissenswertesten vom Ablass und Jubiläum* ; en 1829 le livre de prières *Jesus meine Liebe* ; en 1832 un autre livre de prières *Erkenntnis und Liebe*. En 1844 parut *Die geistige Rose*, qui commente les dessins à la plume de Josef Führich. Après qu'il fut devenu aveugle, Veith s'orienta à nouveau vers la littérature édifiante. En 1875 parut un nouveau livre de prières : *Christus, gestern, heute, ewig*.

Déjà auparavant il avait publié des livres de méditations à propos de textes bibliques : *Meditationen über den 118. Psalm* (1866) ; *Leidensweg des Herrn* (1868) ; *Diakosyne* (1874), où il s'agit de méditations sur les épîtres dans lesquelles il se propose de montrer l'unité du dogme et de la morale, du christianisme et de l'humanité. Veith publia encore une traduction poétique des psaumes : *Hundert Psalmen* (1868). Après sa mort, en 1878, parut *Kohelet und das Hohe Lied* ; il s'agit d'une traduction commentée de ces deux écrits de l'Ancien Testament, un ouvrage dans lequel l'exégèse critique s'allie d'une manière originale à l'édification et la poésie.

A l'opposé des œuvres homilétiques publiées par Veith, ses livres de prière et de méditations n'ont guère été appréciés jusqu'à présent à leur juste valeur et on ne leur rend pas justice. Ces écrits s'adressent tout ensemble au cœur et à la raison, pour amener à des conclusions pratiques. Ils unissent la largeur d'esprit à la piété filiale. Évitant toute affectation pré-

tentieuse et toute phraséologie, ils sont toujours écrits dans un style excellent et simple. Ainsi ils dépassent de loin le niveau de la plupart des ouvrages d'édification du 19e siècle. Une nouvelle édition des œuvres de Veith, y compris ses livres d'édification, est un travail urgent.

M. De Meulemeester, *Bibl. gén. des écrivains rédemptoristes*, t. 2, p. 448-50 (bibliogr.). – J.H. Loewe, *J.E. Veith. Eine Biographie*, Vienne, 1879. – C. von Wurzbach, art. *Veith* (J.E.), dans *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, t. 50, Vienne, 1884, col. 81-95. – C.J. Vidmar, *Dr. J.E. Veith. Ein Gedenkblatt*, Vienne, 1887. – J.H. Reusch, art. *Veith* (J.E.), ADB, t. 39, 1895, p. 553-55.

C. Wolfsgruber, *Veith als Homiletiker*, dans *Erster Homiletischer Kurs*, Vienne, 1911. – E. Winter, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule...*, t. 1, Paderborn, 1931. – K. Pleyer, *J.E. Veith und sein Kreis*, ms, Bibl. de la ville de Vienne (1934). – E. Hosp, *Erbe des hl. Klemens M. Hofbauer*, Vienne, 1953.

A. Sampers, *Quaedam adnotationes et documenta circa discessum P. Veith e Congr. SS. Redemptoris*, dans *Spicilegium historicum Congr. SS. Redemptoris*, t. 14, 1966, p. 155-62. – O. Popelar, *J.E. Veith. Ein homiletischer Beitrag zur Aufklärung und Restauration*, ms (Vienne, 1969). – E. et M. Winter, *Domprediger J.E. Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg*, Vienne, 1972. – E. Mann, *Die Wiener theologische Schule A. Günthers im Urteil des 20. Jahrhunderts*, Anhang : Unbekannte Briefe A. Günthers, Vienne, 1979.

Otto Weiss.

VEKEN (Feken, Weken, Vekenius ; François van der), jésuite, 1596-1664. – Né à Anvers le 21 juillet 1596, François van der Veken entre dans la Compagnie de Jésus en 1613. Après son noviciat il étudie la philosophie et enseigne la poésie durant deux années à Anvers. Il fait sa théologie à Louvain, où il est ordonné prêtre en 1624. Ensuite il enseigne la philosophie à ses jeunes confrères à Louvain (1624-1627). Après sa troisième année de probation, il est envoyé à Cologne (1629) : il y enseigne durant 28 ans la philosophie puis la théologie ; il est docteur en théologie en 1631.

A Cologne, van der Verken resta en correspondance hebdomadaire avec ses confrères flamands ; bien informé par d'illustres correspondants, confident du nonce à Cologne Fabio Chigi, ses lettres sont des sources précieuses pour l'histoire de ce temps. D'autre part, il fut chargé par Chigi de surveiller l'impression de la bulle d'Urbain VIII *In eminenti* (1643) ; il y introduisit deux corrections de forme qui devinrent des arguments d'opposition à la bulle pour les « antibullistes » jansénistes. La correspondance avec Chigi est à la Bibl. Vaticane (fonds Chigi) ; celle avec les jésuites flamands, à la Bibl. Royale de Bruxelles ; cf. la notice de Willaert.

En 1644, l'intervention du nonce Chigi empêcha le Père général des Jésuites de renvoyer van der Veken dans les Pays-Bas, en raison de heurts provoqués par ses écarts de langage et de son existence quelque peu en marge de la discipline et de l'ascèse religieuses.

En 1659, van der Veken fut appelé à Rome par l'ancien nonce Chigi devenu Alexandre vii ; il y fut théologien de la Pénitencerie. Il mourut à Rome le 25 avril 1664.

A côté de sa correspondance dont nous avons dit l'intérêt, van der Veken a laissé deux ouvrages de théologie : *Tractatus scholastici de simplicitate et libertate divina* (Cologne, 1648, 345 p.) qui commentent les q. 3 et 19 de la Ia de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, et *Disputationes theologicae de Deo uno et trino* (Cologne, 1655, 616 p. in-fol.), qui commentent les q. 1-44 de la même Ia.

Il composa encore plusieurs ouvrages de piété destinés surtout aux prêtres ; ils sont rédigés en latin et publiés tous à Cologne. Son *In canonem sacrificii Missae... ad pietatem utilis expositio* est le plus important. L'auteur s'adresse surtout aux nouveaux prêtres et leur donne un exposé du canon, puis, en appendice, des autres parties de la messe. Il en commente les prières, les gestes, parfois chaque phrase. Son texte est simple, pieux, exempt d'affectation et de sentimentalisme, bien basé sur l'Écriture, les Pères et le concile de Trente. Toute discussion d'école est exclue. Ainsi, quant à l'essence du sacrifice de la messe, affirme-t-il simplement que le Christ est immolé par le glaive non sanglant des paroles consécratoires dans une mise à mort mystique et représentative.

L'auteur aime donner, à la manière médiévale, des significations symboliques aux gestes : se revêtant des ornements, le prêtre pensera qu'il doit revêtir le Christ ; l'élévation non seulement permet de voir l'hostie et le calice, mais signifie aussi notre soumission et rappelle que le Christ est élevé de terre ; etc.

Éd. à Anvers, 1643 ; Cologne, 1644 (1645 ?), 226 p. in-12° ; dans l'éd. de Cologne, 1711, de la trad. latine par N. Jansen-Boy de l'*Instrucción de sacerdotes* du chartreux Antonio de Molina † 1612 ; Cèsène, 1775 ; Madrid, 1788 ; Paris, 1857 (avec d'autres explications de la messe). – Trad. ital., Rome, 1665 ; Cologne-Rome-Brescia, 1692 ; Césène, 1785.

Paraphrasis in orationem piissimam Anima Christi (1645, 47 p. in-12°). – *Sex actus primarum virtutum, hymnus puerorum in gratias post missam, psalmus Miserere... brevi paraphrasi illustrati* (1645, 107 p. in-12°) ; les six actes en question sont ceux de foi, d'espérance, de crainte révérentielle, de charité, de louange et de contrition ; ces courtes méditations sont suivies de prières pour obtenir les sept dons du Saint-Esprit. – *Paraphrasis Eucharistica in initium S. Evangelii secundum Ioannem* (1649, 54 p. in-12°), pour aider à faire son action de grâce après la messe ou la communion.

Sommervogel, t. 8, col. 537 (39 ; t. 12 (Rivière), n. 5430. – *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table. – Hurter, *Nomenclator...*, t. 4, 3e éd., 1910, col. 49. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 26, 1936-38, col. 516-18 (L. Willaert).

Henri Tihon.

VELA Y CUETO (Marie), cistercienne, 1561-1617. – María Vela y Cueto est née en 1561 à Cardeñosa, près d'Avila ; elle aurait été baptisée le samedi saint (cf. Procès informatif de 1618, p. 118).

Elle était fille d'Alvaro de Cueto et d'Ana de Aguirre ; selon la coutume, elle reçut le nom et le prénom de son aïeule paternelle. Ses parents appartenaient à une famille d'Avila distinguée et d'une grande foi ; le premier biographe de María, Vaquero, raconte que sa mère était une femme d'oraison ayant mérité de recevoir des grâces sensibles. María passa son enfance à Cardeñosa et à Avila. Elle fit sa première communion à dix ans, guidée par le jésuite Luis

Muñoz, confesseur de sa mère ; ses deux sœurs devinrent comme elle religieuses dans le même monastère Santa Ana d'Avila. Toutes trois furent initiées à la prière par leur mère, et peut-être aussi influencées dans le choix de leur vocation religieuse.

Sortant d'une maladie grave qui la laissa dans un état de profonde faiblesse, María entra chez les Cisterciennes de Santa Ana avec sa sœur Jerónima en février 1576. Le choix de cet Ordre et de ce monastère fut probablement influencé par le fait que l'abbesse était alors la tante des deux sœurs. María fut guidée dans les premiers temps de sa vie religieuse par Gaspar d'Avila, son confesseur, curé d'une paroisse de la ville. Sa santé était si délabrée qu'on pensait qu'elle était venue à Santa Ana pour y mourir religieuse ; en fait, ce fut sa sœur Jérónima, pleine de santé, qui mourut trois ans après sa profession, tandis que María y vivra plus de quarante ans. María et sa sœur firent profession le 20 mai 1582 ; leur mère était morte l'année précédente. La seconde sœur de María entra aussi à Santa Ana, mais y mourut bientôt.

Les premières pages de l'autobiographie de María la montrent animée de violents désirs de souffrir avec le Christ, de faire des pénitences extraordinaires ; ce que s'efforçaient de restreindre l'abbesse et le confesseur. Il est évident que celui-ci comprenait mal le chemin intérieur de sa dirigée qui commençait à recevoir des grâces de type mystique : paroles intérieures, recueillement infus, oraison de quiétude, illumination sur la prédestination, etc. Le confesseur, tombé malade, María communiqua par billets avec lui jusqu'à sa mort en 1603. Mais bien avant cette mort, le jésuite Fr. Salcedo lui succéda ; il approuva l'ardeur pénitente de sa dirigée, autorisa ses jeûnes, sept heures d'oraison, trois disciplines par jour, le cilice, deux communions par semaine. Mais les phénomènes extraordinaires allant se multipliant, Salcedo s'inquiéta. Il commanda à sa dirigée de mettre par écrit les communications spirituelles dont elle était favorisée. Quand cela fut fait, Salcedo alla à Salamanque consulter ses maîtres (il n'avait alors que 35 ans environ) ; parmi eux Luis de La Puente (DS, t. 9, col. 265-76). Ils discernèrent l'esprit divin et Salcedo revint tranquillisé à Avila.

Cependant María ressent des ardeurs de plus en plus violentes pour communier souvent. Pendant quelques temps, tout tourne autour de la question : faut-il jeûner totalement le jour où on communie ? María croit voir des signes divins un peu partout, des épreuves de sa foi ; une vision du Christ l'assure que tout est possible, y compris les miracles. Tout ceci n'arrangeait pas la santé de María et d'ailleurs l'abbesse lui ordonnait de manger. D'où des conflits entre l'obéissance au Christ et l'obéissance à l'abbesse... Pour en sortir, Salcedo demanda à La Puente de venir à Avila. Celui-ci arriva à la Noël de 1597, prit son temps, consulta et donna un avis que rapporte María, peut-être à sa manière, dans son autobiographie ; en bref, La Puente ne voyait nulle part trace démoniaque ; il voyait de-ci de-là de l'imagination, conseillait de manger ou du moins d'atténuer le jeûne, etc. Mais ce jugement ne convainquit pas María, qui recommança à s'enferrer dans le dilemme : obéir à la voix du Seigneur et jeûner ou à celle de l'abbesse et de La Puente et manger ? Salcedo se rangea à l'avis de La Puente, bien qu'il fût persuadé que les attraits de María pour le jeûne étaient d'origine divine. Tant et si bien qu'on recommença à consulter, cette fois des Dominicains qui se rangèrent à l'avis de l'abbesse. De tout cela il ressort que María communiait quotidiennement et que dès lors la question du jeûne total devenait vitale, à vue humaine. Puis des phénomènes physiques se manifestèrent : incapacité d'ouvrir la bouche pour communier quand María avait mangé... Tout cela ameutait la communauté et même la ville. Les Dominicains y voyaient le diable. Les Jésuites étaient favorables à María. Il y eut des réunions d'autorités spirituelles de part et d'autre ; La Puente revint à Avila. Peu à peu, tous s'éloignèrent du cas de l'obstinée María, comme s'il était trop obscur et dangereux. Seul restait Salcedo, mais lui aussi, sous la pression des supérieurs de son Ordre, dut l'abandonner.

Pour le remplacer on fit choix de Julián de Avila, qui ne tarda pas à se lasser ; d'autres confesseurs suivirent, dont le carme déchaussé Tomás de Jesús et un de ses confrères nommé Jerónimo, duquel on ne sait rien sinon qu'il agréa María et devint enfin un confesseur stable ; on était en 1601. Il favorisa les pénitences publiques de María, que ses sœurs prenaient comme des critiques manifestes de leur manière de vivre. D'où de nouvelles contestations ; cette fois, Dominicains et Jésuites se trouvèrent unis contre les Carmes déchaux ! Tant et si bien que l'Inquisition de Valladolid s'en mêla ; en juin 1603 son jugement fut proclamé à la cathédrale, dans les paroisses et les couvents. Huit points étaient condamnés, où d'ailleurs María dit ne pas s'être reconnue concernée.

A partir de 1604, María semble avoir cheminé dans l'obscurité spirituelle, la mélancolie et le doute sur tout ce qui lui était survenu : avait-elle été trompée ? Sur cette période, nous ne sommes renseignés que par son autobiographie et par Vaquero qui devint alors son confesseur et sera son premier biographe. María ne cesse pas ses pénitences, qu'on peut trouver exagérées dans un cas comme le sien, et les phénomènes singuliers continuent. Du moins, confesseur et dirigée s'entendent et se soutiennent mutuellement. Leurs textes, cependant, laissent une impression douteuse : María et Vaquero paraissent se confirmer mutuellement les actions diaboliques ou divines que suscitent nombre de faits fort quotidiens. Serions-nous là devant un cas de suggestion mutuelle ? En tout cas, on glisse insensiblement du mysticisme extraordinaire vers le merveilleux plus ou moins extravagant et superflu. Les imaginations travaillent beaucoup et le discernement semble manquer.

De 1609 à 1615 cependant, la vie spirituelle de María va se simplifiant ; extases et ravissements, tentations et manifestations diaboliques cessent. Elle commence à espérer simplement en la présence de Dieu et il lui arrive de ressentir au-dedans d'elle une douceur savoureuse qui la met dans la paix. A partir de 1616, elle prend un peu plus part à la vie commune. Mais elle tombe malade et on parle bientôt de viatique. María mourut dans la paix le 24 septembre 1617.

Elle avait laissé ses papiers à son cher Vaquero. Ses funérailles publiques furent l'occasion d'un bon nombre de panégyriques de ses hautes vertus et le point de départ de l'admiration populaire, au point que l'université de Salamanque enquêta pour savoir si on pouvait laisser se développer la dévotion envers elle. Des guérisons se produisirent. On procéda au procès informatif. Celui qui le porta à Rome mourut en route et l'affaire en resta là. Une copie manuscrite est heureusement conservée à Santa Ana.

Il est difficile de jauger l'univers psychologique de María Vela. On ignore trop de choses de son enfance,

de sa formation humaine et chrétienne. Mais certains faits apparaissent à travers les écrits qui parlent d'elle. Dès sa jeunesse, un fond de tristesse se mêle à son attrait pour Dieu et la prière. Elle s'y livre avec plus d'efforts, de tension, voire de scrupules, que de simplicité et d'espérance en l'aide et la miséricorde de Dieu. Quand surviennent les phénomènes extraordinaires, elle leur attache une importance démesurée et en vient à en voir partout. Mais quelle responsabilité en cela revient à ses confesseurs et à ses abbesses, et au climat du temps ? En tout cas, un certain nombre de manifestations physiques (comme la rigidité du corps), assez fréquents lors de ses grandes épreuves et qu'elle attribue régulièrement à l'intervention divine, font penser à l'hystérie.

Sa santé physique, très mauvaise durant toute sa vie de religieuse, n'a pas pu ne pas influencer son équilibre psychique ; sa mélancolie vient-elle de là ? María, malade, dans l'incertitude de sa voie spirituelle, critiquée, condamnée par l'Inquisition, se retire de plus en plus de la vie commune et se confine dans sa cellule. Ce ne sera qu'à la fin de sa vie qu'elle reparaîtra au réfectoire.

Les carences du psychisme et du physique ont certainement marqué profondément la vie spirituelle et les écrits de María. Cela n'exclut ni sa vertu ni sa sainteté. Elle a certainement bénéficié de grâces d'oraison et d'union au Christ souffrant, même si beaucoup, lues à travers ses relations, ne semblent pas « pures ». En tout cas, María fut une âme de prière et de pénitence, sensible à l'immense grandeur comme à la paternité de Dieu, pleine d'amour du Christ. Ses outrances, sa faim d'extraordinaire, son manque de discernement, voire de bon sens, n'y enlève rien. Tout au plus peut-on dire que ses relations n'offrent pas un chemin à suivre en sécurité.

Écrits. – Le monastère de Santa Ana conserve les mss suivants : *Libro de las Mercedes recibidas del Señor*, autographe, 226 p. – Autobiographie, 62 f. – Une centaine de lettres, copie (les lettres se trouvent aussi dans le Procès informatif) ; – enfin 11 *Actos para actuar el amor*. – A quoi s'ajoutent le mss de la biographie de María par Vaquero et une copie du *Proceso informativo para la beatificación*, Avila, 1618.

Les écrits de María sont restés inédits jusqu'à l'édition qu'en a donnée O. González Hernández (coll. Espirituales espanoles, Barcelone, 1961) avec une longue introduction (p. 1-123). Trad. anglaise par Fr. Parkinson Keyes, *The Third Mystic*, Londres, 1960.

Études. – Miguel G. Vaquero, *La Mujer fuerte... La Vida de Doña María Vela monja de San Bernardo en el convento de Santa Ana...*, Madrid, 1618 ; 1674 ; Barcelone, 1627, 1640 ; Avila, 1917.

A. Manrique, *Apología del Maestro... por el libro de La Mujer fuerte, Doña María Vela, respondiendo a las dudas que se le han puesto...*, Madrid, 1774.

S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 2, Tilburg, 1949, p. 183-84. – *Collectanea Ord. Cisterc. reformatorum*, t. 12, 1950, p. 195-207 ; t. 13, 1951, p. 128-39. – *Cistercium*, t. 8, 1956, p. 167-75, 201-06. – F. P. Keyes, *The Land of Stones and Saints*, New York, 1957, p. 248-98 (trad. franç., Paris, 1959). – O. Gónzalez Hernández, *María Vela*, Avila, 1961. – LTK, t. 10, 1965, col. 653-54. – *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2726-27. – Fr. E. Martín, *Venerable María Vela*, Avila, 1986. – Jodi Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa*, Ithaca-New York, 1989, p. 184-99. – DS, t. 4, col. 1193 ; t. 13, col. 791.

Damián YÁÑEZ NEIRA.

VELASCO (JOSEPH DE), carme, 1564-1651. – Né à Avila en 1564, José était fils de Francisco Hernández et de Lázara Acebedo. Il fit profession au couvent des Carmes de sa ville natale le 2 février 1584 entre les mains du prieur Alonso de Villalva, qui avait été condisciple de saint Jean de la Croix au collège Saint-André et à l'université de Salamanque durant l'année 1567-68 (Madrid, Archivo Hist. Nacional, Clero, libro 479 : *Libro de profesiones del Carmen de Avila*, f. 8v).

Nous ignorons où José fit ses études. Le 28 juin 1594 il fait partie de la communauté du Carmel de Madrid avec l'office de confesseur (Rome, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. I/8 : *Reg. Chizzola in visit. Hispaniae*, f. 10r). Cette même année, il passa au couvent d'Avila où il demeura dix ans (*Libro de profesiones*, cité *supra*, f. 3r, 6rv, 61r), pendant lesquels il fut confesseur des Carmélites de l'Incarnation, auprès desquelles il put recueillir des détails sur la vie de Jean de la Croix. En 1603 ou peu après, il passa au couvent de Medina del Campo, où il résida, semble-t-il, jusqu'à sa mort, en 1651 (Rome, Arch. Gen. O. Carm., II Castella 4 : *Miscellanea de viris illustribus et conventibus Castellae*, f. 75r).

Là, José avait été pendant trois ans le confesseur du frère aîné de Jean de la Croix, Francisco de Yepes † 1607, et fit deux dépositions aux procès ordinaire et apostolique de Medina en vue de la béatification du saint (18/11/1614 et 1/7/1627). Le texte de ces déclarations, conservé au Vatican (Arch. secrètes, Congr. des Rites, ms 2838, f. 9r-13r ; ms 2840, f. 49v-52v), a été édité dans notre ouvrage *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles* (Madrid, 1982, p. 324-43, 347-55).

Velasco écrivit une ample biographie de son dirigé : *Vida, virtudes y muerte del... Francisco de Yepes* (Valladolid, 1616, 1617 ; Barcelone, 1624). Elle est basée sur son expérience, sur diverses relations orales de Francisco recueillies par écrit (parce que lui-même ne savait pas écrire) et d'autres personnes qui l'avaient connu (cf. p. 384-85 de l'éd. de Barcelone). Elle est doublement intéressante. Elle est la source quasi unique pour connaître l'humble frère du saint et d'autre part elle offre le premier essai de la biographie de Jean de la Croix (livre II, ch. 1-6, et d'autres passages) ; l'importance documentaire des détails qu'on y trouve (surtout à propos de son enfance) est aujourd'hui admise par tous (cf. Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida de S. Juan de la Cruz*, Madrid, 1982, p. 7). Nous avons réédité ces 6 chapitres dans l'ouvrage consacré aux deux frères.

Par ailleurs, toute cette *Vida* est importante pour l'étude d'un point précis de la vie de Jean de la Croix : ses relations avec son frère Francisco ; elles furent intimes, comme le dit Velasco (Livre II, *Proemio*), non seulement par les liens du sang, mais aussi par une étroite communion d'idéal chrétien et spirituel, peut-être pas identique mais très semblable (cf. *Vida*, p. 82).

Madrid, Bibl. Nacional, ms 8568, p. 61-63 (extrait de la déposition de Velasco au procès ordinaire de Medina, 1614). – Rome, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II/20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro*, f. 50v. – Valladolid, Arch. Hist. Provincial, leg. 6881 : *Testamento de Juana Escobar* (10 juin 1626).

C. de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 194 (sous le nom de Josephus Velasquez). – N. Antonio,

Bibl. hispana nova, t. 1, p. 823. – M. Alcocer Martínez, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid. 1481-1800*, Valladolid, 1926, p. 253. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 26, Barcelone, 1975, p. 24.

Eulogio de la Virgen del Carmen (Pacho), *El Cántico espiritual. Trayectoria histórica del texto*, Rome, 1967, p. 55 ; *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, 1969, p. 44-55, 338-39. – P.M. Garrido, *Influjo de S. Juan... entre sus hermanos, los carmelitas españoles*, dans *Carmelus*, t. 25, 1978, p. 126-27, 130-34 ; *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid, 1982, p. 188-89, 192-97 ; *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes. En torno a la biografía de los dos hermanos*, Salamanque, 1989.

Pablo M. Garrido.

VELATI (Jean-Baptiste), jésuite, 1528-1602. – Né à Crevacuore (Verceil, Piémont) en 1528, Giovanni Battista Velati fut reçu dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Rome par Ignace de Loyola lui-même en 1547. Durant la plus grande partie de sa vie, il fut professeur de lettres dans divers collèges, tout en prêchant avec un certain succès, semble-t-il. Il fut 14 années durant recteur de collège. Il mourut à Milan le 26 février 1602.

On a dit qu'il avait été reçu dans l'Ordre comme coadjuteur temporel ; cependant saint Ignace l'ayant un jour entendu déclamer la « formule des tons » (exercice préparatoire à la prédication), il décida de l'appliquer aux études et donc de l'orienter vers le sacerdoce (cf. AS, 31 juillet, t. 7, Anvers, 1731, n. 851, p. 572).

Velati n'a publié qu'un seul ouvrage : *Introduttione alla vita spirituale e perfettione cristiana per ciascun stato in particolare... con la pratica spirituale comune a tutti* (Gênes, Bartoli, 1593, 568 p. in-12° ; éd. augmentée, Brescia, 1596 ; trad. franç. par I. Le Jau, Rouen, 1615 ; la « Pratique spirituelle commune à tous » est paginée à part).

I. Iparraguirre considère que cet ouvrage est important en tant qu'il anticipe l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales ; plus que d'une similitude de titre, il s'agit d'une ressemblance d'esprit et de conception de la vie chrétienne. Dans la première et plus vaste partie de l'œuvre, Velati présente successivement les principaux états de vie et leurs devoirs, leurs dangers, leur grandeur, etc., à l'aide de la Bible, des Pères et des exemples de l'hagiographie (avec trop peu d'esprit critique, mais beaucoup de saveur) : les personnes mariées, les continents (en fait les prêtres séculiers), les veuves, les vierges et les religieux, qui sont le plus largement traités.

La seconde partie propose à tous les « pratiques » essentielles de la vie chrétienne : la confession (avec un examen de conscience), la communion (qu'il souhaite fréquente), la messe (quotidienne, si possible), la manière d'écouter avec fruit la parole de Dieu dans les prédications ; suivent des pratiques contre les péchés capitaux. La pratique de la mortification s'ouvre par un chapitre sur la perfection de la vie chrétienne ou « évangélique » qui met l'accent, non sur les pratiques, mais sur l'amour de Dieu et la mortification de soi-même (volonté propre, jugement propre, en vue de la pureté du cœur qui permet l'union à Dieu). Puis viennent des conseils sur la manière de prier vocalement, de faire oraison (l'auteur s'inspire ici d'Ignace de Loyola). L'ouvrage s'achève avec trois séries de sept méditations pour chaque jour de la semaine ; la première s'inspire de la première semaine des *Exercices spirituels* de saint Ignace ; la deuxième fait contempler le Christ et la troisième les perfections de Dieu.

Les *Litterae quadrimestres* (coll. MHSI) font parfois mention de G.B. Velati (souvent sous le nom de Joannes Baptista de Jesu) et reproduisent trois lettres de lui (t. 1, Madrid, 1894, p. 410-17 ; t. 2, 1895, p. 189-94, 340-43). Juan Polanco évoque la prédication fructueuse de Velati (*Chronicon*, coll. MHSI, t. 2, p. 187-89, 442, 445-46, 448, 496 ; t. 3, p. 25, 29-31 ; t. 4, p. 53 ; t. 6, p. 200, 217-19).

Sommervogel, t. 8, col. 548. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 263-64. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne... (1556-1615)*, Rome, 1961, p. 56, n. 334.

Giuseppe Mellinato.

VELÁZQUEZ (Diego), carme, 16e siècle. – On sait très peu de choses de Diego Velázquez. Les bibliographes du 18e siècle le disent né à Medina del Campo, on ignore sur quelle base. Il fit profession dans l'Ordre du Carmel au couvent d'Avila le 29 avril 1552 (Madrid, Archivo Hist. Nac., Clero, libro 479 : *Libro de profesiones del Carmen de Avila*, f. 5r). Étant donné qu'en 1580, lorsqu'il édite son ouvrage, il ne se considère pas âgé, on peut penser qu'il était assez jeune lorsqu'il fit profession et qu'il a dû naître vers 1535.

On ignore tout de sa formation intellectuelle et spirituelle, qui cependant a été bonne, à en juger par son ouvrage. Elle bénéficia du mouvement réformateur commencé par le général de l'Ordre Nicolas Audet (1524-1564) et qui donnait ses fruits alors dans la province de Castille. Il ne semble pas que Velázquez ait eu des grades universitaires. La prédication fut son activité principale tout au long de sa vie religieuse. Une patente du général de l'Ordre J.B. Caffardi, du 28 juillet 1586, lui donne la permission de passer aux Indes (ce qu'il ne semble pas avoir réalisé) et d'aider sa sœur et ses neveux dans le besoin en prélevant la moitié des honoraires reçus lors de ses prédications ; l'autre moitié devait être donnée au couvent de Medina del Campo, où Velázquez vécut souvent (Rome, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. I/6 : *Reg. Caffardi*, f. 60r). On ignore la date de sa mort.

Velázquez n'a fait éditer qu'un seul ouvrage : *Regina Coeli* (Medina del Campo, 1580 ; Tolède, 1583), rédigé en castillan et divisé en deux parties, est l'un des meilleurs livres marials sortis de la plume d'un Carme à cette époque. Fruit probablement de sa prédication, c'est un exposé simple et savant à la fois des principaux mystères de la vie de Marie célébrés par la liturgie, à l'aide d'une interprétation allégorique de la Bible et des héritages de la Tradition. L'ouvrage, oublié de nos jours, mériterait d'être connu ; il fait de la royauté de Marie le prisme à travers lequel sont exposés toutes les excellences et tous les privilèges de la Mère de Dieu. Velázquez invite à une vraie dévotion mariale, dont il expose bien les fondements théologiques et dont les expressions majeures sont à son avis l'invocation et l'imitation. L'auteur donne à travers son ouvrage un enseignement sur la vie chrétienne qui aborde les divers thèmes moraux et qui en font une œuvre typiquement ascétique.

Velázquez aurait encore écrit *De la vida y excelencias de Nuestro Señor Jesucristo* et *Del menosprecio de la muerte* ; ces ouvrages n'ont pas été publiés.

Rome, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II/20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro*, f. 54v.

C. de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 396. – N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 1, p. 321. – C. Pérez Pastor, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895, p. 229-30. – Ismael de Santa Teresita (Bengoechea), *La realeza de María en los autores carmelitas de los siglos XVI y XVII*, dans *Estudios Marianos*, t. 15, 1956, p. 152-57. – L. Herranz, *La realeza de María en la literatura de España*, *ibid.*, p. 222.

P. M. Garrido, introd. à Jaime Montañés, *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, Madrid, 1976, p. 40-41 ; *El hogar espiritual de Santa Teresa*, Rome, 1983, p. 103-04, 119 ; *Doctrina y piedad mariana en la obra de D. Velázquez*, dans *De cultu mariano saeculo XVI*, Acta congressus mariologici-mariani internat. Caesaraugustae anno 1979 celebrati, t. 5, Rome, 1984, p. 67-94.

Pablo M. Garrido.

VELITCHKOVSKI (Païssy), staretz, 1722-1794. Voir Païssy Velitchkovski, DS, t. 12, col. 40 ; t. 10, col. 1598-99.

VENANCE FORTUNAT, évêque, † v. 600. Voir Fortunat, DS, t. 5, col. 725-27.

VÉNARD (Théophane ; saint), Missions Étrangères, 1829-1861. Voir Théophane Vénard, DS, t. 15, col. 522-24.

VENEGAS (Basile, Alexis), laïque, † 1562. – Venegas est né à Tolède ; il l'affirme lui-même comme témoin dans un procès à Beteta en 1538, sans préciser la date de sa naissance, qu'on peut fixer vers 1499-1500. Son prénom était Basilio, mais il utilisa davantage celui d'Alejo. Il appartenait à une famille noble ruinée ; toute sa vie il sera pauvre, en dépit de son travail d'enseignant. Il était le fils d'Inés del Busto ; nous ignorons le nom de son père. Il se maria avec Marina Quijada, de famille humble et qui ne savait pas même signer son nom. Il eut d'elle douze enfants ; l'un d'eux est peut-être le jésuite Miguel de Venegas qui enseigna à Lisbonne autour de 1556.

Venegas avait étudié à l'école cathédrale et à l'université de Tolède ; il fut disciple de l'humaniste Alonso Cedillo. Après ses études couronnées par un doctorat, on le trouve en 1544 professeur à l'école de grammaire de la ville, mais on ignore combien d'années durèrent ce séjour et cet enseignement. Venegas voua sa vie à l'enseignement, en particulier à l'université de Tolède où il fut l'auxiliaire de son maître Cedillo, qui fait son éloge. Le cardinal Alonso Manrique de Lara le nomma censeur des livres. On peut aussi conclure de divers documents que Venegas vécut un temps indéterminé (mais avant 1537) dans la maison et au service de Diego Hurtado de Mendoza, comte de Mélito ; c'est pour consoler sa veuve qu'il rédigera son principal ouvrage, l'*Agonía del tránsito de la muerte.*

Venegas prit le parti des Jésuites lorsqu'ils furent attaqués par M. Cano. Il maintint d'étroites et cordiales relations avec le groupe des humanistes formé par Alvar Gómez, Luis Cadenas, les frères Juan et Francisco Vergara, qui donnèrent des appréciations louangeuses et admiratives de son *Agonía*. Sa mort se situe entre le 1er et le 8 août 1562 ; le 1er il signe son testament, le 8 on procède à l'inventaire de ses quelques biens.

La vie de Venegas n'a pas fait l'objet d'une biographie. Ce qu'on connaît de lui provient des éditions de ses livres, des bibliophiles (ainsi A. de Capmany y Montpalau, *Teatro crítico de la elocuencia española*, t. 2, Madrid, 1786, p. 212-17 ; B.J. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española...*, t. 4, Madrid, 1889). Dans le prologue de son édition de l'*Agonía* (coll. NBAE = Nueva Biblioteca de Autores españoles 16, Madrid, 1911, p. XX-XXVI), Miguel Mir esquisse sa biographie. Enfin J.M. Cabezali (dans *Revista bibliográfica y documental*, t. 3, 1949, p. 291-301) publie cinq documents importants (testament, codicile, inventaire des biens, etc.).

Venegas a laissé une œuvre de qualité en deux genres assez différents, la philologie et la spiritualité. Trois ouvrages sont assez étendus ; pour le reste voir *Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas en España* (t. 3, Salamanque, 1971, p. 596-98).

1) *Tractado de Orthographia y accētos en las tres lenguas principales... Es materia de si provechosa para toda qualidad de personas q̄ en letras entiendē...* (Tolède, 1531).

2) *Agonía del tránsito de la muerte con los auisos y consuelos q̄ cerca della son provechosos...* « dirigida a Ana d' la Cerda cōdessa de Melito... » (Tolède, 1537) ; à la fin, figure un appendice intitulé *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros...* qui se présentent dans l'*Agonía.*

Autres éd. : 1540, 1543 ; Saragosse, 1544 ; Tolède, 1547, 1553 ; Alcala de Henares, 1565, 1568, 1570, 1574 ; Barcelone, 1682 ; éd. M. Mir, dans *Escritores místicos españoles*, t. 1, coll. NBAE 16, cité *supra*, p. 105-258, avec la *Breve declaración*, p. 259-318.

3) *Primera parte de las diferencias de libros q̄ hay en el uniuerso...* dédié à Juan Bernal Díaz de Luco (Tolède, 1540, 1546 ; Madrid, 1569 ; Salamanque, 1572 ; Valladolid, 1583). Cet ouvrage (240 f.) est assez révélateur des préoccupations de son auteur : comment concilier la prédestination et le libre arbitre, la philosophie du monde visible, le rôle de la raison, l'autorité de l'Écriture ; la seconde partie ne parut pas.

Venegas a laissé une déclaration au procès de l'archevêque Carranza (J.I. Tellechea, *Fr. Bartolomé Carranza. Documentos históricos*, t. 1, Madrid, 1962, p. 174-75), quelques lettres d'éloges adressées à des auteurs qui les ont publiées en tête de leur ouvrage (cf. *Repertorio*). Après sa mort, le hiéronymite Rodrigo de Yepes « mit en ordre et corrigea » un texte laissé par Venegas : *Tractado y plática de la ciudad de Toledo a sus vecinos afligidos, en que se muestra cómo los males de pena que padecemos son por nuestros pecados* (Madrid, 1583).

Auteur à la belle langue classique, Venegas a sa place dans l'histoire de la spiritualité pour son *Agonía del tránsito de la muerte*. L'ouvrage s'insère dans la longue lignée de l'*ars moriendi bene*, mais à plus d'un titre il rompt avec elle, surtout si on s'arrête aux excès macabres qui marquèrent le genre au 15e siècle. Venegas a certainement connu l'une ou l'autre des deux traductions castillanes de la *Praeparatio ad mortem* d'Érasme qui paraissent peu avant qu'il publie son ouvrage (*Preparación y Aparejo para bien morir*, trad. par Bernardo Pérez, Valence, 1535 ; autre trad. avec autre titre, Burgos, 1536). M. Bataillon a relevé les indices de la dépendance de Venegas par rapport au livret du grand humaniste. Mais il lui est redevable d'une manière plus large ; Venegas est certainement inspiré par l'humanisme chrétien d'Érasme, son christianisme intérieur, l'importance

donnée à l'imitation de la vie du Christ, y compris de sa passion (cf. 6e partie, ch. 10-11). Nous renvoyons aux pages de M. Bataillon qui, après avoir exposé la dépendance de Venegas par rapport à Érasme, relève quelques caractéristiques de sa vision spirituelle (*Érasme et l'Espagne,* Paris, 1937, p. 606-13 et table, à « Vanegas »). Par ailleurs, en plus d'un endroit, notre auteur fait montre de ses connaissances et de sa prudence en matière doctrinale.

Le mot *agonia* est à traduire non pas au sens de moment qui précède la mort, mais à celui de combat (comme on parle de l'agonie du Christ à Gethsémani).

L'ouvrage est présenté dans un prologue ; il comporte six points ou plutôt six parties : 1) comment la vie chrétienne acceptée avec patience est un long martyre qui s'achève dans l'acceptation de la mort ; – 2) comment préparer une telle acceptation ; – 3) les luttes spirituelles entre l'« agonique » et le démon, et comment aider le premier pour surmonter les illusions du second ; – 4) où vont les âmes sorties du corps ? que comprennent-elles, que disent-elles ? – 5) comment les vivants peuvent aider les âmes des fidèles défunts ; – 6) quelles consolations peuvent attendre les vivants après la mort de ceux qu'ils ont aimés ?

Malgré ou à cause de ses nombreuses éditions, l'*Agonia del tránsito* n'a pas fait école ; la valeur de l'ouvrage a peut-être découragé les imitateurs éventuels. D'autre part, en dépit d'influences italianisantes (cf. DS, t. 4, col. 1149), il garde une qualité hispanique indéniable.

A côté des ouvrages cités plus haut, voir : C. Pérez Pastor, *Bibliografia madrileña,* Madrid, 1887 ; – E. Varela Hervias, *Sobre Alejo Venegas,* dans *Correo erudito,* t. 1, 1940, p. 83 ; – E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna,* Rome, 1984, p. 89-90 ; – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano,* 2e éd., t. 25, p. 230-33 ; – et la bibl. secondaire donnée par le *Repertorio.*

Alberto Pacho.

VENERIO (Venier ; Jean Fortunat), barnabite, 1694-1763. – Né à Udine, Giovanni Fortunato Venerio fut baptisé le 17 février 1694. Il fréquenta les écoles des Barnabites (1704-1710), puis entra dans leur famille religieuse. Il fit son noviciat à Zagarolo (Rome) et émit ses vœux le 8 septembre 1711. Après avoir étudié la philosophie à Milan et la théologie à Pavie, il fut ordonné prêtre en 1717.

Il commença par enseigner la philosophie à Milan (1717-23), puis à l'université de Pavie (1724-31), où il fut aussi supérieur de la maison des Barnabites. Ses premiers ouvrages furent des *Selectiores philosophorum quaestiones* (Milan, 1728) et *In libros Aristotelis selectiores quaestiones* (1730), tous deux dédiés à l'empereur Charles VI.

Désirant se consacrer à la théologie, Venerio renonça en 1731 à sa chaire universitaire et gagna Rome où il enseigna cette science à ses jeunes confrères. Il fréquenta les académies romaines et rédigea un *Corpus theologicum* (8 vol., 1736-41). De 1748 à 1752, Venerio fit partie de l'ambassade de Venise auprès du Grand Turc en qualité de théologien de l'ambassadeur. A son retour il fut nommé supérieur de la maison d'Udine (1752-55), puis de celle de San Carlo ai Catinari, à Rome, où il reprit ses études. En faveur en cour de Rome, il fut examinateur des évêques, examinateur synodal et « pro beneficiis ad Romanam Curiam concurrentium ». Benoît XIV le prit pour confesseur et fut par lui assisté à son lit de mort (Venerio en a laissé un récit édité par O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Settecento,* Rome, 1925, p. 521-25). Notre barnabite participa à de nombreux chapitres de son Ordre et fut visiteur général dans les années 1743-49 et 1758-61. Il passa les dernières années de sa vie en s'occupant de la publication de ses leçons sur l'Écriture (1756-61) et de sa *Filosofia morale* (Rome, 1762). Il mourut à Rome le 26 avril 1763.

Ces données biographiques, prises des documents d'archives des Barnabites, corrigent les erreurs des précédents biographes, Boffito y compris.

Venerio a une place ici par une seule œuvre : ses *Spiegazioni* sur la Genèse, l'Exode, Josué, les 4 livres des Rois (t. 1-4, Venise, 1756 ; t. 5-12, Rome, 1757-71) ; ces ouvrages sont destinés à qui « s'esercita giornalmente in qualche lezione spirituale » ; ils sont la mise en forme méditative (plus de 600 unités) des instructions bibliques que Venerio avait données à San Carlo de Rome dans les années 1743-48. Il ne commente pas tout le texte, mais choisit les passages susceptibles de réflexions spirituelles en vue d'applications morales.

Le schéma des leçons est généralement le suivant : 1) le texte biblique avec une brève exégèse et l'explication des termes (recours à l'hébreu, aux versions anciennes et aux textes rabbiniques) ; 2) explications selon le sens littéral données dans le passé et choix d'opinions critiques ; 3) explications du sens spirituel provenant des auteurs antérieurs, dont Venerio recueille le meilleur dans une méditation brève mais dense ; 4) enfin des applications pratiques, du genre de l'examen de conscience ou de la « prise de conscience », orientant vers la mise en évidence d'une vérité plutôt que d'actions précises.

Cet immense ouvrage recueille les leçons de l'histoire spirituelle de l'humanité et la pédagogie divine mise en œuvre pour éduquer le peuple. Les exposés de Venerio sont généralement convaincants et ses orientations spirituelles très valables restent actuelles. Mais on y trouve aussi d'innombrables aperçus sur des questions comme l'héritage des couples nobles stériles, la dissipation des biens ecclésiastiques, l'astrologie, l'injustice de certains privilèges, etc. On peut dire que nous sommes devant un ensemble théologique et moral tiré de l'Ancien Testament ; bien qu'il n'y trouve pas un développement selon un plan logique, le lecteur s'accoutume à penser selon la Bible, à raisonner son existence à la lumière de la Bible. La culture biblique, patristique et philologique de Venerio est profonde ; ses *Spiegazioni* sont une mine de suggestions spirituelles présentées avec clarté doctrinale et vivacité d'écriture, avec bon goût et sans exagération dévotionnelle ou déviation vers le merveilleux.

G. Colombo, *Profili biografici di insigni Barnabiti,* 2e série, Lodi, 1871, p. 173-74. – L. Levati et G. Calzia, *Menologio dei Barnabiti,* t. 5, Gênes, 1934, p. 280-81. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti,* t. 4, Florence, 1937, p. 130-35.

Giuseppe M. Cagni.

VENTURA (de Raulica ; Joachim), théatin, 1792-1861. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité.*

1. **Vie.** – De la famille des barons de Raulica, Gioacchino Ventura naît à Palerme le 8 décembre 1792. Élève du grand collège des Jésuites de sa ville natale, il entre dans la Compagnie de Jésus le

19 janvier 1808 et fait ses premiers vœux après ses deux années de noviciat. Il est destiné à l'enseignement et commence aussi à assurer la catéchèse des adultes dans l'église du collège avec succès.

Devenu préfet des études, il s'occupe aussi beaucoup de la vie religieuse des élèves. On a conservé les prières et pratiques pieuses qu'il leur propose ; elles sont de sa main ou proviennent d'un livre de prières en usage à Saint-Sulpice (cf. Fr. Andreu, *P.G.V. e i Gesuiti*, AHSI, t. 23, 1954, p. 195-233). Lorsque la province jésuite de Sicile est rétablie après la domination française, cette province traverse une crise due en partie aux mesures adoptées par le nouveau provincial, le P. Vulliet, venant de Rome mais d'origine française. Ventura, qui assure alors les classes d'humanité et de rhétorique, quitte la Compagnie le 31 août 1817 et le jour même entre chez les Théatins de la communauté de San Giuseppe de Palerme. Le 31 mai 1818, il émet la profession solennelle et, ayant déjà fait ses études théologiques, il est ordonné prêtre la même année.

Pour son compte, Ventura ne reniera jamais la formation humaine et spirituelle reçue des Jésuites pendant la dizaine d'années qu'il vécut avec eux. En les quittant, il choisit les Théatins en espérant trouver dans leur style de vie un milieu plus propice aux études et à la prière.

Au début de 1819, Ventura est transféré à Naples ; la Restauration qui s'y exerce selon les principes de la Sainte Alliance lui ouvre carrière dans les mondes religieux et civil. Il est nommé membre du comité de l'Instruction publique ; il défend les instituts religieux (*Considerazioni sopra de' Regolari*, 1820) ; il assure la publication, de juin 1821 à octobre 1822, de son *Enciclopedia ecclesiastica*, périodique sur la religion et la morale abordant les problèmes de l'heure.

En politique Ventura défend l'autorité et la monarchie ; en philosophie il suit les Traditionalistes français : L. de Bonald, J. de Maistre, dont il traduit des ouvrages en 1823, et surtout F. de Lamennais qu'il rencontre à Naples en 1824 et dont il estime au plus haut point l'*Essai sur l'indifférence*.

En matière religieuse, il restera toujours ferme dans ses convictions selon ce qu'il écrit : « Mon parti est l'Église, ma société est mon Ordre, mon opinion est l'Évangile » (*Commentario*, cité à la bibliogr., II, p. 22 ; cf. *Regnum Dei*, cité RD, t. 17, 1961, p. 34).

Au chapitre général de mai 1824, Ventura est élu procureur général des Théatins ; il va donc résider à Rome qu'il ne quitte plus jusqu'en 1849. Son autorité dans l'Ordre est grande, si bien qu'il est élu en février 1830 préposé général pour trois ans selon les Constitutions théatines. Il exprime ses projets de gouvernement dans une *Lettera circolare* en 45 articles qui explicitent le renouvellement de la vie religieuse dans l'Ordre ; il fait aussi imprimer une traduction italienne des *Constitutions* pour les aspirants et les frères laïcs.

Ventura est un moment impliqué dans la crise de *L'Avenir* ; après la condamnation de ce journal et l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832), il peut reprendre ses activités littéraires et oratoires. Il assure avec succès le carême à la basilique Saint-Pierre à quatre reprises de 1841 à 1847 ; sa prédication s'appuie toujours sur les évangiles, – ce qu'il continuera à Paris. En 1837 il collabore avec saint Vincent Pallotti dans l'institution des « Ottavarii dell'Epifania », célébrations de la Parole dans un cadre liturgique visant à développer le sens missionnaire et œcuménique. Pour ces célébrations, il compose les trois volumes des *Bellezze della fede ovvero la felicità di credere in Gesù Cristo e appartenere alla vera Chiesa* (1839-42). En 1841, il édite son chef-d'œuvre : *La Madre di Dio Madre degli uonimi*, qui selon J.-B. Terrien inaugure la littérature moderne sur la maternité spirituelle de Marie.

En 1846 Pie IX est élu pape, élection saluée avec enthousiasme par Ventura qui approuve les réformes du nouveau pontife dans ses états. A la suite d'une révision de ses idées politiques, il incline vers une démocratisation des États ; il pense, avec A. Rosmini et d'autres, à une fédération des États de l'Italie et même émet de sérieuses réserves sur l'opportunité de conserver un domaine temporel pour la Papauté. Son discours prononcé à l'occasion de la mort de Daniel O'Connell (juin 1847) développe le thème « Liberté et Religion » ; il prône une action prudente mais active du clergé dans le domaine politique, non comme un parti, mais pour éduquer et guider le peuple.

1848, « le printemps des nations », amène cependant Pie IX à se réfugier à Gaète, ce que n'approuve pas Ventura. Dans un discours prononcé à propos des victimes de Vienne en lutte contre l'absolutisme, il tente non seulement de concilier liberté et démocratie avec la Papauté, mais encore émet l'hypothèse d'un régime démocratique dans le gouvernement de l'Église (27 novembre 1848). Le texte édité immédiatement est mis à l'Index le 6 juin 1849 avec des ouvrages de Rosmini et de Gioberti. La soumission de Ventura sera exemplaire.

En juillet 1849 Ventura quitte Rome pour la France pour un exil volontaire. A Marseille il est accueilli par E. d'Alzon, fondateur des Assomptionnistes, et publie une note dans divers journaux pour certifier sa fidélité à l'Église et au Pape. Cette déclaration le réconcilia avec Pie IX (S. Vailhé, *Vie du P. E. d'Alzon*, t. 1, Paris, 1926, p. 448, 514). Ensuite Ventura gagna Montpellier, dont l'évêque C.-Th. Thibault lui offrit diverses occasions de prêcher. En février 1851 l'exilé gagna Paris dont l'évêque M.-D. Sibour était un de ses amis et admirateurs.

Ventura passa dix ans en France dans un travail apostolique intense. Rapidement le public cultivé de la capitale apprécia son art oratoire simple et ardent. En 1851 il prêche le carême aux hommes à l'église de l'Assomption sur les rapports entre la foi et la raison ; l'année suivante, à La Madeleine, il parle des mystères et des principaux dogmes chrétiens. De ces deux carêmes, il tire les 3 volumes de *La raison philosophique et la raison catholique* (1851-60). Invité par Martin de Noirlieu, il prêche à Saint-Louis d'Antin sur *Les femmes de l'Évangile* (2 vol., 1854). En 1857 il donne le carême à la chapelle des Tuileries sur *Le pouvoir politique chrétien* (1858). Parallèlement il fait imprimer de nombreux ouvrages de philosophie et de politique, il collabore à diverses revues (cf. R. Darricau, *Présence théatine en France*, cité *infra*, p. 54-58). Sa dernière œuvre importante est un traité marial : *Les délices de la piété* (1858).

Bien qu'exclaustré, avec l'accord du Saint-Siège et de son Ordre, Ventura resta fidèle à l'esprit de la vie théatine, observant la règle, y compris dans le domaine de la pauvreté. Usé par la maladie, il se retira à Versailles en juillet 1861. Ayant reçu les derniers sacrements de l'évêque, J.-P. Mabile, il mourut le 2 août 1861 (cf. Chanoine Mabile, *Mgr Mabile*,

évêque de Versailles, t. 2, Paris, 1926, p. 86). Son corps fut ramené à Rome et déposé dans l'église Sant'Andrea della Valle, des Théatins.

2. **Œuvres.** – Ventura a beaucoup publié et a touché au droit canon, à la philosophie, à la patristique, à la théologie, à la politique au sens large du mot (par ex. *Essai sur le pouvoir public, ou exposition des lois naturelles de l'ordre social,* Paris, 1859), et laissé de nombreuses œuvres oratoires. Sa correspondance, qui semble importante pour l'histoire du catholicisme européen au 19e siècle, n'a pas été rassemblée (nombreuses lettres dans *Correspondance de Lamennais,* éd. Le Guillou). Nous nous contentons ici de citer les principaux ouvrages de type religieux et les éditions des œuvres complètes. Pour plus de détails on se reportera à la bibliographie des *Opere e scritti del P. Ventura* dressée par F. De Lucia (RD, t. 20, 1964, p. 148-84).

Opere, éd. G. De Stefano, 11 vol., Naples, 1856-63. – *Opere complete,* 31 vol., Milan-Venise, 1852-64. – *Opere postume* (trad. ital. par G. Teglio), 2 vol., Gênes-Milan, 1864. – *Opere postume ed inedite,* 3 vol., Venise, 1863.

L'Epifania del Signore... mistero della vocazione de' gentili alla fede... otto letture (Rome, 1837 ; trad. fr., Paris, 1841, et angl., Nagercoil, Inde, 1957). – *Le Bellezze della fede...* (3 vol., Rome, 1839-42 ; etc. Trad. fr., Paris, 1841, 1855, 1882). – *Il modello delle vedove, ovvero biografia di Virginia Bruni* († 1840) (Rome, 1840, 1845, etc. Trad. fr. Paris, 1851).

La Madre di Dio, Madre degli uomini... mistero della SS. Vergine a pie' della Croce (2 vol., Rome, 1841 ; etc. Trad. fr., Paris, 1842 ; Lyon, 1845 ; Bruxelles, 1848 ; etc.). – *La scuola dei miracoli... quaresima del 1843...* (Rome, 3 vol., 1843-44 ; etc. Trad. fr., Paris, 1857). – *Il tesoro nascoto... omelie sopra i misteri, le dottrine e gli esempi... del Signor nostro...* (2 vol., Rome, 1847 ; etc. Trad. fr., Paris, 1848, 1855, 1882, et espagn., Paris, 1953).

La raison philosophique et la raison catholique (4 vol., Paris, 1851-1864 ; trad. ital., Milan-Gênes, 1853-67). – *Les femmes de l'Évangile* (Paris, 1854, 1856 ; trad. ital., Milan-Gênes, 1854 ; Naples, 1856, 1875 ; trad. allem. Schaffhausen, 1859). – *La femme catholique* (2 vol., Paris, 1855 ; 3e éd. augm., 1865 ; trad. ital., Rome, 1855-56 ; Turin-Gênes, 1855, etc.). – *Les délices de la piété...* (Paris, 1859, 1860 ; trad. ital., Rome, 1861 ; Prato, 1866). – *Orazioni panegiriche edite ed inedite* (3 vol., Palerme, 1883-85) : 35 sermons et panégyriques.

3. **Spiritualité.** – 1° Les sources. – 1) *La Parole de Dieu.* – Ventura, du point de vue spirituel, le seul qui nous intéresse ici, est avant tout un ministre de la Parole, qu'il s'agisse de ses sources où prédomine l'Écriture Sainte, Parole de Dieu, ou de son mode d'expression, la prédication. Même si Ventura montre beaucoup de culture philosophique, théologique, patristique, etc., il s'alimente d'abord à la connaissance par le cœur de la Bible et la répand avec un zèle inlassable. Par rapport aux tendances dominantes de la prédication italienne au 19e siècle (laquelle s'inspirait souvent du modèle français), qui se centrait volontiers sur les questions morales et sociales, avec une nette teinte apologétique, le caractère très évangélique des homélies de Ventura tranche (cf. l'avant-propos de l'abbé Falcimagne à sa trad., *Homélies sur les Paraboles* de Ventura, Paris, 1865, p. xii, xv).

On discerne cependant une évidente différence de ton et de contenu entre les sermons donnés à Rome et ceux de Paris. Aux Romains, Ventura parle des paraboles, des miracles, de la passion de Jésus ; aux Parisiens il présente les exigences de l'Évangile dans le cadre des rapports entre la foi et la raison.

Ventura étudie la Bible dans le texte à l'aide des commentateurs et des exégètes. Le sens littéral est pour lui fondamental, mais il glisse aisément et habilement au sens tropologique ou moral, et au sens anagogique « relatif à la vie future ». De plus, tout texte des deux Testaments a aussi un sens spirituel ou allégorique ; dans l'Évangile, « tout est historiquement vrai, comme tout est mystérieusement prophétique » (cf. *Les femmes de l'Évangile,* t. 1, Paris, 1865, p. III-IV).

« Divine est la lumière qui vient de l'Écriture, parce qu'elle est la Parole de Dieu ; mais non moins divine la lumière qui vient de l'enseignement de l'Église... assistée de Dieu » (*Le Bellezze...,* t. 2, Rome, 1842, p. 89). C'est à la lumière de cet enseignement que le fidèle doit lire l'Écriture ; ainsi guidé, « plus il lit, plus il goûte ; ...plus il aime, ...plus il admire, ...plus il comprend » (p. 95). Ventura insiste aussi sur le strict rapport qui existe entre la personne du Christ et sa Parole : « Comme la personne de Dieu fait Homme n'est que la Divinité cachée sous le voile de l'humanité, de même son Évangile n'est que la Sagesse infinie cachée dans la simplicité de la lettre » (*Les femmes de l'Évangile,* éd. citée, p. II).

2) *Les Pères,* « après l'Écriture, forment le patrimoine de l'Église » (*La scuola,* préface). Ventura voit en eux la source la plus adaptée pour vivifier la culture positiviste de son temps.

Il avait projeté une « Bibliotheca parva » dans laquelle il aurait édité les principaux textes patristiques ; seul parut un volume tiré de saint Jérôme (1839). On garde aussi, resté inédit aux Archives des Théatins, un *De operibus SS. Ecclesiae Patrum in literaria iuvenum institutione* (1843-44). Le projet de Ventura s'apparente à la *Bibliothèque des classiques chrétiens* lancée par J.-J. Gaume en 1835 (cf. A. Rastoul, cité *infra,* p. 42). Notons aussi que Ventura s'abonna aux publications des volumes successifs des deux Patrologies de Migne. L'utilisation qu'il fait des Pères dans ses œuvres apparaît dans les nombreuses notes de ses éditions. Il lui semble beaucoup plus utile de faire connaître « les magnifiques et profondes pensées des Pères que de combattre Rousseau et Voltaire » (*Le Bellezze,* t. 1, 1840, p. 7).

3) *Le thomisme* est certainement la source principale de la théologie pour Ventura ; ainsi son enseignement sur la Trinité provient de la doctrine thomiste, de même pour l'incarnation du Verbe et l'union des deux natures en lui, pour le désir fondamental en l'homme de connaître et posséder Dieu, ou pour la convenance de la « ré-union » de l'âme à son corps dans la résurrection finale (cf. *La scuola,* t. 3, p. 385). Vers la fin de sa vie, Ventura a publié *La philosophie chrétienne* (1861) qui tente de restaurer sur une base scolastico-thomiste une harmonie entre la culture et la religion, la science et la foi.

2° La religion et la foi sont à la base de la pensée philosophique et religieuse de Ventura, qui a trouvé dans le Traditionalisme français une première analyse de l'histoire du Salut. Étant donné l'incapacité où se trouve l'homme de se donner la vraie religion et de juger sainement des autres religions, Dieu l'enseigne dès les origines. Cet enseignement divin ne concerne pas seulement les devoirs de l'homme envers Dieu et ses semblables, mais encore les connaissances métaphysiques, morales et religieuses convenant à sa nature raisonnable. La première dépositaire de ces

révélations fut la Synagogue, à laquelle succède après l'Incarnation l'Église catholique. Pour Ventura c'est elle qui détient la clé de l'unité des peuples, c'est elle qui les appelle à cette unité.

L'Église est donc la maîtresse de la « réforme intégrale » de l'homme, des sociétés, des religions. Quant à l'homme individuel, sa réforme concerne son esprit, son cœur, sa manière de vivre, et il est nécessaire qu'il en vienne à vouloir vraiment être éclairé dans sa foi par la grâce (*Le Bellezze,* t. 1, p. 66). A quoi répondent les sacrements, surtout l'eucharistie, et les vérités du Credo (t. 1, p. VIII, 241, 248).

Fondé et éclairé par la foi, le chrétien doit professer et vivre selon ses exigences et ses appels. La vraie religion engendre la vraie piété (cf. *Les femmes de l'Évangile,* t. 1, p. 58-123 : « La femme malade ou la piété ») : « La vraie piété n'est que la floraison de la foi, le parfum de l'espérance, le rayonnement de la charité. C'est... l'accomplissement des devoirs dans toute sa plénitude, la vertu dans toute sa personne... Renoncer à la vraie piété, c'est cesser d'être chrétien » (p. 59-60). Plus que comme une vertu, Ventura voit la piété comme don de l'Esprit Saint : « La piété, c'est ce sentiment habituel par lequel nous rendons nos devoirs et notre culte à Dieu comme étant notre Père... La vertu de religion rend un culte à Dieu comme étant notre Créateur ». Elle entraîne à l'agir chrétien, à une conduite de fils de Dieu dans la vie concrète (cf. p. 110-11). On voit le lien qui existe entre la vraie foi, la vraie piété et la vraie vie chrétiennes. Aucune des trois n'est sans lutte nécessaire et, pour la soutenir, Ventura propose les moyens habituellement conseillés par la tradition de l'Église, les exercices de piété, l'eucharistie, la communion fréquente ; sur la fin de sa vie, il insistera sur la dévotion à Marie (*Les délices de la piété,* 1859).

3° Les mystères du Christ, en particulier l'Incarnation et la Rédemption par la passion et la mort sur la croix, polarisent l'annonce de la Parole de Dieu. A l'Incarnation, Ventura consacre *Le Bellezze della Fede* ; à la passion *Il Tesoro nascosto,* où il suit plutôt le récit johannique. A côté de ces deux carêmes, toutes les scènes évangéliques sont appelées à faire revivre aux oreilles des auditeurs et aux yeux des lecteurs la personne du Christ et les personnages de l'Évangile. Mais Ventura sait bien que « dans l'histoire du Christ sont aussi décrites les destinées de son Église et la condition de chaque vrai chrétien » (*La scuola,* préface).

Le Verbe s'incarnant est la perle précieuse qui se forme dans le sein de Marie, qui va le rendre visible aux yeux des hommes en le faisant naître. Elle a été enrichie de tout ce qu'une créature est capable de recevoir de Dieu, mais c'est qu'elle s'est totalement livrée à Dieu (*Les Paraboles,* t. 1, p. 133 ; t. 2, p. 149). Par l'Incarnation du Fils, le Père répond au désir inné dans l'humanité de connaître Dieu et de l'avoir avec elle ; elle révèle l'amour de Dieu pour l'homme, elle est promesse de pardon, elle offre « la confiance et la familiarité avec Dieu ».

L'art oratoire et la ferveur de Ventura se manifestent davantage quand il parle de la passion de Jésus, ce qui est très fréquent. Tout lui sert pour évoquer ce drame divin et humain, en particulier les divers personnages du récit de la passion, y compris la foule. La figure du Christ est au centre de ces évocations ; obéissant au Père, il accomplit le sacrifice qui sauve l'humanité. Ventura insiste sur la valeur sacrificielle du mystère pascal, depuis la cène jusqu'au « consummatum est ». Lui répondant, notre participation doit être actuelle, existentielle. « La passion n'est pas seulement un fait passé..., elle est un fait toujours présent... A chacun de nous le Christ a appliqué le fruit de sa passion, si totalement... que pour un seul de nous il aurait souffert et serait mort » (*Il Tesoro nascosto,* préface, p. XXXI).

L'Église, nouvelle Ève, naît du côté transpercé du Nouvel Adam ; ce mystère de l'Église est en particulier décrit à propos des paroles du Christ en croix adressées à Marie et à Jean.

Quand Ventura expose les mystères du Christ, il passe spontanément à la vie chrétienne et à ses devoirs pratiques (*La scuola,* préface). Ainsi fait-il aussi à propos des paraboles et des miracles : le trésor caché est le service de Dieu ; le refus des invités au festin est image de l'incrédulité ; les ouvriers de la vigne travaillent à l'œuvre du Salut ; le samaritain représente l'amour de Jésus pour l'humanité ; la vraie vigne est la communion avec le Christ ; l'unique nécessaire est l'union avec Dieu ; l'aveugle né évoque le miracle de la grâce de la foi ; etc. Facilement Ventura situe dans ces contextes les sacrements de baptême, de pénitence et d'eucharistie. Une bonne synthèse des mystères du Christ est donnée dans le discours sur le Sacré-Cœur, où Ventura montre que la vie entière du Sauveur est charité (*Orazioni panegiriche,* t. 1).

4° L'Église est la demeure de Dieu parmi les hommes. Elle est déjà offerte aux Juifs et aux Gentils dans le mystère de l'Épiphanie. Elle est le corps mystique du Christ et c'est en elle que le Christ demeure présent à l'humanité à travers les âges : le Père et le Fils ne sont vraiment connus qu'en elle ; c'est donc en elle qu'on trouvera « la vraie science du Salut éternel ». L'Église est « catholique » parce qu'elle enseigne « tout à tous » (*Le Bellezze,* t. 2, p. 59).

A propos du corps mystique, Ventura reste dépendant de la conception de Robert Bellarmin : l'Église société parfaite avec son institution hiérarchique voulue par le Christ. Dans ce cadre il écrit : « La liberté est l'unique condition que demande l'Église pour accomplir sa mission » (*ibid.,* t. 2, p. 515).

Toute une ecclésiologie peut être recueillie dans *La scuola dei miracoli.* Par exemple le 2e volume parle successivement de l'unité, l'infaillibilité et la sainteté de l'Église à propos de la barque de saint Pierre (p. 109 svv), de sa catholicité et apostolicité à propos de la pêche miraculeuse (p. 147 svv), de sa perpétuité à propos de la tempête apaisée (p. 189 svv), de son ministère à propos de la multiplication des pains (p. 255 svv), de sa prière (résurrection du fils de la veuve de Naïm), de son mariage avec le Christ (noces de Cana), etc. Mais Ventura passe aisément de ce qu'il dit de l'Église pour l'appliquer à chaque chrétien.

5° Marie Mère des hommes. – Ventura a abordé l'élection, la mission et la glorification de Marie à travers toute l'histoire du Salut, depuis sa prédestination éternelle jusqu'à sa présence active dans la vie de l'Église en passant par tous les mystères du Nouveau Testament (*Apocalypse* inclue). On se reportera surtout à *La Madre di Dio, Madre degli uomini* (1841), mais aussi aux *Femmes de l'Évangile* (1856, t. 2, homélie 5). Ventura y souligne, par exemple, combien Marie est associée au sacrifice de Jésus (« deux victimes sur le même autel, deux hosties du même sacrifice » ; « le sacrifice de Jésus-Christ,

c'est encore le sacrifice de Marie »). C'est pourquoi « tout vrai chrétien est et doit être l'enfant dévoué de Marie ». « Il n'y a pas de catholicisme véritable sans le culte affectueux de Marie, comme il n'y a pas de vrai culte de Marie hors du catholicisme ».

6° La prière est traitée à plusieurs reprises, mais en particulier dans les homélies sur la Cananéenne et sur Marthe et Marie (*Les femmes de l'Évangile*). Glanons quelques remarques de Ventura. La prière naît de la foi, grandit avec l'espérance et se dilate avec la charité, d'où elle fructifie en œuvres bonnes (t. 1, p. 52). Elle n'est pas seulement un acte intérieur, elle doit prendre tout l'homme, esprit, cœur, pour s'épanouir en vertus théologales. Alors elle est « à elle seule un sacrifice complet et parfait » (p. 53). Pour acquérir l'esprit de prière, outre la foi vive, il faut encore se détacher intérieurement du monde, en sauvegardant notre cœur et notre esprit des dissipations et des tentations répandues autour de nous ; ce qui signifie qu'il faut rechercher le recueillement intérieur. D'autre part, l'humilité devant Dieu est nécessaire à la vraie prière ; si la foi est le roc où elle s'enracine, l'humilité lui sert d'ailes avec la confiance. La persévérance aide beaucoup à l'approfondir (p. 42-43).

Le premier effet de la prière est la simple possibilité de vivre chrétiennement ; elle assure la persévérance finale et le Salut personnel. Car Dieu « ne peut les refuser à qui les demande dans la prière ». « L'homme perverti, s'il prie, se corrige et se sauve ; l'homme, même saint, s'il cesse de prier, s'affaiblit, tombe et se perd » (p. 46-49).

A propos de la prière contemplative, Ventura observe qu'elle est compatible avec la vie dans le monde. Il en voit la preuve dans les chrétiens pleins de zèle et de charité qu'on peut rencontrer dans la vie ordinaire : leur zèle et leur charité sont les fruits certains de leur contemplation.

Les Femmes de l'Évangile s'achèvent sur un appel pressant à la sainteté : supposant « la fuite du mal et la pratique du bien », elle est la vie en état de grâce. Elle est chose facile puisqu'elle se ramène au fond à « bien croire et opérer comme on croit ».

Ventura a abordé encore bien d'autres thèmes de la vie chrétienne, comme l'eucharistie, dont il souligne trois aspects principaux, la présence, le sacrifice et la communion, ou encore le mystère de la grâce. Il est attentif aux questions sociales de son époque (richesse et pauvreté), au rôle capital qu'assurent les femmes chrétiennes dans l'Église et dans la vie sociale, dans le couple en particulier, etc.

Concluons. Ventura a abordé l'ensemble de la vie chrétienne avec une grande culture et l'a exposé avec un art oratoire ample et coloré, plein d'images et de réflexions parfois un peu diffuses. On ne peut pas dire qu'il présente une spiritualité personnelle nettement articulée ; sa pensée s'efforce plutôt d'annoncer la Parole de Dieu telle qu'il la reçoit dans l'Église à travers les héritages des Pères et des théologiens. Il a exercé, par sa prédication et ses ouvrages, une influence certaine sur les milieux cultivés d'Italie et de France entre 1830 et 1860. Les rééditions de ses ouvrages, qui deviennent de plus en plus espacées après sa mort, semblent montrer que cette influence n'a guère débordé la fin du 19e siècle.

Bonne bibliographie par Fr. Andreu : *Opere e scritti sul Padre Ventura*, RD, t. 20, 1964, p. 185-210. Nous en retenons en particulier : *Commentario sulla Vita e le Opere del... G. Ventura*, ms anonyme, Archives des Théatins de Rome. – P. Cultrera, *Della vita e delle opere del G. V.*, Palerme, 1887. – A. Rastoul, *P. Ventura*, coll. Les grands hommes de l'Église au 19e s., Paris, 1906.

A. Cristofoli, *Il pensiero religioso di P. G.V.*, Milan, 1927 ; *Estratti delle sue opere*, Turin, 1930. – R. Rizzo, *Teocrazia e neo-cattolicismo nel Risorgimento : Genesi e sviluppi del pensiero politico del P. G.V.*, Palerme, 1938. – Fr. Andreu, *P. G.V. Saggio biografico*, RD, t. 17, 1961, p. 1-162. – J. Andrés-Gallego, *Ventura, Donoso, Balmes*, dans *Hispania Sacra*, t. 42, 1990, p. 493-502. – J. Martin Tejedor, *La presencia de Ventura... en el Catolicismo liberal español*, *ibid.*, p. 503-29.

Nombreux art. dans RD depuis ses débuts en 1945. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 2635-39. – EC, t. 12, 1954, col. 1238-40. – DS, t. 1, col. 411 ; t. 6, col. 38, 42, 47 ; t. 7, col. 2285 ; t. 13, col. 533, 926.

Francesco Andreu.

VENTURELLI (Prosper), prêtre, † 1646. – Venturelli est né à Amelia (l'ancienne Ameria), près de Narni, dans l'actuelle Ombrie méridionale, province de Terni, vers la fin du 16e siècle. Il mourut à Amelia en août 1646.

Écrits. – On trouve, dans la *Bibliotheca Umbriae...* de L. Jacobillo (Foligno, 1658, p. 232-33), la liste des principaux écrits en italien de Venturelli : *Meditationi e pii Discorsi sopra la Passione di N. Sign.*, Interamnae (= Terni), 1620. – *Divote, & affetuose Rime, e Dialogi per accender gli Animi de' fedeli alla frequenza de' Santissimi Sacramenti, & all'acquisto delle virtù*, Rome, 1623. – *Essercitio Quottidiano*, Terni, 1629. – *Sontuose Nozze, e felice convito, che fa l'Anima Christiana con lo Sposo celeste, per mezo del santissimo Sacramento*, Rome, 1630 et 1640 ; livre second des *Sontuose Nozze*, Rome, 1643. – *Essercitii spirituali de' principali Misterii della Passione di N.S. e Sacri Colloqui per tutti i giorni della settimana*, Terni, 1645 ; Rome, 1647 (avec le l. III des *Sontuose Nozze*). – *Essercitio sopra le principali feste della Madonna in tutti i giorni della Settimana*, Rome, 1648.

D'autres ouvrages sont demeurés manuscrits chez son neveu Sebastianus Venturelli, prêtre de l'Oratoire de Rome : *Libro secondo delle Meditationi, e divoti Discorsi sopra la Passione di N.S. – Vita della Madre Suor Cherubina Venturelli d'Amelia, monaca in s. Caterina di detta Città. Zitella, combattuta per monacarsi*, Florence, 1646.

De tous ces écrits le plus important reste les *Sontuose Nozze, e felice Convito che fa lo Sposo Celeste con l'Anima del Christiano per mezzo del Santissimo Sacramento* ; outre les éditions romaines citées plus haut, on en connaît trois autres (Gênes, 1655, 336 p. ; Bologne, 1670 et Venise, 1676). L'édition gênoise reçut l'*imprimatur* du chancelier de l'Inquisition Lorenzo Oliviero et du vicaire général du Saint-Office de Gênes. Les *Sontuose Nozze* sont composées sous forme de colloques que les « anime belle » font avant et après la communion, afin de donner la place au « pur amour ». Les 14 colloques avant la communion forment la première partie ; les 13 après la communion, la deuxième partie.

L'œuvre expose une attitude spirituelle plus qu'un itinéraire spirituel de l'âme vers Dieu. Chaque colloque de l'âme avec Dieu se développe à partir d'un passage de l'Écriture : « Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi », pour le premier ; pour le second :

« Nisi Dominus aedificaverit domum » ; et le troisième : « Venite ad me omnes qui laboratis », etc.

Venturelli met en évidence la magnificence et la sainteté de la nourriture eucharistique, et parallèlement montre combien l'âme devrait posséder la sainteté des anges pour en être digne. Les colloques se développent comme des ondes de ferveur sincère et personnelle où alternent des élans de sentiments d'amour et de stupeur : « O Dio, o Dio, sto quasi fuori di me questa mattina. Dunque un'anima peccatrice, una creatura tanto vile, tanto abbietta, e tanto miserabile puo salir tanto in alto, che si puo fare come un Dio ? Ego dixi Dii estis, et filii Excelsi omnes » (p. 49). Ces colloques mettent en œuvre une dialectique pascalienne où s'opposent en tension le Créateur et sa créature, Dieu et l'homme, la majesté de Dieu et la pauvreté de l'homme, la grandeur du Très-Haut et la misère humaine..., opposés qui se joignent par une initiative de grâce de la part de Dieu.

Dans la deuxième partie, colloques après la communion, l'âme déborde de joie d'avoir en elle le paradis – les « sontuose nozze » ; elle s'offre à Celui qui s'est donné : « Legate questa lingua..., legate questa gola..., legate queste mani..., legate quest'intelletto..., legate questa memoria..., legate questo cuore, quest'anima con il vincolo indissolubile della vostra dolcissima e ardentissima carità, accio che in voi solo ami » (p. 25-26). Elle demande aussi l'eau qui désaltère l'esprit : « Et maintenant, donnez-moi cette eau vive que vous avez offerte à la Samaritaine, cette eau qui éteint la soif pour toujours : afin que je puisse maintenant, et toujours, vous aimer et vous servir : et à la fin de ma vie rendez-moi digne de monter au saint Paradis où avec les autres saints je vous loue, je vous bénisse, pour les siècles des siècles. Amen ».

Venturelli utilise l'Écriture Sainte selon une exégèse spirituelle : elle guide et appuie ses élévations de louange fervente et de reconnaissance pour l'union de l'âme à Dieu, dans l'Eucharistie. L'ouvrage dépasse de loin la sentimentalité pieuse et les anecdotes édifiantes à propos du Saint-Sacrement. L'initiative des colloques est toujours prise par l'âme. C'est elle qui parle à Dieu.

Pietro Zovatto.

VENTURIN DE BERGAME, dominicain, 1304-1346. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.*

1. Vie. – L'information sur le curriculum vitae de Venturin de Bergame repose sur une *legenda* (éditée par G. Clementi, 1904, puis A. Grion, 1956), de caractère composite. De précieux éléments autobiographiques y proviennent du procès intenté à Venturin en Avignon par le pape Benoît xii en 1335 ; le document utilise en outre quelques souvenirs de Nicolas de Faenza, compagnon de voyages et de prédication de Venturin ; l'ensemble comporte anecdotes et développements de type hagiographique explicables par le retentissement populaire de prédications très enthousiastes. Selon B. Altaner, après une première rédaction vers 1352, la *legenda* pourrait avoir été remaniée et amplifiée autour des années 1374-1375.

Né à Bergame le 9 avril 1304, dominicain en 1319 au couvent de sa ville natale, Venturin est dans la même année 1329 ordonné prêtre, choisi comme sous-prieur au couvent de Tortona puis comme maître des novices à Gênes. En 1330, il désirerait être inscrit dans la « Société des frères pérégrinants » pour partir missionnaire au Moyen-Orient, mais il est assigné à Chioggia, puis à Vicence. De 1332 à 1334, il est à Bologne, cité universitaire où le *Studium* dominicain est fréquenté par des frères de diverses provinces de l'Ordre. Venturin noue ainsi des relations tandis que sa prédication et l'exercice de la direction spirituelle lui font une réputation dont les échos se répercutent de l'Espagne à l'Angleterre. Son action sur le milieu populaire se déploie dans les villes de Haute-Italie alors très agitées par les luttes fratricides entre Guelfes et Gibelins, qu'il exhorte avec véhémence à la réconciliation et à la pénitence.

S'il n'est pas, tant s'en faut, à l'origine des confréries de flagellants, *disciplinati, battuti,* dont certaines remontent au siècle précédent (cf. DS, t. 5, col. 392-95 ; G.G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis,* Rome, 1977, p. 453-512, 578-753), il les soutient et en suscite ici ou là ; ainsi à Bergame où en 1335 il rassemble cinq cents hommes pour les emmener en pèlerinage à Rome (cf. C. Gennaro, *Venturino da Bergamo e la Peregrinatio romana del 1335,* dans *Studi sul medievo cristiano offerti a Raffaello Morghen,* Rome, 1974, p. 375-406). Les prédications de Venturin dans les villes qu'il traverse grossissent les effectifs de cette procession qui, avant même l'arrivée dans la cité pontificale, y suscite des inquiétudes. Rapidement informé depuis Avignon, Benoît XII intervient par plusieurs lettres, notamment auprès de Giovanni Pagnotti, évêque d'Anagni, prié de suivre de près les agissements du prédicateur. En fait, le voyage des pèlerins se termine plus ou moins dans le désordre, si bien que, arrivé à Rome le 21 mars, Venturin n'y reste qu'une dizaine de jours. Il se dirige alors sur Avignon, pour offrir ses services au Pape en vue de la croisade. Assez mal accueilli par Benoît XII, il est soumis à un procès au terme duquel les pouvoirs de prêcher et confesser lui sont retirés, et le retour en Italie interdit. Cette aventure a son retentissement au chapitre général de l'Ordre (Londres, Pentecôte 1335), qui met sévèrement les frères en garde contre les risques de mouvements populaires autour de leurs prédications (cf. *Monumenta Ord. Praed. historica,* t. 4, p. 231).

Séjournant pendant plusieurs années en différentes localités de Provence et d'Auvergne, visitant sanctuaires et communautés, Venturin élargit le cercle de ses relations, emploie ses loisirs forcés à rédiger quelques petits traités spirituels à l'intention de ses amis, parmi lesquels il compte quelques dominicains de Strasbourg réfugiés à Bâle au temps des conflits entre le Pape et Louis de Bavière, ainsi Jean Tauler, Jean de Dambach, Thierry de Colmar, Egnolf de Ehenheim. En 1339 il rencontre à Alais le Dauphin du Viennois Humbert ii, dont il devient le confident et le conseiller.

Ayant repris contact avec Avignon après la mort de Benoît xii (1342), il retrouve en 1343 ses pouvoirs de prédication et confession, puis obtient de Clément vi mandat officiel (3 janvier 1344) pour prêcher la croisade contre les Turcs. Le voici alors de nouveau en Italie, où sa parole suscite encore un enthousiasme populaire qui lui permet de rassembler de nombreux volontaires pour la croisade. Il use de son influence pour faire nommer Humbert ii chef militaire de l'expédition, et l'accompagne lui-même pendant quelque temps. Ce choix malheureux conduit à l'inefficacité presque totale de cette armée mal composée. Se séparant d'Humbert pour rejoindre des croisés rassemblés à Smyrne, Venturin y meurt le 28 mars 1346.

2. Écrits. – 1° Le ms 864, n. 1, des Archives nationales de Paris contient une copie de textes de Venturin effectuée en novembre 1700 par le dominicain Jacques Échard à partir d'un ms du Collège de Navarre aujourd'hui perdu. Ces textes ont été publiés

en 1904 à la suite de la *Legenda* par G. Clementi (*op. infra cit.*, 2e partie) dans l'ordre même de leur description dans Quétif-Échard (t. 1, p. 621-23). Ils sont présentés ici selon la chronologie et les annotations de B. Altaner (*op. infra cit.*, p. 36-45). Le P. de Boissieu en a donné une traduction (Venturin de Bergame, *Directoire spirituel*, Paris, 1926).

1) (Clementi, n. 5, p. 92-99) : Lettre aux moniales du monastère dominicain de Prouille, à l'époque de la disgrâce de Venturin (1335-1336). Venturin n'a jamais été à Prouille.

2) (C., n. 8, p. 111-14) : Lettre écrite de Pradelles (Haute-Loire) le 11 juin 1336 aux moniales bénédictines de Comps (diocèse de Saint-Flour) auprès desquelles il a résidé quelque temps.

3) (C., n. 1, p. 73-78) : *de spiritu sancto*, rédigé sur la demande d'une moniale non identifiée ; petit traité de vie spirituelle sur le thème de la consolation du Saint-Esprit, qui l'apparente à un genre littéraire dont un des exemples les plus typiques est dû à un ami de Venturin, le dominicain Jean de Dambach † 1372 (cf. DS, t. 8, col. 466-67 ; t. 2, col. 1614-15).

A la suite de ce traité, la copie de J. Échard publiée par Clementi (n. 2, p. 79-82) contient quelques pages : *alia doctrina*... Elles ne sont pas à retenir, n'étant autres que le chap. 1 du *Stimulus amoris* de Jacques de Milan (DS, t. 8, col. 48) ; cf. AFP, t. 24, 1954, p. 190, note.

4) (C., n. 6, p. 99-104) : Réponse, datée du 9 oct. 1336, à une lettre reçue le 4 oct. dans laquelle un frère dominicain vivant à Saint-Jacques de Paris, nommé Rodolphe, dont Venturin fut le père spirituel à Bologne, lui a fait part de la crise morale et religieuse qu'il traverse. Belle lettre d'encouragement, dont Venturin profite pour saluer quelques frères de ses amis à Saint-Jacques.

5) (C., n. 7, p. 104-11) : Lettre de direction pratique, de 1336, à une moniale nommée Marguerite, que Venturin n'a jamais rencontrée auparavant, mais qui lui a plus ou moins raconté sa vie.

6) (C., n. 9, p. 114-20) : Peut-être pendant son séjour au couvent du Puy, vers 1337, Venturin écrit à une jeune fille nommée Marthe, « sa première fille spirituelle en Auvergne », pour l'affermir et la guider dans son propos de virginité consacrée au sein de sa propre famille.

7-8) (C., n. 3-4, p. 82-87, 87-92) : Deux lettres adressées à Egnolf de Ehenheim, le 13 sept. 1339 (depuis Aubenas ?) et le 2 mars 1340, sont les seules pièces restantes d'un échange épistolaire qui dut être assez important entre Venturin et quelques « amis de Dieu » comme Jean Tauler.

9-10) (C., n. 10-11, p. 120-25, 125-26) : Venturin répond immédiatement le 11 juin 1340 à une lettre reçue du monastère d'Unterlinden de Colmar. La 2e lettre est adressée personnellement à la prieure. L'intérêt de Venturin pour ce monastère s'explique par ses relations avec ses amis dominicains du couvent de Bâle. Pour que les sœurs puissent toutes profiter des précieux conseils de Venturin, les deux lettres furent traduites en allemand ; au 17e siècle, au monastère d'Einsiedeln, on refit un texte latin à partir de cette version allemande (cf. AFP, t. 24, 1954, p. 189, note 1).

11) (C., n. 12, p. 126-28) : Lettre au fr. Thierry de Colmar, entre 1339 et 1342 (cf. DS, t. 15, col. 693).

2° Sur la base du ms 18389 de Munich, Clementi publie aussi de brefs écrits *de humilitate* (n. 13, p. 129-31), *de profectu spirituali* (n. 14, p. 131-36), *de remediis contra temptaciones spirituales* (n. 15, p. 137-45). L'attribution de ces écrits à Venturin n'est pas à retenir, estime T. Kaeppeli.

3° A cet ensemble il faut ajouter une correspondance entre Venturin et un chanoine régulier de St. Frideswide d'Oxford, nommé Roger. Tourmenté, après trente-six ans de vie religieuse, par une tentation de blasphème quasi permanente, le chanoine s'est permis d'écrire à Venturin pendant le séjour de celui-ci à Bologne (1331-1334), pour soumettre son cas à sa prière et à ses conseils. La réponse de Venturin a été si bien appréciée que plusieurs communautés s'en sont emparées pour en diffuser l'enseignement ; il n'y a pas moins de six manuscrits pour nous livrer maintenant le texte de cette épître, éditée par T. Kaeppeli.

Quoi qu'il en soit de l'agitation populaire dont la prédication de Venturin fut pendant quelque temps l'occasion, le peu qui subsiste d'une correspondance probablement assez copieuse manifeste une doctrine spirituelle équilibrée avec sûreté. Bien que ne s'y trouve aucune allusion à la consigne des Constitutions de l'Ordre sur la formation des novices à l'humilité du cœur et du corps (Dist. I, cap. XIII), on y remarque tous les éléments d'un bel enseignement, plus pratique encore que théorique, sur l'humilité, considérée comme une sorte de vertu générale et comme principe assuré de discernement.

En matière d'histoire de la spiritualité, il faut relever chez Venturin (n. 5) sa réserve vis-à-vis des révélations privées, son invitation à une pratique quotidienne de l'examen de conscience, une méthode toute simple pour passer de la lecture à la prière ; on notera l'usage de formes de prière vocale annonciatrices du Rosaire (n. 2) ; le règlement de vie proposé à la jeune fille Marthe (n. 6) est tout proche, la dimension communautaire en moins, de ce que prescrit la Règle de Munio de Zamora (1285) pour les frères ou sœurs de l'Ordre de la Pénitence. L'ancien animateur de confréries de flagellants reste fidèle à l'usage privé de la discipline, qu'il recommande à plusieurs moniales, se faisant volontiers lui-même fournisseur de l'instrument nécessaire.

Quétif-Échard, t. 1, p. 620-23. – G. Clementi, *Il beato Venturino da Bergamo dell'ordine de'Predicatori. Storia e documenti*, Rome, 1904 ; 2e éd., Rome, 1909 ; cf. AB, t. 25, 1906, p. 298-303. – A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs*, t. 3, Paris, 1907, p. 102-13, 206-16. – B. Altaner, *Venturino von Bergamo O.Pr. 1304-1346. Eine Biographie*, Breslau, 1911. – T. Kaeppeli, *Lettera inedita di Venturino da Bergamo a un canonico di S. Frideswide Oxford (1332-1334)*, AFP, t. 24, 1954, p. 189-98. – A. Grion, *La Legenda del B.Venturino da Bergamo secondo il testo inedito del Codice di Cividale*, dans *Bergomum*, t. 30, 1956, n. 4, p. 11-110.

DS, t. 1, col. 331, 492, 1670 ; t. 2, col. 348, 2648 ; t. 3, col. 1216, 1308 ; t. 4, col. 1817 ; t. 5, col. 368, 395, 1438, 1481, 1484.

André Duval.

1. VENTURINI (Élisée), carme, 16e siècle. – On ignore la date de naissance d'Eliseo Venturini, qui vit le jour à Massalombarda ; celle de sa mort est postérieure à 1599, date de l'édition de son ouvrage. Il

appartint à la province des Carmes de Romagne. On a dit par erreur qu'il était d'origine allemande et fils du couvent de Padoue. Il fut promu professeur à Plaisance en 1575, docteur en théologie le 9 juin 1580, mais il ne s'incorpora pas à l'université de Florence. Il fut successivement prieur de Massalombarda (1581-84), provincial de Romagne (1584-87), prieur et régent du *studium* de Ravenne et de nouveau provincial de Romagne (1593-96).

Il publia en 1599 *De universo peregrini hominis statu*, dédicacé au cardinal Domenico Pinelli, protecteur de l'Ordre. L'exemplaire que nous avons vu, étant privé de sa page de titre, on ne peut indiquer l'éditeur ni le lieu d'édition. L'ouvrage est divisé en huit traités qui commentent *Isaïe* 1,5-6. Dans les perspectives de l'anthropologie de son temps, après avoir traité des différentes facultés de la nature humaine, l'auteur s'attarde à décrire ses trois niveaux (vie sensitive, intellective et volitive) et les trois types de péchés qui en découlent dans la vie de l'homme. Puis il expose leurs remèdes, qui sont l'observation des commandements, la vie sacramentaire, etc. Les réflexions ascétiques abondent tout au long de l'œuvre.

Acta capitulorum gen. Ord. fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo, éd. G. Wessels, t. 1, Rome, 1912, p. 476, 507, 575, 576, 580, 582, 586, 596 ; t. 2, 1934, p. 3-4.

M.A. Alegre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 446. – C. de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 442-43. – C. Caioli, *I dottori nell'Università fiorentina*, dans *Il Monte Carmelo*, t. 25, 1939, p. 89 (= Eliseo da Massa). – A. Sabatini, *La provincia carmelitana di Romagna e Marche*, dans *Carmelus*, t. 11, 1964, p. 278-79. – J. Smet, *The Carmelites*, t. 2, Darien (Ill.), 1976, p. 240.

Emanuele Boaga.

2. VENTURINI (Thomas Nicolas), dominicain, 1660-1750. – Né à Vicence en 1660, Tommaso Niccoló Venturini entra probablement très jeune chez les Dominicains de la Santa Corona dans cette même ville et y fit profession. Il fit ses études, jusqu'au doctorat en théologie, dans une ville inconnue de l'Italie du Nord. Il fut prieur de son couvent en 1714-1716, puis en 1723-1725. Il mourut à 90 ans le 21 avril 1750.

Venturini fut surtout un prédicateur populaire qui parcourut l'Italie pour promouvoir la dévotion à la Vierge Marie, la récitation du rosaire, le culte des saints ; il prêcha une spiritualité adaptée aux âmes simples, nourrie d'exemples concrets et d'histoires édifiantes ; mais il ne dédaigna pas la rhétorique savante adaptée à d'autres circonstances et à d'autres auditoires.

Ainsi, le 18 juin 1716 à Mantoue, il fit, en un style élégant et rempli d'érudition, le panégyrique de la bienheureuse Osanna Andreasi, tertiaire dominicaine du 15e siècle, en présence du gouverneur le prince Philippe d'Assia, de la noblesse locale et du clergé. Donnant au prénom de la bienheureuse le sens d'« eminenza celeste, divina altezza », il montra comment elle avait réalisé ces valeurs dans une existence où l'amour de Dieu donna des fruits merveilleux « in un forte patire, ma insaziabile di patire, in un eroico operare, ma infaticabile nell'operare, in un estremo languire, ma incontentabile di languire ». Le panégyrique, développé selon les règles de l'art oratoire classique, fut publié probablement cette même année à Mantoue, sous le titre *Tre meraviglie dell'amore*.

De caractère plus populaire, l'œuvre principale de Venturini est sa *Storia, grandezze e miracoli di Maria Vergine del Santissimo Rosario secondo il corso delle domeniche e feste di tutto l'anno* (3 vol., Venise, 1732), dédiée au maître général des Dominicains, Tomás Ripoll (1725-1747). Le premier volume contient des discours qui présentent, sous une forme simple et accessible à un vaste auditoire, l'histoire du Rosaire, des méditations sur l'oraison dominicale et sur l'Ave Maria, sur les quinze mystères, sur les actes de piété et de dévotion se rapportant à cette pieuse pratique. Le deuxième volume contient des discours pour les fêtes de l'année liturgique, alors que le troisième est un recueil d'homélies centrées sur le thème du Rosaire pour les dimanches de l'année, soit d'après le calendrier dominicain, soit d'après le romain.

L'ouvrage fut conçu comme une aide pour les prédicateurs qui se consacrent à cultiver cette dévotion populaire ; dans un langage accessible, Venturini ne recule pas devant les hyperboles pour toucher la sensibilité de l'auditoire ; il propose des exemples pour illustrer l'enseignement doctrinal. Venturini n'a fait l'objet d'aucune étude.

Th. Bonnet, *Repertorium scriptorum ordinis Praedicatorum*, t. 2, ms à la Bibliothèque de l'Istituto storico domenicano, Rome.

Carlo Longo.

VERA (Louis de), chartreux, † 1636. – Né à Madrid en 1577, d'une noble famille, Luis de Vera s'appelait Gaspar Galcerán Pinós, comte de Guimerá. Il fut élevé à la Cour ; il y connut assez intimement celle qui devenait reine de France, épouse de Louis xiii, qu'il lui adressa une longue épître de conseils. Il devint le secrétaire du vice-roi de Catalogne, le duc de Monteleón. Ce grand ami des Chartreux lui fit connaître et apprécier l'Ordre cartusien.

Un de ses amis étant mort subitement, Vera rentra en lui-même et résolut de se consacrer à Dieu. Devenu bientôt prêtre séculier, il entra à la chartreuse de Montalegre à l'âge de 32 ans et fit profession le 6 octobre 1610. Il ne tarda pas à être nommé procureur (1613), puis prieur (1620). Il fut aussi co-visiteur, puis visiteur et reçut enfin le titre et la fonction insolites de commissaire général pour toute l'Espagne, avec des pouvoirs extraordinaires. A ce titre plusieurs missions de confiance lui furent confiées, dont il s'acquitta avec succès. En 1635 ses confrères de Montalegre l'eurent de nouveau pour prieur. Il voyageait en mission officielle de l'Ordre quand la mort le frappa à Valladolid le 23 septembre 1636.

Vera n'est pas un auteur spirituel original. La lettre qu'il adressa à la reine Anne d'Autriche a été publiée sous le titre de *Carta o instrucción escrita a la Reina Madre de Francia Doña Ana Mauricia de Austria*, par J. Valles (dans *Primer Instituto de la Cartuxa*, Barcelone, 1792, p. 313-56) et par A. Aragon (*San Bruno y la Cartuja*, Barcelone, 1899, p. 161-236). Il mérite une place dans l'histoire spirituelle de l'Espagne parce qu'il est le traducteur de deux ouvrages spirituels italiens, qui eurent beaucoup de succès, le Catéchisme de saint Robert Bellarmin et le *Combat spirituel* de Laurent Scupoli.

La première traduction, *Declaración copiosa de la Doctrina Christiana*, parut à Barcelone, 1610 ; elle aura une tren-

taine d'éditions, la dernière semblant être celle de Valence, 1826 (cf. Sommervogel, t. 1, col. 1194-95). La traduction de L. Scupoli, *Combate, o Lucha Espiritual de el alma*, parue peut-être dès 1608 à Barcelone, sûrement en 1610, est souvent éditée avec le Catéchisme de Bellarmin. On compte au moins une douzaine d'éditions. La traduction réalisée par Bruno de Solis y Valenzuela (Madrid, 1673) supplanta celle de Vera.

Vera a aussi rédigé des biographies de chartreux, dont quelques-unes sont reproduites par L. Le Vasseur dans ses *Ephemerides Ordinis Cartusiensis* (cf. DS, t. 9, col. 735-36), et un *Memorial de cosas notables de esta Cartuja de Montalegre* (resté inachevé).

C.J. Morotius, *Theatrum chronologicum S.O. Cartusiensis*, Turin, 1681, p. 317. – L. Le Vasseur, *Ephemerides...*, t. 4, Montreuil-sur-Mer, 1893, p. 28-30, 451, 482. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, Barcelone, 1e éd., t. 4, p. 290 ; t. 6, p. 148 ; 2e éd., t. 2, p. 137 ; t. 5, p. 115. – I. Jaricot, *Histoire de la chartreuse de N.-D. de Montalegre*, dactyl., 1959, *passim*. – *Studia monastica*, t. 11/2, 1969, p. 363-64. – A. Gruys, *Cartusiana I*, Paris, CNRS, 1976, p. 170. – DS, t. 2, col. 758, 768.

Domènec M. Cardona.

VÉRAN DE CAVAILLON, capucin, 1582-1638. – Véran Meyssonnier est né à Cavaillon en 1582. Étant déjà prêtre et chanoine, il prit l'habit des Capucins à Avignon le 8 décembre 1607 et fit profession à Méjanes le 8 décembre 1608. Il fut maître des novices en 1615 à Carpentras, puis en 1618 à Avignon. En 1616 il est gardien de l'Isle-sur-Sorgue, puis de Sisteron en 1619, d'où il va soigner les pestiférés à Ferrière. On le retrouve gardien de Sisteron en 1625 et secrétaire provincial à Avignon en 1629. Les Consuls le nomment alors aumônier des pestiférés, auprès desquels il se dévoua aussi à Cavaillon en 1631. Supérieur de Jonquières en 1634, il mit au point ses écrits dans les années qui suivirent. C'est en revenant de voir son éditeur à Lyon qu'il fut noyé accidentellement dans le Rhône ; on l'enterra à Pont-Saint-Esprit le 2 février 1638. Il était depuis dix ans chargé des constructions nouvelles de sa province de Saint-Louis.

On lui doit *Le Directeur spirituel divisé en deux parties contenant les advis, règles et exercices nécessaires à tout chrestien pour vrayement servir Dieu. Avec un traité de l'oraison mentale, divisé en treize chapitres dans lequel outre plusieurs riches documents et conceptions très-dévotes, sont éclaircis les doutes qui arrivent ordinairement ès Exercices de la Dévotion,* Lyon, Jean Julliéron, 1638.

Les approbations s'échelonnent entre le 20 avril 1634 et le 16 juin 1637. Il faut en conclure que l'ouvrage fut composé avant 1634. Denys de Gènes attribue à Véran deux traités à la même date (1638) au même lieu (Lyon), mais, à la p. 417 du volume, le *Traité de l'oraison* ne porte pas de page de titre ; d'où il faut conclure à l'unité de l'œuvre comme le titre français l'indique. Véran écrit dans sa préface que, tout le monde ne pouvant lire tout ce qui a été écrit sur la vie intérieure, il en a « abrégé ce petit extrait » de 802 pages in-8° ! Il s'adresse aux gens du monde, sans exclure religieuses et religieux.

Véran aurait aussi écrit *Les fleurettes de dévotion...*, Lyon, 1638, mais il semble que ce soit là un titre faux de son unique ouvrage.

Le contenu de celui-ci est riche et varié. Nous considérons d'abord une suite d'exercices, tel que l'« exercice quotidien ou méthode pour bien employer la journée » ; on trouve là tant de détails sur de purs actes de dévotion qu'on se demande s'il reste encore du temps pour faire autre chose ! Les « exercices » les plus intéressants sont celui de l'amour de Dieu (p. 286-306) qui fait le lien entre l'ascèse, la dévotion et la contemplation (« amour unitif »). « Aimer n'étant autre que vouloir du bien à la personne aimée, par ainsi aimer Dieu serait vouloir et désirer du bien à Dieu, mais parce que toute sorte de bien se retrouve en Dieu, et qu'on ne luy peut rien désirer qu'Il n'ayt au souverain degré de perfection reste donc qu'aimer Dieu sera se contenter et se réjouir qu'en luy soit tout le bien et qu'il soit celuy qu'il est... » (p. 289). Cela amène à conclure que l'amour de Dieu est la « conformité en tout à (sa) sainte volonté » (p. 304).

L'exercice de préparation à la mort, qui doit durer d'un dimanche à l'autre, doit se faire une fois l'an (p. 34-96). D'autres exercices sont de pure dévotion : psaumes en anagramme sur le nom de Marie ou d'un saint ; méthode de méditation des quinze mystères du rosaire (les mystères sont différents du rosaire dominicain) ; suggestions pour suivre la messe ; traités de la confession (p. 96-152) et de la communion (p. 152-241), car Véran souligne l'importance des sacrements dans la vie spirituelle (p. 675 svv). Il faut signaler ici quelques points typiques. Au sujet de la confession, Véran écrit (p. 136) que, tout en étant exact sur le point d'accuser tous ses péchés, il faut taire ceux qui feraient deviner au confesseur l'identité d'un complice ; mais surtout « la simple déclaration des péchés n'est pas ce qui doit fléchir la miséricorde de Dieu à nous les pardonner, mais bien le vray repentir de les avoir commis et le ferme propos... » (p. 138). Au sujet de l'eucharistie, Véran insiste beaucoup sur l'aspect sacrificiel de la messe, mais aussi sur les avantages qu'en retire le communiant. Cependant il n'est pas fait allusion au Christ vivant dans le sacrement. Il faut dire ici une fois pour toutes que l'auteur donne une importance capitale à la douloureuse passion de Jésus, aussi bien en ce qui concerne les pratiques ascétiques qu'en ce qui touche à la contemplation. C'est là une marque de son franciscanisme. Au passage notons que parmi les prières après la communion Véran cite (p. 229) une traduction française (la sienne ?) de l'*Anima Christi* qu'aimait Ignace de Loyola, sans le nommer et avec variantes par rapport au texte latin.

Il faut examiner particulièrement la seconde partie du *Directeur spirituel*, qui a trait à la prière. L'analyse en est difficile parce que Véran emploie indifféremment les termes de méditation, oraison ou contemplation. Peut-on clarifier son discours ? D'abord il nous dit avoir écrit ce traité pour lui-même, pour ses novices (ce qui fait remonter la composition du traité à 1615, 1618) et pour les personnes qui le lui ont demandé. Mais qu'est-ce que l'oraison ? « L'oraison (est) proprement une conférence familière et un pourparler avec Dieu où il se traite des dons et grâces nécessaires pour l'acquisition des vertus... » (p. 427). Il faut la faire à moments fixes, dans un lieu recueilli et obscur, deux fois une heure ou trois quarts d'heure par jour. Dans l'oraison on trouve des aspirations, des soliloques, des colloques et des oraisons jaculatoires. Mais l'on commence d'abord par la méditation, qui voit les « détails » des mystères de la foi, pour arriver à la contemplation, qui voit l'ensemble (p. 459). La méditation porte sur trois sortes de matières : un mystère, une parole de la Bible ou quelque sentence de la liturgie. Un exemple est donné sous forme de commentaire du *Notre Père* et du *Je vous salue Marie*. Pour méditer il faut se poser cinq

questions : qui ? quoi ? de qui ? pour qui ? pour quoi ? et sur ce canevas Véran médite la Passion de Jésus (p. 592-614). Quant à l'oraison elle est « le commencement, le milieu et la fin de la vie spirituelle » (p. 434), et Véran reprend sans y insister la division classique entre les trois voies de l'oraison : purgative, illuminative et unitive. De toute façon l'oraison mobilise la connaissance et l'affectivité. Elle nécessite une quadruple préparation : l'absence de péché, l'éloignement des passions déréglées, la mortification continuelle et le bon propos. On le voit, il s'agit de préparation éloignée puis de préparation immédiate. Mais ces préparations ne sauraient se substituer à l'action du Saint-Esprit, qui peut intervenir avant que la préparation immédiate ne soit achevée... (p. 448).

Véran distingue quatre sortes d'oraison : la méditation, où travaille l'entendement ; la contemplation (qui est « la parfaite méditation », p. 458) ; le soliloque et le colloque. Puis il expose chacune de ces formes : le soliloque est « l'arraisonnement que l'homme fait à soi-même et qui se pratique en diverses façons » (p. 466) : par démonstration de raison (ne revenons-nous pas à la méditation ?), par « voie de compassion envers soi-même », par « voie d'indignation de nos péchés ». Dans le colloque on « parle à Dieu comme un enfant à son père » et l'on se figure la présence de Dieu de quatre manières : dans les cieux, auprès de nous, en nous, en l'humanité de Jésus. Mais avant toutes ces subtilités, Véran nous avait prévenus (p. 418) que « ce que nous disons de l'oraison mentale peut être presque tout rapporté à la vocale ».

Quant à la contemplation pure elle est l'« entretien et occupation des parfaits », sans discours, dans le loisir, le silence et la solitude. L'oraison s'achève par l'action de grâces et la louange.

Les distractions, la sécheresse sont quasi inévitables dans la vie d'oraison ; les dévotions sensibles ne sont pas nécessaires et peuvent détourner de la pure oraison, telles des illusions démoniaques.

Véran a certainement une expérience personnelle de la vie contemplative, mais il enrichit souvent son texte de renvois à des auteurs, prenant son bien partout : Bonaventure, Thomas d'Aquin, Mechtilde, François de Sales semblent ses autorités préférées ; il renvoie plusieurs fois à la carmélite Marie de l'Incarnation † 1618. Mais il est rare qu'il cite mot à mot ses sources (sauf la Bible) ; il rapporte en style indirect ce qu'il a lu ou entendu. Les renvois à la tradition franciscaine, qui ne sont pas rares, sont faits à la *Chronique* de Marc de Lisbonne.

Véran a tendance à être prolixe et à se répéter, ayant remis son ouvrage vingt fois sur le métier. Sa langue est un peu archaïsante et il excelle à traduire certains textes latins en vers français, comme l'*Adoro te* de Thomas d'Aquin et les hymnes de l'eucologe final. La composition de son ouvrage remontant bien avant sa publication, il ne faut pas s'étonner de ce que Véran n'appartienne pas encore au mouvement spirituel du début du Grand Siècle (Bremond ne le connaît pas). Mais Véran a des bizarreries qui rappellent parfois le 16e siècle. Par exemple, son insistance à multiplier les synonymes et à citer des nombres : il donne 3 avis fondamentaux, 12 règles nécessaires, 4 choses requises, 5 considérations, 20 règles spirituelles qui ont été révélées à Marie-Madeleine de Pazzi en 1585 ; il y a 21 conditions à remplir pour pratiquer l'amour saint ; dans sa Passion Jésus a versé 730 500 gouttes de sang, etc. Ces traits n'empêchent pas Véran, esprit analytique, de faire preuve d'une juste psychologie et d'une expérience spirituelle saine, observée en lui et dans les autres. Est-il un témoin de l'humanisme dévôt ?

Denys de Gênes et Bernard de Bologne, *Bibl. script. O.M.Cap.*, Venise, 1747, p. 245. – Cl.-Fr. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 2, Marseille, 1787, p. 305. – J. Valère Martin, *Reliquiae ou ce qui reste du couvent de Cavaillon*, Avignon, 1877. – P. Dubois, *Notes biographiques des Capucins de Provence avant la Révolution*, inédit (Bibl. Franciscaine de la province des Capucins de Paris, ms 4199).

Willibrord-Christian VAN DIJK.

VERARDI (CYPRIEN), servite, † 1591. – Né dans les premières décennies du 16e siècle, à Brescia, Cipriano Verardi entra chez les Servites de Marie au couvent de San Alessandro de sa ville natale, couvent faisant partie alors de la congrégation de l'Observance née au 15e siècle et que supprimera Pie V en 1570.

Nous ne savons que peu de choses de la jeunesse de Verardi. Il devint maître en théologie et enseigna dans plusieurs *studia* de sa congrégation, puis il se consacra à la prédication : son nom figure sur les listes des prédicateurs de carême en 1564, 1569 et 1577 ; mais on sait qu'il prêcha ou exerça des ministères apostoliques plus de quarante ans dans diverses cités d'Italie. En 1569 il est prieur à San Alessandro de Brescia. L'année suivante il participe au chapitre général de Césène ; c'est alors que Pie V décrète la suppression de l'Observance et la réintégration de ses membres dans l'Ordre (5 mai 1570). Ces servites formèrent les provinces de Mantoue et de Venise.

Verardi fut élu prieur de la province de Venise pour les années 1577-79 ; en 1579 il fut élu définiteur général, puis de nouveau provincial de Venise (1582-85). Auparavant il avait travaillé aux nouvelles Constitutions éditées en 1580 ; on conserve aux Archives romaines des Servites un mémoire signé de sa main : *Non nulla adnotanda in Constitutionibus*. A cause de sa prudence, de sa douceur et de sa piété, on parla de lui comme prieur général de l'Ordre au chapitre général de Rome en 1582 (*Annales* des Servites, éd. A. Giani, t. 2, Florence, 1622, p. 271). En 1589, Verardi est prieur et curé de S. Maria in Via, à Rome. Il mourut à Brescia le 11 octobre 1591.

Sa production littéraire est abondante. Beaucoup de ses œuvres sont dédiées à Domenico Bollano, évêque de Vérone de 1559 à 1579. Les sources affirment que notre servite fut invité par le cardinal Giulio Santori, vice-protecteur puis protecteur de l'Ordre, à éditer ses œuvres. Verardi fut encore en bons rapports avec les cardinaux Agostino Valeri † 1606 et Nicoló Sfrondrati qui fut pape sous le nom de Grégoire XIV.

La liste de ces œuvres est donnée par l'auteur lui-même, par les *Annales* et par divers bibliographes. Aucune de ces listes n'est complète et certains ouvrages n'ont pas été retrouvés ; c'est le cas d'un catéchisme (anonyme) de Brescia.

En général, le style de Verardi ne brille pas par sa clarté ; il est prolixe et sa langue se ressent des particularismes de sa province natale. Il expose sa pensée selon une méthode qu'on retrouve de livre en livre.

Ses enseignements s'adressent à des catégories très variées de personnes, mais il les invite toutes à marcher dans les voies du Seigneur, dans la piété et la dévotion. Cette doctrine est surtout fondée sur l'Écriture sainte et sur la raison ; rares sont les citations des Pères et les références à Marie. On trouve quelques allusions aux positions luthériennes.

1) *Il pellegrinaggio dell'anima cristiana* (Brescia, 1568-70,1569). – 2) *L'armonia della republica cristiana* (Brescia, 1570) s'adresse aux responsables de la cité civile ; l'observance des lois ne suffit pas, il faut y joindre l'accomplissement des devoirs propres à cet état. – 3° *La medicina de' peccatori* (Brescia, 1574) : s'adresse aux confesseurs et aussi aux pénitents.

4) *Della creanza christiana* (Brescia, 1574) : série de suggestions pour régler sa vie selon les voies de Dieu. – 5) *Il modo di ben morire* (1576). – 6) *La guerra contro il peccato* (1580). – 7) *Martirio della conscientia* (Brescia, 1581 ; Carmagnola, 1590) : analyse des péchés. – 8) *Vita dell'anima fedele* (Brescia, 1582) : met en relief les moyens de Salut, les sacrements. – 9) *Testamento spirituale* (Brescia, 1587, 1589) ; l'œuvre veut être comme la synthèse de la pensée de son auteur.

10) *Arte del buon cristiano* (éd. par Lauro à Brescia en 1592). – On parle encore de : *Specchio della vergine sposa di Cristo, La fiamma del divino amore*, et d'un *Quaresimale* dont le ms était conservé à Brescia mais qui semble perdu.

Annales des Servites, éd. citée *supra*, t. 2, p. 256, 271, 289. – L. Cozzando, *Libreria bresciana*, Brescia, 1694. – A. F. Piermei, *Memorabilium S. Ordinis Servorum B.M.V. Breviarium*, éd. par A.B. Vicentini, Rome, 1927-1934. – G. Marangoni, *Thesaurus parochorum*, Rome, 1730, t. 2, p. 389-90.

A.B. Vicentini, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, Treviglio-Vicence, 1933. – O.J. Dias, *La preparazione delle Costituzioni del 1580 in un memoriale di fra Giacomo Tavanti*, dans *Studi storici O.S.M.*, t. 19, 1969, p. 81-114 ; *I Registri dei priori generali O.S.M. dal 1285 al 1625*, Rome, 1970. – *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*, t. 3 par P. Branchesi ; « Edizioni del sec. XVI », Bologne, 1972, p. 207-12 (description des œuvres).

Giuseppe M. Besutti.

« VERBA SENIORUM ». – Tel est le titre donné par Héribert Rosweyde à quatre livres de son grand recueil des *Vitae Patrum* (Anvers, 1615 ; 3e éd. 1628, reprise en PL 73-74) : III, qu'il attribue erronément à Rufin d'Aquilée ; V-VI, traduits du grec par le diacre romain Pélage (pape en 556/61) et le sous-diacre Jean (Jean III, pape 561/74) ; VII, traduit par Paschase de Dume (cf. DS, t. 12, col. 294-95).

Verba seniorum est la traduction du grec *Rhèmata* ou *Apophthegmata tôn Paterôn*. Le DS contient déjà un art. *Apophtegmes* (t. 1, col. 765-70), qui date de 1934. Écrit par le savant Ferdinand Cavallera, cet art. fournissait une information alors tout à fait à jour sur le genre, la spiritualité complexe qui s'en dégage et les problèmes littéraires. Il distinguait trois catégories de recueils : la collection alphabétique, la collection systématique et la « recension mêlée » (celle-ci correspond plutôt à la série des anonymes étudiée par J.Cl. Guy, *Recherches...*, p. 59-115).

F. Cavallera notait en outre la diversité des opinions sur l'origine et l'antériorité des diverses collections et l'impossibilité de résoudre cette question de façon définitive. Les *Apophtegmata Studien* de W. Bousset étaient considérés comme l'ouvrage fondamental, et il reste toujours important. La bibliographie indiquait exactement l'état des collections en diverses langues et leurs éditions (grec, latin, copte, syriaque, arabe, éthiopien, arménien). Depuis 1934, les études sur les *Apophtegmes* se sont multipliées, ainsi que les éditions et les traductions en langues modernes. D'où la nécessité de reprendre la question, sans prétendre cependant la présenter de manière exhaustive. Nous nous bornerons à deux points : 1. *Études nouvelles.* – 2. *Spiritualité.*

Il faut distinguer, croyons-nous, le genre littéraire des *Vitae Patrum* et celui des *Apophthegmata*. Le premier est certainement le plus ancien : il s'inaugure vers 350 avec la *Vita Antonii* d'Athanase ; suivent un peu plus tard les diverses *Vies* de Pachôme (DS, t. 12, col. 7-16). De la fin du 4e siècle date le texte grec de l'*Historia monachorum in Aegypto*, que Rufin d'Aquilée traduit et adapte au début du 5e (DS, t. 13, col. 1111) ; cet ouvrage est le premier témoin des *Vitae Patrum* comme recueil de diverses vies ; il sera suivi vers 420 par l'*Historia lausiaca* de Palladius. Nous reviendrons sur ce sujet dans l'art. *Vitae Patrum*, en montrant que la tradition de ces recueils s'est poursuivie jusqu'au moyen âge. Quant aux *Apophtegmes*, même si l'on en trouve déjà une brève série à la fin du *Praktikos* d'Évagre et dans les *Institutions* de Cassien, puis dans l'*Ascetikon* d'Isaïe de Scété ou de Gaza (date difficile à fixer, mais sûrement après 450), les premiers grands recueils se sont formés à la fin du 5e siècle ; on ne s'étonne donc pas qu'ils aient intégré plusieurs pièces tirées de l'*Historia monachorum*, de l'*Historia lausiaca*, et d'autres textes plutôt parénétiques qu'historiques.

1. **Études nouvelles.** – 1° Pour la tradition apophtegmatique en LANGUE GRECQUE – on s'accorde à reconnaître qu'elle est la plus ancienne et qu'elle a servi de base aux traductions en d'autres langues –, l'étude la plus importante est celle de J.-Cl. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des 'Apophtegmata Patrum'* (Subsidia hagiographica 36), Bruxelles, 1962, 2e éd. avec compléments, 1984. Celui-ci s'est efforcé de distinguer dans de nombreux mss grecs l'état « normal » (ce qui ne veut pas dire « original ») de la collection alphabético-anonyme et de la collection systématique ; il analyse des « collections dérivées », plus tardives, qui remanient l'ordonnance des collections typiques précédentes. Outre la découverte de nouvelles pièces dans les mss, Guy est parvenu à des conclusions importantes ; nous en retenons deux qui nous semblent plus significatives.

1) La première concerne le rapport d'antériorité entre la collection alphabético-anonyme (= Alph-an.) et la collection systématique (= Syst.). Guy étudie les prologues qui ouvrent chacune de ces collections (celui de l'Alph.-an. a été publié par J.-B. Cotelier = PG 65, 72-76 ; celui de Syst. est cité p. 193-94 d'après le ms *Athos Lavra* B 37, f. 173-74).

Ces deux prologues ont un début identique : les compilateurs déclarent se trouver en présence de collections *déjà constituées*, mais distribuées de manière *désordonnée*. Ils diffèrent ensuite, chacun indiquant comment il va « ordonner » ces matériaux préexistants. L'auteur d'Alph.-an. annonce qu'il va commencer par classer les pièces selon l'ordre alphabétique des lettres grecques, d'Alpha à Oméga (en fait Alpha commence par *Antoine*, comme étant le premier des moines ; le dernier personnage est Hôr) ; ensuite, il mettra « en fin de chapitres », les pièces anonymes (certaines pourtant sont personnalisées). L'auteur de Syst. déclare aussi qu'il va organiser la matière en divers « chapitres », mais cette fois « selon l'ordre (*taxin*) et le contenu (*perilèpsin*) des paroles de même efficacité (*logôn isodynamountôn*), car, pour l'excitation à la vertu, compte beaucoup la parole de nombreux

personnages vertueux proférée de manière semblable (*homodoxôs prosphéromenos*) ». Dans chaque « chapitre » (la liste donnée par Cavallera, col. 267, diffère pour les ch. 20-23 de celle qui est donnée par *Lavra* B 37, citée par Guy, p. 119), il mettra en premier selon l'ordre alphabétique les paroles des Pères identifiés, à la suite les paroles anonymes (voir l'énumération détaillée donnée par Guy, p. 126-81).

De cette analyse, Guy conclut, contrairement à Bousset, que Syst. ne dérive pas d'Alph.-an. Il préfère supposer l'existence « d'une forme imparfaite intermédiaire antérieure aux deux formes normales et qui constituerait comme un tronc commun à partir duquel se seraient différenciées collection alphabético-anonyme et collection systématique » (p. 198-99).

2) Dans sa conclusion générale (p. 230-33), Guy suggère en outre comment ont dû se former les diverses collections : d'abord une tradition orale, puis une fixation en petites unités (dont les pièces rapportées par Évagre et Cassien offrent un exemple) ; ensuite ces unités se multiplient et s'accroissent. On opère alors un premier regroupement (perdu) de ces sources éparpillées (cf. le début des prologues précités), d'où viennent les types « normaux » des deux collections, et on incorpore au corpus des pièces tirées d'autres œuvres monastiques (Hyperhechios, Daniel de Scété, Jean Moschos, Anastase, mais aussi *Historia lausiaca* et *Historia monachorum*). Quant au contenu primitif des deux collections, Guy avoue qu'il est impossible de le déterminer, et il en donne la raison :

« Il nous paraît même que, dans un genre littéraire aussi fluant que celui des apophtegmes, poser la question de la forme originelle perd une partie de son intérêt. Arriverait-on même à dater chacune des pièces qui constituent ces collections, il faudrait encore découvrir la date de leur insertion dans la collection. Chaque monastère possédait son *Patéricon* et la question de la conformité de cet exemplaire avec un texte original ne se posait évidemment pas. La qualité du *Patéricon* devait plutôt être jugée à la mesure de sa ' richesse ', c'est-à-dire du nombre de ' paroles édifiantes ' ou de récits qu'il avait pu recueillir » (p. 232 ; cf. p. 263, 1984, où à propos de la collection copte il souligne « la fluidité » du genre apophtegmatique).

Ajoutons que Syst. semble avoir été la collection la plus répandue. C'est pratiquement la seule qui sera retenue en Occident dans les traductions de Pélage, Jean et Paschase ; le *Patéricon* arménien, traduit en latin par L. Leloir (cf. *infra*), est aussi basé sur Syst., dont seuls sont gardés 14 chapitres ; il en est de même des recueils slaves.

Les recherches de Guy ont été confirmées par d'autres études ponctuelles. L. Regnault, *Les Pères du désert et leurs apophtegmes* (p. 65-72 : La transmission des Apoph. ; p. 73-83 : Les Apoph. des Pères en Palestine au Ve-VIe s., repris d'*Irénikon* = Ir., t. 54, 1981, p. 320-30) admet également un stade de transmission orale et situe la composition des premiers recueils écrits lors de la migration des moines de Scété en Palestine, au milieu du 5e siècle ; dans le même sens, M. Van Parys, *Abba Sylvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IVe et durant la Ire moitié du Ve s.*, Ir., t. 61, 1988, p. 315-33,451-80. Cyrille de Scythopolis semble avoir utilisé vers 550/60 une collection alphabétique d'origine palestinienne (cf. B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyr. de Sc.*, Paris, 1983, p. 60).

2° Pour le latin, le travail des chercheurs a consisté principalement en éd. critiques partielles (avec analyse des mss) ou en des études préparatoires à de telles éditions, en vue de rajeunir les livres III, V-VII de Rosweyde qui a eu la malchance de tomber sur les moins bons mss.

J.G. Freire a publié une nouvelle éd. de Paschase de Dume (Rosweyde VII) : *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apoph. Patrum*, 2 vol., Coïmbre, 1971 ; le t. 1 fournit une recension plus complète que celle de Rosweyde ; le t. 2 étudie la tradition manuscrite (pour les détails, cf. art. *Paschase*, DS, t. 12, col. 294-95). Freire a édité aussi les *Commonitiones Sanctorum Patrum. Uma nova collecção de apotegmas*, Coïmbre, 1974. Ce bref recueil ne correspond pas exactement à « l'authentique livre III » de Rosweyde, comme Freire l'avait d'abord pensé (seuls les n. 1-40 du l. III sont tirés de cette collection ; cf. G. Philippart, AB, t. 92, 1974, p. 361) ; il n'est pas sûr non plus que la traduction soit basée sur un modèle grec rédigé par un moine pachômien ; c'est plutôt, selon Guy (RHS, t. 51, 1975, p. 323-24), un ensemble « systématique » puisé dans des recueils antérieurs et destiné aux novices d'un monastère ; on peut le dater du milieu du 6e siècle.

Une nouvelle éd. de Pélage et Jean (Rosweyde V-VI), préparée depuis longtemps par C.M. Batlle, n'a pas encore paru ; l'auteur a cependant publié quelques pièces omises par Rosweyde (« *Vetera Nova* », dans *Festschrift B. Bischoff*, Stuttgart, 1971, p. 32-42). Il a surtout fait une enquête détaillée sur la transmission, la diffusion et l'influence de cette collection latine : *Die « Adhortationes SS. Patrum »* (« *Verba seniorum* ») *im lateinischen Mittelalter. Überlieferung. Fortleben und Wirkung*, Münster, 1972 (voir les recensions de Guy, RHS, 1975, p. 325-26, et de Philippart, AB, 1974, p. 356). L'intérêt principal de cette étude est de montrer l'influence étendue de cette collection systématique non seulement sur les moines, mais aussi sur les Chanoines, les Mendiants et même sur Luther qui demande à Georg Maier d'en faire une éd. corrigée « ad usum ministrorum verbi » (Guy, RHS, 1975, ajoute que cette influence s'est encore exercée sur les jésuites du 16e s.).

3° Autres langues anciennes. – Nous résumons ici, en les mettant à jour, les indications de Guy, *Recherches*, 1984, p. 250-52.

1) *Copte* : M. Chaine, *Le ms de la version copte en dialecte sahidique des « Apoph. Patrum »*, Le Caire, 1960. – J.-M. Sauget, *La version sahidique des « Apoph. Patr. » et son modèle grec*, OCP, t. 39, 1973, p. 445-53.

2) *Syriaque* : R. Draguet, *Fragments de l'Ambrosienne de Milan à restituer aux mss syriaques du Sinaï 46 et 16*, dans *Biblical and Patristic Studies... R.P. Casey*, Fribourg/Br., 1964, p. 167-78 ; *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe...*, CSCO 293-294, 1968. – L. Regnault, *Isaïe de Scété ou de Gaza ? Notes critiques en marge d'une introduction au problème isaïen*, RAM, t. 46, 1970, p. 33-44.

3) *Arménien* : B. Outtier, *Un Patéricon arménien, dans Le Muséon* = Mus., t. 84, 1971, p. 299-352. – L. Leloir, *Paterica armenica a PP. Mechitaristis edita (1855) nunc latine reddita*, CSCO 353, 361, 371 et 379, 1974/76.

4) *Arabe* : J.-M. Sauget, *Le Paterikon du ms. Mingana Christian Arabic 120a*, OCP, t. 28, 1962, p. 402-17 ; *La collection d'apoph. du ms. 4225 de la Bibl. de Strasbourg*, OCP, t. 30, 1964, p. 485-509 ; *Le Paterikon du ms arabe 276 de la B.N. de Paris*, Mus., t. 82, 1969, p. 363-404 ; *Un nouveau témoin... : le Paterikon du Sinaï arabe 547*, Mus., t. 86, 1973, p. 5-35.

5) *Éthiopien* : V. Arras, *Collectio monastica*, CSCO 238-239, 1963 ; *Patericon Aethiopice*, CSCO 277-278, 1967 ; *Asceticon*, CSCO 458-459, 1984 ; *Gerontikon*, CSCO 476-477, 1986.

Pour le géorgien et le slavon, qui n'intéressent guère que les spécialistes, voir Guy, p. 251-52 (simples références) et

M. van Esbroek (*Les Apopht. dans les versions orientales*, AB, t. 93, 1975, p. 380-89), qui analyse les 2 vol. de M. Dvali, « Versions en vieux géorgien de récits du Moyen Âge » (en géorgien), Tbilissi, 1966-1974.

La plupart des éditeurs (Freire, Leloir, Arras) fournissent, soit dans le texte même soit dans les *indices*, les correspondances précises entre les pièces publiées et celles des autres recueils connus. L'intérêt de ces correspondances (de même pour les *Tables* de la trad. Regnault) est de permettre des études sur l'évolution de chaque pièce, les changements d'attributions (voir une liste chez Guy, p. 196) ou le groupement en série de plusieurs d'entre elles.

4° Traductions modernes. – La valeur spirituelle des *Verba seniorum* suscite aujourd'hui un intérêt qui déborde largement les cercles monastiques et a provoqué des traductions en langue moderne accessibles à un large public. Nous mentionnerons seulement celles dont nous avons eu connaissance.

La traduction française, œuvre des bénédictins de Solesmes et surtout de Lucien Regnault † 1987, forme l'ensemble le plus imposant, le plus complet, le plus adapté aussi aux exigences d'une étude sérieuse. Il comporte cinq volumes :

1) *Les Sentences des Pères du désert* (= *SP*), *Coll. syst. (Pélage et Jean)*, Solesmes, 1966. – 2) *SP. Nouveau recueil*, 1970, 2e éd. 1976 (apoph. traduits du grec : Nau complété, Paul Evergetinos ; du latin : Rufin, Paschase, Martin de Dume ; du syriaque : E.A. Wallis Budge, *The Paradise of the Holy Fathers*, Londres, 1907 ; de l'arménien (éd. de 1855 ; la trad. de Leloir n'étant pas encore parue) ; du copte (Chaine) ; de l'éthiopien (= Arras, 239, 278). – 3) *SP. Nouveau recueil et Tables* (celles-ci, p. 201-381, que l'on apprend vite à utiliser, fournissent d'abord les correspondances des pièces dans les diverses collections connues ; viennent ensuite les noms des lieux et des personnes, puis la liste détaillée des thèmes traités). – 4) *SP. Collection alphabétique*, 1981. – 5) *SP. Série des anonymes*, Bellefontaine (Spiritualité orientale 43) et Solesmes, 1985.

Voir aussi J.Cl. Guy, *Paroles des anciens* (Points-Sagesse 1), Paris, 1976. Une édition critique de la coll. systématique, préparée par J.-Cl. Guy † 1986 et continuée par B. Flusin, paraîtra prochainement avec introd., trad. franç. et notes dans la coll. Sources chrétiennes.

En allemand : *Sprüche der Väter*, hrsg. von Pater Bonifacius, Cologne, Graz, Vienne, 1963.

En anglais : Benedicta Ward, *The Sayings of the Desert Fathers, the Alphabetical Collection*, Londres et Kalamazoo, 1975 ; *The Wisdom on the Desert Fathers... The Anonymous Series*, Oxford, 1975 (introd. sur la spiritualité des Apoph.). – Columba Stewart, *The World of Desert Fathers. Stories and Sayings from the Anonymous Series*, Oxford, 1986. – Le *Paradise of the Holy Fathers* d'Enanisho, éd. syriaque de Wallis Budge (cf. *supra*), a été retraduit sous le titre *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt*, Oxford, 1934.

En italien : *Detti inediti dei Padri del Deserto*, a cura di Lisa Cremaschi, Magnano, 1986 (anonymes). – L. Mortari, *I Padri del Deserto. Vita a detti* (alphab.), 2 vol., Rome, 1975.

En polonais : *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, Varsovie, 2 vol., 1986. – *En espagnol* : *Apoftegmas de los Padres*, dans *Cuadernos monásticos*, t. 10, 1975, et années suivantes.

2. **Spiritualité.** – F. Cavallera (DS, t. 1, col. 766) a bien résumé la spiritualité « très haute, très évangélique » des Apophtegmes.

On pourrait illustrer cet exposé par des exemples. Mais L. Regnault l'a déjà fait sous plusieurs aspects (*Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Solesmes, 1987) dans ses études sur Jean Colobos (p. 37-53), sur l'obéissance et la liberté (p. 88-111), la prière continuelle « monologistos » (p. 113-39), la « prière de Jésus » d'après quelques apoph. conservés en arabe (p. 141-52), les Béatitudes évangéliques (p. 155-84), l'enfance spirituelle (p. 185-208), avant de montrer en conclusion « l'actualité permanente des Pères du désert » (p. 227-32). Plus diversifié, l'ouvrage de L. Leloir (*Désert et communion*, coll. Spir. Orient. 26, Bellefontaine, 1978 ; recueil de conférences) se base sans doute sur les *Paterica* arméniens, dont il a publié la trad. latine (cf. *supra*) ; mais comme ces *Paterica* dépendent d'une collection systématique grecque, les analyses valent aussi pour l'ensemble des Apophtegmes. Il suffira d'indiquer les titres des chapitres : L'authenticité monastique ; Solitude et sollicitude : Loin et près du monde ; Solitude et communauté ; Les femmes (vues équilibrées sur ce sujet malgré l'opinion courante) ; La prière ; La vie charismatique ; La « lectio divina » ; La discrétion ; L'ascèse ; Spiritualité et pratique du travail.

D'autre part, comme l'a signalé F. Cavallera, la succession des chapitres de la coll. systématique présente une sorte d'itinéraire de la vie monastique (nous suivons la liste de Guy, *Recherches*, p. 119) : depuis l'exhortation au progrès spirituel (1) jusqu'aux exemples des moines « parvenus au sommet de la vertu » (21), en passant par l'*hèsychia*, la continence, le combat pour la pureté, la pauvreté, la patience et la force, l'attention à éviter l'ostentation, à ne juger personne (3-9)..., l'hospitalité dans la joie, l'obéissance, l'humilité, le support des épreuves, la charité (14-17).

Nous nous arrêterons à trois points, moins souvent soulignés, qui nous paraissent particulièrement adaptés à la vie des chrétiens de notre temps : la mise en garde contre les jugements sur autrui, la pratique de la charité envers les plus misérables, la conviction que l'ascèse monastique n'a pas le monopole de l'effort vers la sainteté.

1° Qu'il ne faut juger personne : tel est le titre du ch. 9 de Syst. (la trad. de Solesmes, *SP*, 1966, p. 123-27, donne pour chaque pièce son équivalent dans Alph.-an.). Les principes du comportement en cette matière sont les suivants : la conscience de mes propres péchés doit m'empêcher de porter attention aux péchés des autres ; Dieu est seul juge, et la confiance que je lui fais en lui réservant ce jugement est la meilleure manière de provoquer indirectement la conversion du pécheur. Les Apophtegmes laissent entendre que cette attitude ne va pas de soi : il faut souvent l'autorité d'un grand vieillard, ou même une vision, pour la faire naître chez des frères moins assagis.

Après une faute, un frère du monastère d'Élie va faire pénitence auprès d'Antoine, qui le garde un certain temps puis le renvoie à sa communauté. Celle-ci refuse de le recevoir. Le frère revient vers Antoine, qui le renvoie avec mission de dire à la communauté qu'elle doit le considérer comme un navire naufragé revenu malgré tout au rivage. « Quand ils surent que c'était l'abbé Antoine qui leur renvoyait le frère, ils le reçurent aussitôt » (9,1 = Antoine 21). Isaac de Thèbes juge un frère qu'il voit pécher au coenobium ; quand il retourne à son ermitage, un ange lui en interdit l'entrée. Isaac reconnaît sa faute et l'ange lui dit : « Lève-toi, Dieu t'a pardonné, mais garde-toi à l'avenir de ne jamais juger personne avant que Dieu ne l'ait fait lui-même » (9,3 = Isaac de Th. ; cf. 9,7 = Poemen 6).

Un frère qui avait péché est chassé de l'église par le prêtre. « Mais l'abbé Bessarion se leva et sortit avec lui en disant : Moi aussi, je suis pécheur » (9,2 = Bessarion 7). A Joseph de

Panépho qui pose la question classique : « Dites-moi comment devenir moine », Pastor (= Poemen) répond par cette sentence : « Si tu veux trouver le repos en ce monde et dans l'autre, dis en toute occasion : Qui suis-je ? Et ne juge personne » (9,5 = Joseph de Pan. 2).

Deux exemples frappants sont associés à une mimique (cas fréquent dans les récits). Les anciens de Scété envoient chercher Moïse pour juger la faute d'un moine. Moïse refuse une première fois de venir, puis sur une nouvelle instance : « Il se leva, prit une corbeille percée qu'il remplit de sable et vint en la portant sur son dos. Les frères lui dirent : Qu'est-ce que cela, Père ? Et l'ancien leur répondit : Mes péchés s'écoulent derrière moi et je ne les vois pas ; et moi aujourd'hui je viens juger les péchés d'autrui ? En l'entendant, les frères ne dirent plus rien et pardonnèrent au coupable » (9,4 = Moïse 2). Une anecdote semblable est attribuée à Pior, toujours à Scété ; elle est encore plus expressive. Les moines tiennent conseil sur un coupable, mais abba Pior se tait. « Finalement, il se leva, sortit, prit un sac qu'il remplit de sable et le mit sur ses épaules. Il mit aussi du sable dans un petit sachet qu'il portait devant lui... ' Ce sac qui contient beaucoup de sable, ce sont mes péchés qui sont innombrables ; je les ai mis derrière moi pour ne pas en avoir de peine et en pleurer. Et voici les petits péchés de mon frère qui sont devant moi, et je passe mon temps à les condamner. Il ne faut pas agir ainsi, mais plutôt porter les miens devant moi, et en avoir souci en priant Dieu de me les pardonner '. Et les Pères dirent : ' Vraiment, c'est la voie du salut ' » (9,9 = Pior 3).

Si le jugement est exclu, la vengeance l'est plus encore. Un moine déclare à Sisoès qu'il veut se venger d'un frère qui l'a offensé. L'ancien ne parvient pas à le dissuader. « Il lui dit donc : ' Prions, frère '. Et le vieillard se leva et dit : ' O Dieu, nous n'avons plus besoin que tu te soucies de nous, car nous exerçons nous-même notre vengeance '. A ces mots, le frère tombe aux pieds du vieillard : ' Je ne me vengerai plus contre le frère ; pardonne-moi, abbé ' » (Sisoès 1).

2° La charité envers les plus misérables. – Les Pères ont la conviction que tout péché peut être pardonné, si l'on en fait pénitence. Le cas le plus significatif est celui d'Apollos, un « berger rustre » qui avait éventré une femme enceinte pour « voir comment le petit est placé dans son sein ». Pris de remords, il vient à Scété où il entend les moines psalmodier le Ps. 89,10 (« Le nombre de nos années ?... quatre-vingts pour les plus vigoureux »). Il dit ensuite : « J'ai quarante ans, je n'ai jamais fait une seule prière ; maintenant, si je dois vivre encore quarante ans, je ne cesserai de prier Dieu pour qu'il me pardonne mes fautes ». Il ne faisait pas de travail manuel (dispense rare au désert, et qui suppose que les autres le prenaient en charge), mais il priait Dieu tout le temps en disant : « Moi j'ai péché comme un homme ; toi comme un Dieu, aie pitié » (Apollos 2).

Les Apophtegmes racontent plusieurs conversions de prostituées ; le moine, toujours un vétéran, qui les provoque agit avec une liberté étonnante, mais aussi une grande finesse psychologique.

Paésia, jeune orpheline riche, avait d'abord hébergé et soigné des moines dans sa maison. Puis, à l'instigation « d'hommes pervers », elle en vint à se prostituer. Les moines dirent alors à Jean Colobos : « Nous avons appris au sujet de cette sœur qu'elle se conduit mal. Tant qu'elle l'a pu, elle nous a témoigné sa charité ; c'est à nous maintenant de lui manifester notre charité et de la secourir. Prends donc la peine d'aller chez elle et, selon la sagesse que Dieu t'a donnée, arrange au mieux ses affaires ». Introduit, malgré les protestations de la vieille servante, dans la chambre de Paésia, qui s'est parée pour le recevoir, Jean lui dit : « Qu'as-tu contre Jésus pour en être venue là ? ». Puis il se met à pleurer. Peu à peu le dialogue s'engage : « Y a-t-il une pénitence possible, abbé ? – Oui. – Conduis-moi où tu voudras ». Elle suit Jean aussitôt, sans prendre aucune disposition pour sa maison. Ils doivent s'arrêter au début de la nuit en plein désert. « Lui, ayant fait avec le sable un petit oreiller et l'ayant marquée du signe de la croix, il dit : ' Dors ici ' ». Vers le milieu de la nuit, il voit des anges emporter son âme au ciel. « Et il sut qu'une seule heure de sa pénitence avait été mieux agréée que la pénitence prolongée de beaucoup d'autres » (Jean Colobos 40).

Sérapion (de Thmuis ?) rencontre dans un village d'Égypte une prostituée « dans sa loge ». Il lui donne rendez-vous pour la nuit. Entré chez elle, il demande : « Tu as préparé le lit ? ». Il s'assied à ses côtés mais, sous prétexte d'observer d'abord sa règle, il se met à lire le Psautier en entier (puis une bonne partie de « l'Apôtre »), s'interrompant après chaque psaume pour une prière en faveur de sa compagne. Celle-ci se met peu à peu à prier avec lui, et dit enfin : « Par charité, abbé, conduis-moi là où je pourrai trouver Dieu ». Sérapion la conduit à un monastère de femmes et recommande à l'amma (supérieure) de ne lui donner aucun ordre, mais de la laisser vivre à son gré. Or, la femme se met peu à peu à jeûner, puis demande d'être enfermée dans une cellule comme recluse : « Ainsi fit l'amma, et la sœur plut à Dieu tout le reste de sa vie » (Sérapion 1 ; récit semblable sous le nom de Timothée).

Plusieurs pièces parlent de lépreux. D'abord ce mot d'Agathon : « Si je pouvais trouver un lépreux à qui donner mon corps pour prendre le sien, j'en serais content, car telle est la charité parfaite » (Agathon 26). Le même, venu à la ville vendre des objets, trouve étendu sur la place un étranger dont personne ne s'occupe. Il loue une cellule pour le soigner et reste avec lui jusqu'à sa guérison (Agath. 27). Une autre fois (même récit illustré par un fait surnaturel ?), il charge sur ses épaules un estropié, satisfait tous ses caprices et le ramène où il était. L'homme le bénit, mais Agathon ne voit plus personne, « car l'estropié était un ange de Dieu venu le mettre à l'épreuve » (Agath. 30).

Le jeune Zacharie, fils de Carion, vivait avec son père à Scété. Pour échapper aux murmures que suscitait cette compagnie, même après un séjour dans un autre monastère, Zacharie prend une décision courageuse : « Il alla à l'étang du nitre... et s'y plongea jusqu'aux narines. Il y demeura longtemps et détériora son corps comme un lépreux ». Le dimanche suivant, à la synaxe, le prêtre Isidore proclame : « L'enfant Zacharie est venu dimanche dernier comme un homme, mais maintenant il est devenu comme un ange » (Carion 2). Sur un moine lépreux qui travaille avec ardeur malgré sa maladie, et bien que les frères insistent pour l'en dispenser, voir QRT 31 ; trad. dans *Troisième Recueil*, p. 115-16.

3° Pas de monopole. – Plusieurs récits montrent que l'ascèse du désert n'est pas la seule voie vers la sainteté ; chacun de ces textes fait état d'une inspiration céleste, comme si Dieu lui-même tenait à prémunir les moines contre la satisfaction, sinon contre l'orgueil.

Cela commence avec Antoine lui-même, qui reçoit cette révélation : « Il y a dans la ville quelqu'un qui est semblable à toi : un médecin selon son savoir ; il donne aux pauvres son superflu et chaque jour chante le *Trisagion* avec les anges » (Antoine 23, grec 24 ; PG 65, 84b). Macaire, sans doute le Citadin (DS, t. 10, col. 4-5), est envoyé vers deux femmes d'Alexandrie ; celles-ci, qui ont épousé deux frères, lui disent : « Depuis quinze ans nous habitons dans la même

maison ; jamais nous ne nous sommes disputées, dit de grossièretés, mais nous avons passé tout ce temps dans la paix et la concorde ». Et Macaire conclut en énonçant un principe général : « Vraiment être vierge ou marié, moine ou laïc n'est rien ; Dieu donne le Saint Esprit à tous selon la mesure de leur vouloir » (Syst. 20,17 = Anonymes, Nau 489). Le même Macaire est encore envoyé à un corroyeur d'Alexandrie : celui-ci ne voit pas « ce qu'il a fait de bien », sinon de se mettre au travail dès le saut du lit, en pensant que tous les habitants de la ville entreront dans le Royaume, tandis que lui sera châtié à cause de ses péchés. Et Macaire : « Tu auras en héritage le Royaume ; et moi, qui suis sans discernement, j'ai beau vivre au désert, je ne t'ai pas dépassé » (Nau 490).

« Deux moines supplièrent Dieu de leur révéler à quel degré de perfection ils étaient arrivés. Et il leur vint une voix qui leur disait : Dans tel village d'Égypte, il y a un séculier du nom d'Eucharistos, dont la femme s'appelle Marie. Vous n'avez pas encore atteint le degré où ils sont ». Les moines se rendent au village. Et lorsqu'Eucharistos revient le soir de garder ses moutons, après avoir refusé de parler par humilité, il leur dit enfin : « Voyez ces moutons, nous les avons reçus de nos parents ; et tout le profit que Dieu nous donne d'en tirer, nous en faisons trois parts : une pour les pauvres, la seconde pour l'hospitalité, la troisième pour nos propres besoins. Depuis que j'ai épousé ma femme, ni moi ni elle ne nous sommes souillés, mais elle est vierge et chacun de nous dort à part. La nuit, nous portons des cilices, et le jour nos vêtements. Jusqu'à présent personne n'a eu connaissance de cela ». Les moines furent émerveillés et se retirèrent en rendant gloire à Dieu (Eucharistos ; PG 65, 168d-169a).

Plusieurs de ces récits (Eucharistos, Macaire, Sérapion) figurent dans une série consacrée aux femmes du ms *Athènes* B.N. 513 (fin 13e s.), f. 195-97 ; cf. B. Flusin et J. Paramelle, *De Syncletica in deserto Iordanis*, AB, t. 100, 1982, p. 291-92. Le premier récit sur Macaire le Citadin figure aussi dans Rosweyde III, 97 et VI, 3,17 (PL 73, 778ac ; 1013d-1014b).

Les Pères du désert ont sans doute pratiqué une ascèse rigoureuse en tous domaines (encore faut-il tenir compte du climat habituellement doux et serein, et de la pauvreté dans laquelle vivaient leurs contemporains des classes inférieures). Tous cependant n'ont pas réalisé leur idéal, et les Apophtegmes ne cachent pas les luttes, les imperfections, les fautes graves de certains. Mais, à les lire de près, les dits et récits évoqués montrent que ces moines austères étaient aussi *humains*, avec souvent une sensibilité délicate et une psychologie très affinée. Surtout, ils savaient mettre l'amour de Dieu et du prochain au-dessus de tout : pour eux la charité, plus que l'ascèse, restait la voie royale de la sainteté. C'est pourquoi la lecture des *Verba seniorum* n'est pas réservée aux moines ou aux consacrés ; elle est capable de nourrir la vie spirituelle de tous les chrétiens et de renouveler en eux la conviction qu'ils sont tous appelés à la sainteté, chacun à sa mesure et selon sa vocation propre.

Les études signalées dans l'article ne seront pas reprises ici. – W. Bousset, *Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923. – R. Draguet, *Les Apoph. des moines d'Égypte. Problèmes littéraires*, dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* (Lettres), t. 47, 1961, p. 143-49. – J.-M. Sauget, *Paul Evergetinos et la coll. alphabético-anonyme des Apoph. Patrum*, OCP, t. 37, 1971, p. 223-35. – M. de Elizalde, *Dichos de los Padres del Desierto. Algunos datos sobre su formación y contenido*, dans *Revista agustiniana de Espiritualidad*, 1972, p. 453-65. – *Journées d'études sur les Apoph.* (Chevetogne 30 sept.-4 oct. 1974) ; cf. *Collectanea cisterciensia*, t. 36, 1974, p. 330-32. – J.-Cl. Guy, *Bulletin d'histoire de la spiritualité... I. Les Apophtegmes des Pères*, RHS, t. 51, 1975, p. 323-27. – A. Guillaumont, *Le problème des deux Macaire dans les Apoph. des Pères*, Ir., t. 48, 1975, p. 45-59 ; *L'enseignement traditionnel des moines de Basse-Égypte aux IVe et Ve siècles*, dans *Annuaire du Collège de France*, t. 84, 1983-84, p. 511-16 (*hèsychia, penthos, meletè*). – VS, t. 140, 1986, n. 669-670.

DS, t. 3, col. 210-12 (démon), 1013-17 et 1032-36 (direction spirituelle) ; t. 4, col. 160-63 (Écriture sainte ; J.-Cl. Guy) ; t. 6, col. 103 (garde du cœur) ; t. 7, col. 384-86 (*hèsychia*) ; 2083-95 (Isaïe de Scété ou de Gaza) ; t. 8, col. 1127-29 (Prière à *Jésus*) ; 1679-80 (*katharsis*) ; t. 9, col. 291 (larmes) ; t. 10, col. 4-5 (Macaire d'Alexandrie) ; 11-13 (Mac. l'égyptien) ; t. 12, 641-42 (pauvreté) ; t. 15, col. 216-36 (tentation).

Aimé Solignac.

VERBE INCARNÉ (Dévotion au). Voir DS, t. 3, col. 765-66.

VERBEKE (Charles), jésuite, 1833-1889. – Charles Verbeke, né à Gand (Belgique), entra en 1850 au séminaire diocésain, puis en 1853 il fut reçu au noviciat de la Province belge de la Compagnie de Jésus à Tronchiennes. Après six ans d'enseignement de la poésie et de la rhétorique et un an de surveillance au collège Sainte-Barbe à Gand, il compléta ses études de théologie à Louvain de 1862 à 1865, où il fut ordonné prêtre en 1864, et les couronna par un acte public « de universa theologia ». L'année suivante il enseigna à Louvain la théologie dogmatique, puis il accomplit son troisième an de noviciat à Laon et Notre-Dame de Liesse, en France, sous la direction de Sébastien Fouillot (DS, t. 5, col. 741-44).

Durant ces dernières années il avait révélé des dons oratoires peu ordinaires. Aussi fut-il affecté à la résidence du Jésus à Bruxelles pour la prédication et le ministère. Responsabilité de l'église, confessions, animation de la Congrégation mariale et de diverses associations religieuses, retraites aux prêtres, aux communautés, aux laïcs, missions paroissiales, carêmes, sermons de circonstance ou de controverse, conférences, vice-présidence de la fédération des œuvres ouvrières à Bruxelles, direction d'une bibliothèque publique, son activité durant 17 ans fut peu banale et remarquablement efficace. Ainsi la Congrégation de l'Annonciation, languissante en 1870, groupa sous son impulsion jusqu'à 400 hommes et jeunes gens.

Ajoutons l'organisation et l'animation de pèlerinages en Belgique et en France (Paray-le-Monial, Lourdes) et la part qu'il prit aux côtés de Mgr de Ségur et des frères Vrau aux premiers congrès eucharistiques internationaux. Lors du premier, à Lille en 1881, il fut chargé du sermon de clôture. Jusqu'à son décès il fut membre de leur comité permanent. Les actes de ces congrès publient plusieurs de ses rapports et de ses nombreuses interventions ; on lit ses discours aux congrès de 1881, 1882 et 1886 dans *Discours eucharistiques* (1re série, Congrès de 1881 à 1890), Paris, 1910.

Un de ses admirateurs souligne la puissance, la force, l'énergie qui se dégageaient de sa carrure athlétique. Il lui fallut pourtant, dès 1885, réduire fortement ses activités et il demanda son transfert dans une ville plus paisible. Après deux ans à Bruges il passa l'hiver 1887-1888 à Davos (Suisse), où il prêcha, confessa, collabora à l'agrandissement

de l'église et à la fondation d'une école catholique. Après quelques mois à Arlon il retourna passer l'hiver à Davos, mais en février 1889 il fallut le conduire au collège de Feldkirch (Autriche) où il expira paisiblement.

Verbeke n'a publié lui-même, en français et quelques fois en flamand, que quelques cantiques, brochures de circonstance, articles anonymes de journaux. Mais ses *Œuvres posthumes*, bien qu'en principe réservées à l'usage exclusif de ses confrères, connurent trois éditions, celle de 1913-1914 comptant cinq volumes de 600 à près de 900 pages. Canevas, textes jetés au courant de la plume ou complètement élaborés, il s'agit de méditations pour retraites, d'instructions sur différentes matières de piété et de morale, de conférences, panégyriques et sermons de tout genre. Dans les pièces les mieux travaillées passe parfois quelque chose de l'éloquence romantique du 19e siècle.

La prédication de Verbeke en fait un bon témoin de son époque spirituelle. La justice de Dieu, la crainte, les dévotions, l'exercice systématique des vertus, la perversité du monde moderne y tiennent une large place. Sa théologie est simple et traditionnelle. Les 22 *Sermons de controverse sur divers points du symbole* (vol. 5) en donnent un large aperçu. Son enseignement, méthodique et structuré, exempt de mièvrerie, mène à la réflexion et à l'action plus qu'au sentiment. Ses orientations morales sont judicieuses et équilibrées. Pas plus que ses contemporains il ne recourt à l'Écriture Sainte, sinon aux Évangiles, et son exégèse est très littérale. En ces temps d'attaques contre la religion et d'intolérance, il rend assurance et fierté aux catholiques, non sans quelque note de triomphalisme et d'incompréhensions caricaturales de l'adversaire.

L'Eucharistie, sujet souvent traité, est considérée surtout sous l'aspect de présence réelle, objet d'adoration et de culte, remède au péché, occasion de réparation, aliment de la piété. Verbeke aborde moins le mystère sacramentel : perpétuation de l'immolation de Jésus « frappé du glaive de la justice divine ». La communion fréquente est recommandée, hebdomadaire pour tout bon chrétien. La splendeur du culte, des églises, des ornements est vivement promue, mais il ne s'agit pas de piété liturgique proprement dite.

La dévotion au Sacré-Cœur, sérieuse, sans fadeur ni dolorisme, s'attache moins au Cœur même de Jésus qu'à la personne aimante qu'il symbolise.

Nombreux sont les textes consacrés à la sainte Vierge, souvent solides, parfois émus, qui, avec l'une ou l'autre affirmation *a priori*, mettent bien en valeur ses prérogatives, ses vertus, son rôle de secours maternel des chrétiens.

Les deux retraites de huit jours suivent fidèlement les *Exercices* de saint Ignace, avec un souci lancinant d'inviter le retraitant à tirer des leçons réalistes de ses méditations et contemplations. Une série latine d'*Exercitia spiritualia ad clerum* comporte même plus d'instructions sur des aspects de la vie spirituelle et apostolique du prêtre que de contemplations de la vie du Christ. On pourrait en tirer une image du prêtre idéal de l'époque, avec ses grandeurs et ses lacunes.

Œuvres posthumes, 1re éd., 1889 (3 vol.) ; 3e éd., Bruxelles, 1913-1914 (5 vol.).

Notices dans *Précis historiques* (1889, p. 189-90) et dans *Litterae annuae Provinciae belgicae S.J.* anno scholari 1888-1889, p. 87-91. – J. Vaudon, *L'œuvre des congrès eucharistiques*, Paris, 1910, surtout p. 270-77.

Henri Tihon.

VERCRUYSSE (Bruno), jésuite, 1797-1880. – Bruno Vercruysse naquit à Courtrai (Belgique) le 2 juillet 1797. A défaut de pouvoir partir comme missionnaire au Kentucky, il entra le 9 octobre 1817 au noviciat clandestin de la Compagnie de Jésus réfugié au palais de l'évêque de Gand, Mgr de Broglie. En 1818 c'est l'exil en Suisse. Il y poursuit une rapide formation (seconde année de noviciat, philosophie, théologie, troisième an) et neuf années d'enseignement et de services divers dans les collèges de Sion, de Brigg et surtout de Fribourg. En avril 1830 il revient en Belgique et dessert pendant six mois la paroisse d'Oppus, non loin de Nivelles.

La révolution belge de septembre 1830 permet enfin aux Jésuites d'agir au grand jour : noviciat, collèges, résidences se multiplient et Vercruysse est successivement affecté à plusieurs maisons en qualité de ministre et d'économe. Mais ces tâches ne l'empêchent pas d'exercer largement le ministère apostolique. Déjà en Suisse, lors du grand jubilé de 1826, il avait donné des missions paroissiales de huit jours dans une dizaine de localités. A partir de 1841 il peut se consacrer tout entier à la prédication. « Il n'est guère d'institution religieuse, de maison d'éducation chrétienne, aucun village dans les Flandres ou de ville en Belgique qui n'aient entendu sa parole simple, convaincue, toujours pratique et allant droit au but ». Heureux d'avoir pu trois fois dans sa vie prêcher le jubilé de l'année sainte, il prendra la parole une dernière fois en public à l'âge de 82 ans devant 8 000 auditeurs à Oppus, où il avait commencé son apostolat en Belgique.

Sa santé ayant décliné, il est plus sédentaire à partir de 1851. Il réside notamment 6 ans à Tournai et 14 ans à Bruxelles, où il meurt le 9 octobre 1880.

Pendant une vingtaine de ces années plus calmes, il fut chargé de donner le soir aux frères coadjuteurs jésuites des indications de prière pour l'oraison du lendemain. Il regrettait l'absence d'un manuel proposant pour chaque jour un sujet subdivisé en sous-titres clairs et concis. Aussi, encouragé par le Général de la Compagnie Pierre Beckx à qui il avait envoyé en 1859 une douzaine d'essais, il se mit à rédiger des méditations quotidiennes « brèves, claires et méthodiques, substantielles, pratiques, faciles à retenir et adaptées aux religieux ». Méthodiques, elles le sont, et combien ! Trois pages pour chacune, afin de permettre de ne tourner qu'une fois la page pendant l'oraison : cette prévenance se maintient au cours de 20 éditions... Deux préludes, trois points avec sous-titres (les deux premiers se divisent en considérations, applications, affections et résolutions ; le 3e remplace par un colloque les affections et les résolutions ou, rarement, donne une contemplation). Suivant le calendrier, l'auteur présente la vie du Christ, mais réserve pour le temps qui va du carême à la fête du Sacré-Cœur les méditations de la Passion à la Pentecôte. Il y insère, avec mesure, des méditations sur les vertus, la vie religieuse, etc. Certaines fêtes sont précédées par une neuvaine ou suivies d'une octave. On trouve enfin des textes pour chaque premier vendredi du mois, pour les recollections mensuelles et pour les jours de communion.

L'ouvrage, anonyme, parut en 1867 en 2 volumes : *Nouvelles méditations pratiques... sur la vie de Notre Seigneur à l'usage des communautés religieuses*. Tiré à 1 500 exemplaires, épuisé en quelques mois, il fut réédité dès 1868, cette fois avec le nom de l'auteur. Traduit en allemand, anglais, espagnol, flamand, hongrois, italien, polonais, etc., il connut près de cent éditions jusqu'à la refonte qu'en fit en 1932 le P. Albert Goossens pour l'adapter à l'évolution de la dévotion et en particulier à la pratique de la communion fréquente.

L'objet essentiel des méditations est la vie de Jésus. La part faite aux diverses dévotions n'est pas exagérée. La doctrine est simple, solidé, présentée sans délayage, sans profondes élaborations théologiques ; l'allure est plutôt contemplative. Les considérations se limitent souvent à la présentation d'une scène évangélique. Les réflexions servent d'introduction aux applications, car on aurait scrupule à se contenter de belles idées et le souci du passage à l'acte est continuel. Il n'est pourtant ni obsédant ni méticuleux : Vercruysse est volontairement très discret dans les suggestions d'affections, résolutions et colloques. L'« onction de piété » soulignée dans l'approbation donnée par le futur cardinal Dechamps est, certes, de son siècle, mais elle évite l'onctuosité. Malgré une adaptation aux divers temps on ne peut parler d'une spiritualité liturgique. L'Écriture Sainte utilisée se réduit à peu près aux évangiles, au début des Actes et à quelques textes de saint Paul ; son interprétation est très littérale.

Le succès des *Méditations pratiques* amena Vercruysse à en proposer un remaniement à l'intention des laïcs. Il lui donna le titre de *Manuel de solide piété ou... méditations pratiques... à l'usage des fidèles qui aspirent à la perfection dans le monde* (1870). Traduit en plusieurs langues cet ouvrage connut lui aussi des dizaines d'éditions.

Sommervogel, t. 8, col. 589-92. – Notice biographique dans *Précis historiques*, 1880, p. 702-04, et dans *Litterae annuae Provinciae belgicae Societatis Jesu*, 1873-1882, pars altera, p. 183-86. – LTK, t. 10, 1967, col. 673.

Henri Tihon.

VERDÚ DE SANZ (Blaise), dominicain, 1565-1620. – Verdú de Sanz aurait besoin d'une bonne étude qui permette de bien situer son influence intellectuelle et spirituelle. Il naît à Catí (évêché de Tortosa) et est baptisé le 22 octobre 1565, comme il l'écrit lui-même dans une de ses œuvres. Vers 1578 il est étudiant à l'université de Valence, en philosophie et peut-être aussi en médecine, car un sien neveu le dit être condisciple des docteurs Villena, Martí et Salat, qui sont professeurs de l'université à partir de 1596. Le 3 avril 1585, il prend l'habit dominicain au couvent Santo Domingo de Valence ; il y sera disciple de J.B. de Lanuza, futur évêque d'Albarracín, ce qui le met en rapport avec l'école spirituelle de saint Luis Bertrán.

Après sa théologie et ordonné prêtre, il enseigne en 1592 et 1593 les « Sumulas y Quaestiones » à l'université de Valence ; sa première œuvre imprimée en est le fruit : *Disputationes de rebus universalibus* (Valence, 1593). Ses dons intellectuels et ses qualités pédagogiques le font assigner au couvent de Tarragona, où il enseigne la philosophie et la théologie, et commence aussi à se signaler comme prédicateur. De Tarragona, il passe au collège impérial de San Jaime y San Matías de Tortosa, où il sera recteur et nommé lecteur du diocèse – ce qui implique qu'il donne un cours quotidien sur les saintes Écritures dans la chaire de la cathédrale. Une maladie et une longue convalescence (1604-1605), en l'éloignant de l'enseignement, lui permettent d'écrire sur des sujets spirituels : « Je fis ces livres lors d'une longue convalescence, quand je ne pus m'occuper des choses scolastiques. J'accomplis ainsi un vœu que j'avais fait lors de ma maladie à saint Raymond et à sainte Madeleine » (Prologue de ses *Lágrimas de la Magdalena...*). Les *Actas* du chapitre provincial de 1606 le disent « Presentado » en théologie ; en 1608 il est promu maître en théologie par le général de l'Ordre Xavierre.

Ses talents dans le domaine du gouvernement le firent intervenir en diverses affaires aux côtés du prieur du couvent de Barcelone et lui permirent de lier une étroite amitié avec son confrère Isidoro Aliaga, évêque d'Albarracín, puis de Tortosa et enfin en 1612 de Valence, et avec Andrés Roig, vice-chancelier du Conseil suprême d'Aragon. Peu après 1616, il interrompt son enseignement de la théologie à Tortosa pour rejoindre son couvent de Valence, peut-être à la demande d'Aliaga qui aurait désiré s'appuyer sur lui pour le gouvernement de son diocèse. Blas Verdú de Sanz mourut le 26 mars 1620, considéré comme un des religieux les plus illustres de son temps.

M. Segarra Roca a classé les œuvres de Verdú en trois séries : historique, spirituelle, philosophico-théologique. Elles sont le fruit de ses longues années d'enseignement. La deuxième série nous intéresse plus directement ; on y trouve : *Lágrimas y conversión de la Magdalena y la milagrosa navegación de San Raymundo de Peñafort* (Barcelone, 1605 ; selon Palau y Dulcet, t. 16, p. 231-32, il y aurait une éd. en 1612 des *Lágrimas*) ; – *Libros de las aguas potables, y milagros de la fuente de Nuestra Señora del Avellá...* (Barcelone, 1607) ; on y trouve aussi une *Descripción del Desierto, Triunfo del amor y obediencia, lúcido intervalo del loco amante, martirio de santa Cándida y Córdula* (certains bibliographes citent une éd. de 1603 de cette dernière œuvre, ce qui semble improbable car elle fait référence à des faits de 1606) ; – *Engaños y desengaños del tiempo, con un Discurso de la Expulsión de los Moriscos de España : Y unos avisos de Discreción, para acertadamente tratar negocios* (Barcelone, 1612).

Ces textes plus directement en rapport avec la vie chrétienne pratique manifestent une profonde connaissance de l'Écriture ; d'un style agréable, ils donnent des normes précises pour un agir chrétien ; ainsi les ch. 5-6 du livre II des *Aguas potables* et le livre III en entier, qui donne des orientations pour la prière. Ces œuvres renseignent aussi sur la dévotion locale à Nuestra Señora de Avellá et aux saintes Candida et Cordula, dont les reliques sont conservées à la cathédrale de Tortosa.

Contentons-nous d'ajouter les ouvrages de théologie : *Commentaria, scholia et resolutae quaestiones super disputationem de Trinitate I Partis Divi Thomae* (Tarragone, 1602, 1607) ; – *Duae relectiones, altera contra scientiam mediam, et altera pro divinorum auxiliorum efficatia* (Barcelone, 1610). – Nous ne connaissons pas ses sermons, bien qu'on sache que ses commentaires scripturaires à la cathédrale de Tortosa ont suscité l'admiration.

Valence, Archivo del Reino, ms 2953 : *Libro de hábitos y profesiones del real Convento de Predicadores de Valencia*, f. 38v. – Rome, Archives gén. O.P. : J. Agramunt, *Historia Regalis Conventus Valentiae*, p. 1230-31.

Quétif-Échard, t. 2, p. 436. – V. Ximeno, *Escritores del Reino de Valencia*, t. 1, Valence, 1747, p. 289-90. – R. Martínez Vigil, *Ensayo de una biblioteca de dominicos españoles*, dans *La Orden de Predicadores*, Madrid, 1884, p. 397. – C. Fuentes, *Escritores Dominicos del Reino de Valencia*, Valence, 1930, p. 338-39. – J. Rodriguez, *Biblioteca Valentina*, Valence, 1977, p. 86-87. – J. Simón Díaz, *Dominicos de los siglos XVI y XVII : Escritos localizados*, Madrid, 1977, p. 505.

M. Segarra Roca, *El maestro fray Blas Verdú de Sanz*, dans *Boletín Castellonense de Cultura*, t. 18, 1943, p. 241-61 (tiré-à-part) ; *De cómo se frustra una « mitra » para un hijo de Catí*, *ibid.*, t. 29, 1953, p. 130-33. – J.M. de Garganta, *Los Dominicos de la Provincia de Aragón en la historia de la espiritualidad*, dans *Teología espiritual*, t. 1, 1957, p. 109. – A. Collell, *Ayer de la Provincia Dominicana de Aragón*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. 39, 1968, p. 248 et 254. – J. Teixidor y Trilles, *Estudios de Valencia*, éd. L. Robles, Valence, 1976.

Adolfo Robles Sierra.

VERECUNDUS DE IUNCA, évêque et poète africain, † 552-53. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. Sur la Vie de Verecundus, évêque de Iunca (ou Iunci, aujourd'hui Bordj Younga, en Tunisie, sud de la côte orientale), les informations sont rares. Victor de Tunnuna en fait mention deux fois dans sa *Chronica* (éd. Th. Mommsen, MGH, *Auct. antiquissimi*, t. 11, Berlin, 1894, p. 202-03). Pour l'année 551, il note que Verecundus fut convoqué à Constantinople par l'empereur Justinien, avec Reparatus, archevêque de Carthage, Firmus, primat de Numidie, et Primasius d'Hadrumète (cf. DS, t. 12, col. 2351-53) ; le but de cette convocation « pro fidei causa » était de leur faire approuver la condamnation des « Trois Chapitres » (c'est-à-dire de propositions tenues par Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse), déjà prononcée par deux édits impériaux et ratifiée au second concile de Constantinople (session VIII, 2 juin 553 ; Denzinger-Schönmetzer 421-428). La seconde mention, pour l'année 552, déclare que Verecundus, demeuré ferme dans son opposition à cette condamnation, mourut alors dans l'hôtellerie (*in diversorio*) de l'église Sainte-Euphémie de Chalcédoine (dans cette église, où s'était aussi réfugié le pape Vigile, s'était tenu le concile de 451). La date de mort fournie par Victor n'est pas assurée (il se trompe en faisant mourir Primasius la même année) ; Verecundus mourut peut-être l'année suivante ; on ne trouve pas son nom cependant parmi les évêques qui signèrent le *Constitutum* de Vigile du 14 mai 553 (cf. *Collectio Avellana, Ep.* 83, éd. O. Guenther, CSEL 33, p. 318-20).

Verecundus doit aussi très probablement être identifié avec le *sacerdos* rencontré à Iunci en 547 par le tribun Célidès ; il pacifiait alors les habitants de la ville par « la force de la Parole » (*verbi virtute*) et appuyait la lutte des troupes byzantines contre les Maures ; cf. Corippe, *Iohannis* VII, v. 484, 479-494) ; c'est l'interprétation proposée par V. Tandoi (*Note alla Iohannis di Corippo*, dans *Studi italiani di Filologia classica*, t. 54, 1982, p. 80-81).

On ignore par contre le lieu d'origine, la date de naissance et la carrière de Verecundus avant l'épiscopat. Ses œuvres font preuve d'une bonne formation littéraire et théologique ; il connaît en effet les classiques latins (Lucrèce, Ovide, Virgile, Pline l'ancien, etc.) et les auteurs ecclésiastiques latins (Lactance, Jérôme, Augustin, Eucher de Lyon, etc.). Les allusions au monachisme dans son commentaire des cantiques bibliques ne suffisent pas à conclure qu'il fut moine avant d'être évêque.

2. Œuvres. – L'*Appendix africana*, insérée dans le *De viris illustribus* d'Isidore de Séville † 636 mais rédigée dès le milieu du 6e siècle (cf. H. Koeppler, *De vir. ill. and Is. of S.*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 37, 1936, p. 16-34), attribue à Verecundus, « studiis liberalium litterarum disertus », deux brefs poèmes en vers dactyliques : « primum de resurrectione et iudicio, alterum vero de paenitentia » (PL 83, 1088).

Le premier poème n'a pas été retrouvé ; il ne peut être question (à moins d'une confusion chez le Pseudo-Isidore) du *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de judicio Domini* (éd. J.H. Waszink, coll. Florilegium Patristicum, Suppl. I, Bonn, 1937), qui a été mis aussi sous les noms de Tertullien et de Cyprien (il figure en effet dans les mss de ces deux auteurs, mais il s'agirait de Cyprien le Gaulois) ; ce poème date du début du 6e siècle, car le dédicataire doit être identifié avec le Flavius Felix qui vécut à Carthage sous le roi vandale Trasamund (496-523).

Outre le *Carmen de paenitentia*, Verecundus est aussi l'auteur de commentaires sur les cantiques de l'Ancien Testament. Par contre, malgré J.-B. Pitra, qui fut le premier éditeur de Verecundus, on ne peut lui attribuer d'autres ouvrages qu'il met sous son nom, dont les *Excerptiones de gestis Chalcedonensis Concilii* (malgré CPL 871).

Pour les *Commentarii super Cantica ecclesiastica*, nous suivons l'éd. crit. de R. Demeulenaere (CCL 93, 1976, p. 1-203) ; pour le *Carmen de paenitentia*, notre propre éd. (Naples, 1984 ; introd., texte crit., trad. ital. et commentaire). – Éd. *princeps*, J.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. 4, Paris, 1858, p. 1-143 ; éd. du *Carmen* par E. Kullendorff (*Textkritische Beiträge zu Ver. Iuncensis*, Lund, 1943 : texte, p. 25-35, suivi par Demeulenaere) ; éd. A. Hamann, PLS 4, 39-234 (suit Pitra pour les *Cantica* et Kullendorff pour le *Carmen*). Les *Comm. sup. Cant.* sont conservés dans un seul ms, *Leyde*, *Vossianus lat.* F. 58, 9e s. ; un fragment, absent du *Vossianus*, se trouve dans le ms *Metz*, Bibl. municip. 65/1212. Le *Carmen* est conservé dans le ms *Madrid*, Bibl. nac. 10029 (autrefois *Tolède* 14/22, duquel dérivent d'autres mss espagnols) et dans le ms 290 de la Bibl. municip. de *Douai* ; cf. notre introd., p. 36-54.

1° *Commentarii super Cantica ecclesiastica*. – Verecundus affirme qu'Esdras avait recueilli quatre cantiques que l'on chantait à la manière des Psaumes : *Ex.* 15,1-19 ; *Nomb.* 21,17-18 (non chanté en raison de sa brièveté) ; *Deut.* 32,1-43 ; *Juges* 5,1-31 ; il ajoute que d'autres sont chantés en nombre variable selon les lieux (I, 1 : « ab aliis alia uidimus decantari »). Lui-même en commente neuf (ou plutôt dix, en tenant compte de 5a), tous tirés de l'Ancien Testament.

1) Moïse, *Cantemus Domino* (*Ex.* 15,1-19), p. 3-15. – 2) Moïse, *Attende caelum* (*Deut.* 32,1-43), p. 16-66. – 3) Jérémie, *Memento Domine* (*Lam.* 5,1-22), p. 67-82. – 4) Azarias, *Benedictus es* (*Dan.* 3,26-45), p. 83-116. – 5) Ézéchias, *Ego dixi* (*Is.* 38,10-20), p. 117-22 ; le ms contient une lacune au milieu du v. 12 et plusieurs feuillets manquent. – 5a) *Is.* 26,5, p. 123 (fragment du ms de Metz). – 6) *Habacuq* 3,1-19 (p. 124-47) ; la lacune porte aussi sur le début du commentaire, qui commence au v. 4. – 7) Manassé, *Domine omnipotens*, p. 148-61 ; Verecundus note que ce texte n'est

pas canonique, bien qu'une « prière de Manassé » soit mentionnée en 2 *Chron.* 33,1 ; le texte du cantique se trouve cependant dans certaines éd. des Septante (ainsi Rahlfs, t. 2, p. 180-81) et de la Vulgate (*Biblia sacra iuxta Vulg. vers.*, t. 2, 2e éd., Stuttgart, 1975, p. 1909). – 8) Jonas (2,3-10), *Clamavi in tribulatione mea*, p. 162-72. – 9) Debbora (*Jug.* 5,2-31), p. 173-203.

Le texte des versets commentés est emprunté à une « vieille latine » (sans doute celle que Verecundus entendait chanter dans son église) tandis que les textes cités dans le commentaire lui-même suivent plutôt la Vulgate. Ce cas n'est pas unique dans les commentaires bibliques de l'époque patristique et médiévale : les textes *chantés* conservaient une forme liturgique traditionnelle, alors que la Vulgate s'imposait de plus en plus dans la *lecture* publique ou privée.

2e *Le Carmen de paenitentia.* – Le ms de Douai (qui attribue le *carmen* à Isidore) est intitulé « de satisfactione penitentie » (titre adopté en CCL 93) ; celui de Madrid (qui ajoute 7 vers à la fin) débute par les mots : « Incipiunt uersi penitentie uerecundi episcopi », d'où le titre de notre édition : *Carmen de paenitentia.*

On peut y distinguer cinq parties : 1) Verecundus exhorte son âme à verser des larmes pour ses péchés, mais sans y réussir (v. 1-58) ; 2) il prie Dieu « pius et clemens » pour obtenir le pardon de ses fautes, car il en a le cœur contrit (59-117) ; 3) dans sa souffrance, à la manière de Job, il en vient à maudire son existence (118-141) ; 4) l'évocation du jugement divin lui fait craindre le châtiment (142-188) ; 5) préfiguration du jugement du poète (189-212).

3. Doctrine. – On discerne dans les écrits de Verecundus une unité organique de thèmes et d'inspiration : la prière liturgique de l'Église, qu'il commente à ses fidèles de Iunca, trouve un écho dans les vers du *De paen.* Le but principal de cette prière consiste en effet à se tourner vers le Seigneur pour obtenir qu'il vienne habiter dans la personne qui prie (*In Deut.* 4, p. 18 : « ergo inuocare Deum est in se uocare, ut habitaculum eius fieri mereatur »). La condition de péché dans laquelle l'homme se trouve, décrite selon divers aspects, permet d'acquérir une conscience plus profonde du fait que Dieu « s'incline », avec bienveillance et miséricorde, vers l'homme ; bien que pécheur, l'homme découvre que Dieu habite en lui « et il ne veut plus être abandonné par celui qu'il aime » (*In Hier.* 20, p. 80). Cette conversion s'accomplit par le moyen de la pénitence, avec larmes et gestes de repentir, mais aussi dans la louange et la contemplation de Dieu (*In Azar.* 24-25, p. 109-10).

Dans le commentaire des cantiques, Verecundus explique les mots ou les formules de chaque verset *historice, tropologice* ou *figuraliter, moraliter, spiritaliter, mystice*, selon les cas ; souvent plusieurs interprétations se conjuguent, parfois opposées : ainsi le « cheval » d'*Ex.* 15,1 désigne *figuraliter* « la chair du genre humain », soumise au Christ ou à Satan, selon les dispositions de chacun ; « projeter dans la mer » peut signifier les distensions des « voluptés changeantes », mais aussi le baptême où les hommes trouvent le salut en tant que « cheval », et les diables en tant que « cavaliers » trouvent le châtiment (p. 4). Très souvent les versets d'un cantique sont interprétés par d'autres textes bibliques, avec prédominance des Psaumes, des Évangiles et des Épîtres pauliniennes (cf. l'index des références bibliques, p. 217-38).

Plusieurs commentaires évoquent la vie chrétienne et les divers « états de vie ». Ainsi, en *Deb.* 9, Verecundus cite *Is.* 66, 19-20 (« adducent omnes fratres uestros de cunctis gentibus donum Domini, in equis et in quadrigis et in lecticis et in mulis et in carrucis ») ; il interprète ensuite la citation.

La conversion est un « don du Seigneur » : les « nations » sont attirées à la foi par la grâce, et par elle aussi conduites au ministère sacramentel des prêtres. Ceux qui viennent « sur les chevaux » sont les martyrs et les vierges ; ceux que portent les « quadriges » ont vécu à la fois le martyre, la virginité, le sacerdoce et l'engagement monastique ; les « litières » s'appliquent aux seuls moines : en effet ils se laissent porter par l'obéissance aux responsables du monastère (« ab uno vel duobus subportantibus onera monasterii ») ; ceux qui sont portés sur les « mulets » désignent les hérétiques convertis ; ceux qui viennent sur les « carrosses » figurent les puissants et les riches de ce monde, mais qui « vivent dans la crainte de Dieu, restent attentifs à ses commandements et sont ainsi portés jusqu'à la patrie éternelle » (p. 179-81).

Le *Carmen*, surtout dans ses premières parties, pourrait paraître sombre à l'excès ; en réalité, il vise à exprimer de manière lyrique le tourment intérieur du poète dans la conscience de son péché. Il faut distinguer entre la description poétique de la rigueur de ce jugement et la conscience de l'indignité du pécheur ; celui-ci, grâce au repentir, peut être retourné par le pardon divin ; on le voit dans la *Prière de Manassé*, très proche du *Carmen* : « Dieu sauve les indignes ; il ne leur applique pas la rétribution que méritent leurs fautes, mais il diffuse abondamment son pardon en raison du bien de la miséricorde » (*In Man.* 17, p. 160).

Le *Carmen* se situe à un moment d'évolution liturgique qui annonce un changement profond dans la discipline pénitentielle, depuis la pénitence publique jusqu'à la pénitence « tarifée », puis la pénitence privée. Par certains aspects, il est le signe de cette évolution : dans le poème domine en effet la tonalité d'un rapport entre le pécheur et Dieu (ainsi les formules dialogales en « je » et « tu », dans la ligne d'Augustin) ; on y discerne aussi une sensibilité accentuée vers la conversion intérieure et la contrition du cœur. Ceci se manifeste non par des signes visibles, mais dans la douleur intérieure et la conviction qu'il est impossible de trouver une expression adéquate pour dire la souffrance personnelle que l'homme éprouve à la suite de son péché.

Au plan littéraire, Verecundus doit être étudié dans le cadre des poètes africains du 6e siècle, spécialement Dracontius (DS, t. 3, col. 1705-11) et Corippe. Au plan théologique, il est un témoin de la résistance des évêques africains à la condamnation des Trois Chapitres, dont Facundus d'Hermiane est à la même époque le représentant typique ; cette résistance leur était commune avec les évêques d'Occident et les historiens s'accordent aujourd'hui à reconnaître le bien-fondé de leur opposition ; cf. DTC, art. *Trois Chapitres*, t. 15/2, 1950, col. 1912 (É. Amann).

O. Rousseau, *Les plus anciennes listes de cantiques liturgiques tirés de l'Écriture*, RSR, t. 35, 1948, p. 120-29. – H. Schneider, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, dans *Biblica*, t. 30, 1949, p. 28-65, 239-72 (sur Verecundus, p. 242-43), 433-52, 479-500. – E. Kullendorff, cité *supra*. – A. Hudson-Williams, *Notes on Ver.*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 6, 1952, p. 47-51. – F.J.E. Raby, *A History of Chris-*

tian-Latin Poetry..., 2e éd., Oxford, 1953. – C. Magazzú, *Tecnica esegetica nei ' Commentarii super Cantica... ' di V. di J.*, Messine, 1983. – M.G. Bianco, *V. di I., un poeta ancora trascurato del VI secolo*, dans *Disiecti membra poetae*, t. 1, Foggia, 1984, p. 216-31 ; *Note al ' Carmen de paenitentia ' di V. di I.*, dans *Augustinianum*, t. 24, 1984, p. 549-60 (l'essentiel de ces art. est repris dans notre introd., p. 7-54, avec une biblogr. plus complète, p. 55-56).

CPL, n. 869-871. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 2672-74 (G. Bardy). – Pauly-Wissowa II.R., t. 15. 1955, col. 1010-12 (M. Schuster). – *Diz. Patristico*, t. 2, 1984, col. 3559 ; trad. franç., *Dict. encycl. du Christianisme ancien*, t. 2, 1990, col. 2520-21 (S. Costanza).

Maria-Grazia Bianco.

VEREPAEUS (Verepeus, Vereept, Verept ; Simon), prêtre, † 1598. – 1. *Vie et œuvres.* – 2. *Spiritualité.*

1. Vie et œuvres. – Né à Dommelen, près de Valkenswaard (Brabant) en 1522, Simon étudie à l'école latine de la collégiale Saint-Jean à 's Hertogenbosch. Le 30 août 1542 il est inscrit comme étudiant payant au *Paedagogicum Porci* à l'université de Louvain. Il devient *magister artium* le 28 mars 1545. Après ses études et son ordination sacerdotale, il est à Hilvarenbeek pour enseigner à l'école capitulaire alors dirigée par Nicolas Busius (Buys). Puis, probablement peu après 1556, date de la mort de Hovelmans, recteur du couvent des Sœurs du Thabor, près de Malines, Verepaeus lui succède comme directeur de l'école ; il donne des cours et écrit ses premiers ouvrages : l'*Enchiridion* et une réélaboration de la grammaire latine de J. Despauterius.

Lors des troubles religieux de 1566 (iconoclasme), les Sœurs, se sentant menacées, cherchent refuge à l'intérieur de la ville. Verepaeus, avec son ami Augustinus Viscacius, se met alors en route pour Cologne ; il y prend pension chez les Jésuites du collège « tricoronatum », admire leur enseignement, se lie d'amitié avec le recteur J. Rethius et devient un adepte encore plus assuré de la Réforme catholique.

En août 1567 il revient à Hilvarenbeek et y habite avec son frère Henri, doyen du chapitre. Mais l'insécurité grandit bientôt : le 1er avril 1572 les rebelles sont maîtres à Brielle ; le 9 juillet, les dix-neuf martyrs de Gorcum sont pendus ; la même année le feu a été mis au couvent du Thabor. Avec courage, au printemps 1573 Verepaeus prend le chemin de Malines ; il habitera près des Sœurs, mendiant des secours et poursuivant l'écriture de ses ouvrages. En 1578, la soldatesque menaçant le couvent, les religieuses et Verepaeus se réfugient à l'intérieur de la ville. En 1580, c'est au tour de Malines de tomber aux mains des rebelles ; le couvent et la bibliothèque de notre auteur sont pillés et la proie des flammes. Il se retire chez un ami, le seigneur de Helmond. Puis nous perdons ses traces, bien qu'on le rencontre en Campine et dans la région de Liège.

A la fin de 1582 ou au début de 1583, Verepaeus habite rue de l'Église à 's Hertogenbosch, près de l'école latine. En 1587 il y figure comme *rector scholae* ; à la fin de 1589, comme *moderator scholae* ; il poursuit donc son travail de pédagogue. En avril 1589 il a été nommé chanoine *sigilifer* de la collégiale. Il fonde des bourses d'études. Verepaeus mourut le 10 novembre 1598 ; il est enterré dans la collégiale.

La bibliographie des ouvrages de Verepaeus est assez difficile à établir d'une manière complète. Nous mentionnons ici les résultats des recherches de M.A. Nauwelaerts en ne retenant que les textes plus notables.

Precationum piarum enchiridion ex sanctorum Patrum et illustrium tum veterum tum recentiorum auctorum scriptis..., Anvers, J. Bellerus, 1565, 1574 (une quarantaine d'éd. Trad. allemande, espagnole, française et néerlandaise). – *Grammatica latina despauteriana*, 2e éd., Anvers, A. Tilenius, 1568 (intitulée ensuite : *Grammatices latinae*). – *S. Joannis Damasceni Historia Barlaam et Iosaphat*, 1568.

Ioannis Lud. Vives Epistolae, 1571. – *De epistolis latine scribendis*, 1571. – *Latinae linguae progymnasta*, Anvers, G. Silbius, 1572. – *Institutionum scholasticarum libri III*, Anvers, Bellerus, 1573. – *Selectiores epistolae clarorum virorum*, Anvers, 1573. – *Precationes liturgicae*, Anvers, Bellerus, 1574 (au moins 11 éd.). – *Claudii Viexmontii Brevis institutio de Poenitentia*, Anvers, 1575.

De ingenuis scholasticorum moribus libellus, Anvers, 1575. – *Praeceptiones de verborum et rerum copia*, 1582. – *Primae studiorum exercitationes*, 1585. – *Scholae latinae et christianae Sciagraphia*, 1588. – *Praeceptiones de figuris*, 1590. – *Precationes scholasticae*, Anvers, 1591. – *N. Busii Selectiores sermonis latini phrases*, 1597.

Sans date : *Religionis christianae rudimenta* ; – *12 legum scholasticarum tabulae* ; – *Epistolarum selectarum Ciceronis libri III* ; – *Selectiores epistolae Pauli Manutii* ; – *Militiae Christianae progymnasmata.*

Correspondance de S.V. dans *Humanistica Lovaniensia*, t. 23, 1974.

2. Spiritualité. – Les orientations spirituelles de Verepaeus apparaissent surtout dans son *Enchiridion*, ses *Precationes liturgicae* et *scholasticae* et dans ses *Institutiones*. Le deuxième ouvrage est un choix de prières pour aider les écoliers à prier pendant la Messe, et le troisième est l'*Enchiridion* beaucoup moins fourni et destiné aux écoliers. Restent donc surtout cet *Enchiridion* et les *Institutiones*. Comme toutes les autres œuvres de notre auteur, ces deux principales de notre point de vue n'ont d'autre but que de servir à la pratique quotidienne de la vie : les ouvrages de pédagogie, pour qu'on apprenne le latin et l'art de s'en servir ; les livres de prières pour qu'on s'y exerce.

L'*Enchiridion* est une collection de prières (l'auteur se dit *collector*) divisée en 15 chapitres : prières journalières, la Messe, « preces propitiatoriae, deprecatoriae, petitoriae, piae », doxologies, prières en l'honneur de la sainte Trinité, à la Vierge Marie et aux saints, « in vitam Jesu Christi », avant et après la communion, à l'usage des prêtres, pour aider les malades, pour les défunts et méditations sur la Jérusalem céleste. L'auteur, sans aucune théorie, se limite à un bref exposé des questions : doctrine et exemple du Christ, exemple des saints, utilité, dignité et efficacité de la prière, ferveur des premiers chrétiens, corruption du siècle présent, tout cela étant orienté vers la pratique de la prière : « in ea versatur cardo tranquillae et verae christianae vitae, atque adeo totius salutis nostrae » (*Ad lectorem*).

Caractéristique de l'ouvrage : le retour aux sources : Bible et Tradition catholique, depuis les Pères jusqu'aux écrivains illustres de son temps. L'auteur trouve ainsi son bien chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Bonaventure pour le 13e siècle. Au 14e : Ludolphe de Saxe, Tauler, Pétrarque ; au 15e : Thomas a Kempis, Gerson, Laurent Justinien, Denys le Chartreux, Nicolas Salicetus. Le 16e siècle est très bien représenté avec 36 auteurs, dont Jean-Juste Lansperge, Fr. Titelmans, Cl. Viexmont, Pierre de Soto, Louis de Blois, Jean Polanco, Pierre Canisius, Fr. Coster, Louis de Grenade, etc. Érasme n'apparaît pas. Autre caractéristique, l'attention soutenue donnée à la formation religieuse des jeunes.

Instruit par son étude des œuvres d'Érasme et de J.-L. Vives, conseillé par J. Rethius et les Jésuites, fort de son expérience pédagogique propre, Verepaeus rédige ses *Institutionum scholasticarum libri III*. Le premier livre traite de la pédagogie en général (l'école, les maîtres, les élèves) ; le deuxième parle de la formation intellectuelle à donner de la 7e à la première classe ; le troisième livre est réservé à l'éducation religieuse. Sa grande règle se résume dans le verset du psaume : « Declina a malo et fac bonum » (26,27). Les maîtres doivent aider chaque élève afin qu'il se corrige de ses défauts et s'engage dans la voie des vertus chrétiennes. Cathéchisme, prière, lecture de l'Évangile (même en grec), des Pères et des bons auteurs contemporains (N. Eschius, A. Sasbout, les lettres des Jésuites du Japon et des Indes), communion et confession fréquentes, tout cela amène le jeune homme à vivre en chrétien heureux et convaincu.

Par son sens pratique, son amour de la saine tradition et son souci de la jeunesse et de sa formation chrétienne, S. Verepaeus a été un pédagogue insigne du 16e siècle.

A. Possevin, *Apparatus sacer*, t. 2, Cologne, 1608, p. 409. – V. Andreas, *Bibliotheca Belgica*, 2e éd., Louvain, 1643, p. 814-15. – A. Miraeus, *Bibl. ecclesiastica*, t. 2, Anvers, 1649, p. 150-51.

C.G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, t. 4, Leipzig, 1751, col. 1526-27. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 10, Paris, 1759, p. 536-37.

J.A. Coppens, *Nieuwe beschrijving van het bisdom van 's-Hertogenbosch*, t. 4, 's-Hertogenbosch, 1844, p. 223-25. – A.J. Van der Aa, dans *Biografisch woordenboek der Nederlanden*, Haarlem, 1852-78, t. 5, p. 43. – L.H.C. Schutjes, *Geschiedenis van het bisdom 's-Hertogenbosch*, t. 1-5, St.-Michiels Gestel, 1860-76, t. 3, p. 467 ; t. 4, p. 272.

P.C. De Brouwer, dans *Brabantia nostra*, t. 2, 1935-36, p. 416-18. – A. Roersch, dans *Biographie nationale* (de Belgique), t. 26, 1936-37, col. 604-10. – H. De Vocht, *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense*, t. 4, Louvain, 1955, p. 406-15.

M.A. Nauwelaerts, *Bijdrage tot de bibliographie van S.V.*, dans *De gulden Passer*, t. 25, 1947, p. 52-90 ; *De paedagogische ideeën van Magister S. V.*, dans *Ons eigen Blad*, t. 38, 1948, p. 519-21 ; *S.V. en Mechelen*, dans *Handelingen van de Kon. Kring voor Oudheidkunde... van Mechelen*, deel LII, 1948, p. 89-97 ; *De twee oudste bekende drukken van een Nederlandse vertaling van S.V. Enchiridion*, dans *Het Boek*, t. 30, 1949-51, p. 357-63 ; *S.V., paedagoog der Contra-Reformatie*, coll. Opvoedkundige brochurenreeks 145, Tilburg, 1950, 80 p. ; *De correspondentie van S.V. met de Officina Plantiniana te Antwerpen*, dans *De gulden Passer*, t. 36, 1958, p. 43-58 ; *Latijnse school en onderwijs te 's-Hertogenbosch tot 1625*, coll. Bijdragen tot de geschiedenis van het Zuiden van Nederland 30, Tilburg, 1974, p. 166-79 et 259-63. – *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. 6, Bruxelles, 1974, col. 961-65.

André Deroutte.

« VERGEL DE VIRGINIDAD », ouvrage d'un anonyme franciscain de la province de Santiago, 16e siècle. – 1. *L'auteur anonyme et ses œuvres*. – 2. *Doctrine*.

1. L'auteur anonyme et ses œuvres. – Le *Vergel de virginidad* (cité ici VV) paraît à Burgos, 1539, avec un *Misterio de los Angeles*, de moindre envergure (cité MA) sur les formes gothiques de Juan de Junta ; cet in-4° ne comporte que la numérotation des cahiers. Ces deux textes ont été composés sept ans auparavant au couvent Saint-François de Salamanque.

Des allusions et des renvois réciproques établissent clairement que ces deux textes sont de la même main, comme aussi les *Excelencias de la fe* (= EF), parues peu avant, en 1537 et contenant 72 chapitres sur le Christ et l'Église contre les erreurs du temps (au f. b-3, elles renvoient à MA et à VV), les *Misterios de devoción* (dédié à Catherine de Portugal, nièce d'Isabelle la Catholique) et encore un résumé de l'*Historia del... conde Fernán González* (cf. B.J. Gallardo, t. 1, p. 761 et 954).

VV est conservé à la B.N. de Madrid (R-11863), à l'Escorial (31-V-40) et chez les Franciscains de Compostelle (17623) ; – EF est à Londres, British Museum (C. 63 g. 26).

L'auteur écrit aux couvents de Salamanque et de Toro ; ses ouvrages présentent l'intérêt de faire connaître un aspect de la problématique spirituelle du Siècle d'or espagnol. Notre franciscain entretient une vieille amitié avec Francisco de Vitoria et l'admire ; il lui dédie EF et dans son prologue lui demande ses conseils, comme il l'avait fait pour VV (ce qui semble avoir retardé l'impression de VV, qui paraît après EF). Un de ces conseils pourrait être d'inviter le lecteur à la lecture de l'Écriture sainte (cf. VV 45, d-3). Notre franciscain sympathise avec beaucoup d'idées des disciples du dominicain Juan de Hurtado dans son insistance sur « l'esprit et les œuvres ». Il est fier des services que rendent à l'Église les deux ordres mendiants (EF a-6).

La seconde dédicace de EF est adressée à Juan Martínez Guijarro, le « Maestro Silíceo », précepteur du prince Philippe et futur archevêque de Tolède, ancien professeur de philosophie naturelle et de mathématiques à Salamanque. Grâce à lui notre auteur est en bonne relation avec la cour royale : il dédie son VV à l'impératrice Isabelle, qui favorisait, comme ses parents les souverains de Portugal, le couvent San Francisco de Salamanque. Ces protecteurs royaux lui donnent assez d'assurance pour attaquer la négligence des hautes hiérarchies devant les hérésies (cf. EF 2 ; h-5 et 6).

N. Antonio et d'autres bibliographes, après avoir rapporté les titres castillans de VV et de MA, anonymes, attribuent à un franciscain de Cordoue, Felipe de Sosa, un *Hortulum virginitatis* et un *De mysteriis angelorum*, Salamanque, 1539. L'équivoque paraît provenir de L. Wadding (*Scriptores Ord. Minorum*, Rome, 1650) qui écrit les titres en latin et qui aurait confondu le lieu de la composition avec celui de l'impression.

On doit certainement à Felipe de Sosa un *De excelentia Evangelii* (Séville, 1569) ; en 1575 on lui confie des affaires de reliques à traiter devant le Pape. Il semble impossible de voir en lui l'auteur de nos traités anonymes, dont l'un dit explicitement en 1537 qu'il était « acostumbrado tantos años a la soledad de la celda » (EF a-2). Cf. R. Ramirez de Arellano, *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba*, t. 1, Madrid, 1922, p. 650.

Notre franciscain est un bon exemple de la spiritualité traditionnelle qui veut aller par des « caminos llanos y seguros » (EF 30) ; il rappelle les positions des dominicains Juan de la Cruz et Melchor Cano, peu partisans de voir des livres « ligeros y curiosos » dans les mains des femmes (cf. *ibid.* VV 43). Pour lui, comme pour Domingo de Soto, le sommet de la vie chrétienne est dans la charité. La méthode qu'il adopte s'accorde à cette vue : il veut offrir aux chrétiens ordinaires et occupés une somme de vérités qui les affermisse dans la vertu et les prémunisse devant les périls en matière de doctrine (cf. VV, prologue). Il

recourt aux sentences simples des anciens, qui sont plus efficaces et agréables à Dieu que « les jugements propres et les esprits orgueilleux » (MA, prologue, 0-4). Il recueille les enseignements autorisés des saints personnages et les offre en florilège à « tout genre de personnes », en dépit du fait qu'on l'ait critiqué pour son style « sec » (VV, prol. ; MA, prol. 0-4). Outre la Vulgate, il cite la Septante (VV 48, c-3 ; MA, prol.) ; parmi les commentateurs de la Bible, il utilise les saints Augustin, Jean Chrysostome, Jérôme, Ambroise et Bernard. Parmi les théologiens scolastiques, il recourt surtout à Alexandre de Halès et à Thomas d'Aquin, mais il connaît aussi Bonaventure ; il mentionne à peine Duns Scot. Toutes ses préventions vont aux *alumbrados,* aux luthériens, aux déviances voisines, mais il ne parle pas des érasmistes.

2. Doctrine. – 1° *La virginité et la contemplation vraie.* – 1) Les chapitres 1-23 du *Vergel* célèbrent la virginité en elle-même. Elle est un bien de grand prix, « la fleur du verger de l'Église » (ch. 2) ; honorée, même chez les païens (ch. 3-4), elle est une semence portant du fruit pour le Royaume (5-6). Les apôtres la prêchèrent, les martyrs l'arrosèrent de leur sang, les saints docteurs ont labouré son sol, les anges gardent son fruit (7-10). Elle est le joyau du Paradis, où les vierges suivront l'Agneau (*Apoc.* 14,4) ; elle anticipe un mariage immortel (11). Elle libère de nombreux soucis et permet de mieux suivre le Christ (13-14). Le feu des passions épargne les vierges, comme celui de la fournaise les jeunes hébreux de Babylone (15).

Ce qui est le meilleur n'est recherché d'habitude que par un petit nombre et la loi chrétienne ne force pas (16-17), mais la vie en virginité comporte six avantages : elle est plus pure, dispose à la perfection, elle est plus sûre, plus joyeuse, saine et élevée ; mais le meilleur consiste en la charité (19). La vierge cultive les vertus (20) ; si elles sont pures, ses occupations, comme les ongles, renforcent ses mains, mais elles abîment l'esprit si elles sont superflues (21). Le recueillement de la nuit sépare de ce qui n'est pas nécessaire et met en ordre l'esprit (22-23).

2) Les ch. 23-63 mettent la virginité en relation avec les autres vertus, et aussi les autres états de vie (39-44), et la vantent comme une manifestation privilégiée de la charité. On ne goûte pas les choses spirituelles si on ne domine pas les charnelles, et en tout apprentissage il faut un modèle : ce sera la sagesse, dont Marie est l'exemple (ch. 24-25).

Plusieurs chapitres traitent ainsi de l'aumône (28-31) ; la virginité naît de l'amour pour Dieu et pour le prochain (32) ; l'humilité est sa base, la pudeur la haie de son verger (33-34) ; elle garde ses yeux comme les clés de son trésor, modère sa langue (35-36) ; elle donne de belles couleurs au visage et a horreur des parures exagérées (37-38). Comme le miroir plaît aux jeunes filles, la vierge chrétienne se regarde dans les pages de l'Écriture sainte (45-46), elle découvre les secrets et la sagesse de l'Incarnation et des conseils évangéliques, – et se lamente du peu d'attention qu'y portent les prédicateurs (47).

Édifier la perfection suppose les œuvres de la vertu (ch. 48). Les sciences et les lettres, unies à la vertu, sont très utiles, mais avec la vanité elles conduisent à de grandes chutes (49). La virginité est une haute tour, à l'élévation de laquelle s'opposent obstacles et dissuasions, et souvent aussi le manque de doctrine (50-52). Ce qui permet de la construire, ce sont les faveurs de Dieu, et ceux qui les demandent mettent en œuvre ce palais de vie éternelle (53-54). Y contribuent aussi les dévotions aux saints, qui stimulent au bien, et leur intercession est plus puissante que les aides de l'Église militante (55-58).

La prière empêche que le château de la foi soit dévasté (59) ; elle manifeste aussi la gratitude pour les bienfaits reçus et elle aspire au ciel (60). Les heures canoniales ont une spéciale importance ; elles sont comme des lettres adressées par Dieu à la communauté (61). Mais la pierre angulaire de l'édifice est la charité ; l'auteur, avec Alexandre de Halès, expose les sept conditions pour qu'elle soit ferme et soutienne les œuvres vertueuses (63).

3) Après avoir assuré la structure de l'édifice, commence son ornementation : aux commandements s'ajoutent les conseils (ch. 64-86). Si la virginité est le bois sans corruption du temple de Salomon, les conseils sont comme les clous d'or qu'y introduit le vœu (64). Parmi les bons propos, notre franciscain mentionne les bonnes compagnies, la compassion pour les faibles, le refus de favoriser le mal, la prudence (65-68) ; puis les quinze qualités de la charité selon 1 *Cor.* 13,4-8 (69-85). Celui qui les met en pratique bâtit sur le roc le temple de la perfection, dont les dons du Saint Esprit sont les sept contreforts (86). Le modèle de tout cela est la Vierge sans pareille, couronnée de douze étoiles, qui sont l'image des privilèges de la virginité (87).

4) Dans le *Misterio de los Angeles,* l'auteur, face aux « abandonnés » (*dejados*) qui croient pouvoir pénétrer l'essence divine dans une contemplation directe et permanente, expose les fonctions des anges et leurs services comme ministres des grâces actuelles. Le prologue montre l'harmonie qui existe entre la vie active et la contemplative, car « les vertus morales lavent les yeux du cœur » et la virginité est le plus haut degré de la tempérance (MA, prol., 0-3 ; cf. VV 87 ; Thomas d'Aquin, *In Sent.* III, d. 33, a. 2). Les ch. 1-13 exposent la relation des anges avec les hommes et son prix. Vient ensuite le détail de leur aide face à la fausse oisiveté, spécialement celle de l'ange gardien qui excite à travailler sans défaillance (14-26). Parmi les neuf chœurs des anges, les six premiers figurent la vie active ; les trois derniers, trônes, chérubins et séraphins, figurent la contemplative, en relation avec les trois puissances, mémoire, intelligence et volonté (26 ; cf. 13).

2° *L'union idéale de l'action et de la contemplation.* – Si l'exercice de la charité est l'axe, la colonne vertébrale de la perfection, s'impose aussi une harmonisation entre commandements et conseils, entre vie active et vie contemplative. Le modèle est le Christ Jésus : « dans sa très sainte vie il a unit le blé de la vie active et la vigne de la vie contemplative... sans jamais les séparer » (MA, prol.).

La vie intérieure jouissait alors d'un étonnant prestige social et notre auteur veut éviter les pièges de ce prestige : certains, « à peine se sont-ils occupés à l'a-b-c des œuvres..., s'occupent des exercices de la vie contemplative » (MA, prol.). Il ne faut pas oublier que, si « l'amour pour Dieu est plus haut en dignité, l'amour pour le prochain est premier dans l'ordre de la disposition » (VV 27 ; Thomas d'Aquin, *Somme théol.* 1ª 2ae, q. 68, a. 8).

La vie active, outre qu'elle vise à éviter le péché, « consiste dans les œuvres de justice envers le prochain nécessiteux et en difficulté... », et la contemplative « en la contemplation des saints, des anges et des divines perfections » (MA, prol.). « La vie active, laborieuse comme le mois d'août, et la contemplative, joyeuse comme les vendanges, s'aident mutuellement chez celui qui, fervent et dévôt, révère les mystères de la vie et de la passion du Rédempteur ». Avec Thomas d'Aquin, notre franciscain considère que la vie contemplative est cependant la fin de la vie active et que les œuvres des vertus morales sont comme les échelons de l'échelle de Jacob ; « on ne monte pas au ciel sans escalier », et c'est en ce sens que VV et MA se complètent mutuellement (MA, prol., 0-3 ; cf. 2^a 2^{ae}, q. 182). La cire des œuvres de miséricorde et le miel de la contemplation sont en abondance produits par ces abeilles célestes que sont les vierges (VV 13, b).

Les œuvres, comme des charbons ardents, mettent dans le cœur « la dévotion et la prière intérieure ». L'ange gardien enseigne l'exercice de l'oraison mentale et prépare à la contemplation, pour laquelle nous avons été créés, de sorte que, une fois expérimentée, les autres occupations nous paraissent « amères comme le fiel » (MA 26 ; cf. 1). Jamais notre auteur ne parle du « recogimiento », sinon d'une manière très générale : pour se préparer à l'examen, pour entrer dans le silence de la nuit (VV 85 ; 23). Il est prudent quant à l'affectivité dans la prière et met en garde contre ceux qui veulent jouir de la vendange avant les travaux d'août, et qui enseignent que le salut « consiste seulement dans les doctrines angéliques, et non dans la vie et l'enseignement du Fils de Dieu fait homme » (MA 1).

3° *Vraie et fausse dévotion.* – Fréquemment nos textes parlent des « faux dévots » (VV 27), des « fausses dévotions », de ceux qui, « malgré de nombreux discours sur Dieu, l'amour et le goût de Dieu, restent... étrangers... à la pure dévotion » (MA, prol.). La racine des erreurs des *alumbrados* tient en ce qu'ils « ne travaillent pas... aux œuvres de l'amour avec le corps et avec l'âme » (VV 27).

La charité « universal » envers le prochain consiste en ceci : ne pas lui nuire, supporter les adversités qu'il nous occasionne, et l'aider. En commençant par aimer le prochain par les bonnes œuvres, on purifie ses yeux, qui dès lors peuvent voir et aimer Dieu (*ibid.*). Les déviations auxquelles notre auteur fait allusion rompent l'équilibre entre les bonnes œuvres et la contemplation : on veut contempler « avant de travailler et de s'occuper à la vie active ». Les vertus guérissent les passions ; en particulier, la virginité « ouvre le chemin et prépare le cœur, ainsi lavé..., aux œuvres de la vie contemplative » (MA, prol., 0-1-3). L'antidote aux déviations possibles consiste dans les bonnes œuvres de la vie active (VV 27, c-3 ; EF 69, k-8).

4° *Alumbrados et luthériens.* – Luther est présenté comme le grand détracteur de la virginité ; plus encore que Jovinien qui se contentait de la mettre sur le même rang que le mariage, lui la voit inférieure (VV 18 ; 51 et 80). De plus, il refuse les images des saints, comme s'il ne voulait pas voir en eux les « témoins » de la vérité qui l'accusent (VV 56) ; il nie leur intercession devant le Seigneur.

Notre auteur situe chronologiquement l'apparition des béates faiseuses de miracles et des *alumbrados* en Espagne. Les premières trompèrent beaucoup de gens « il y a cinquante ans » (EF 44, f), ce qui les place en 1487, année où de fait se multiplièrent les béates visionnaires. Le *Vergel*, écrit en 1532, parle de « sorciers » qui ont paru « il y a vingt ans », ce qui renvoit aux *dejados* (en 1512, « un frère contemplatif, *alumbrado* par les ténèbres de Satan ») ; peu après Isabel de la Cruz commencera à prophétiser et sera la tête de file des *alumbrados* de Tolède (cf. S. López Santidrián, *Decurso...*, p. 77 et 54).

Pour les désigner, le terme méprisant le plus utilisé est « sorciers » (*brujos* ; VV 27,47,58,63,84,85 ; MA, prol.), peut-être parce qu'ils « ensorcellent et aveuglent » les leurs (VV 63) ; on rencontre aussi : faux saints, faux dévots (VV 69,27), trompeurs (VV 46, d-4), maîtres de pratiques secrètes formant des conciliabules, des nids d'hirondelles, de petits cercles, « licencieux et sacrilèges la nuit, et de jour très réglés et mesurés » (VV 85). L'auteur souligne aussi leur faux-semblant de contemplatif et leur mépris de toute méditation : « Ils pensent voler très haut et sans ailes, eux qui ne font aucun cas... du Calvaire ; ils sont amis des goûts et des consolations des anges et ils fuient les sermons et les dévotions aux peines et amères souffrances du Rédempteur, parce que, disent-ils, c'est là dévotions de novices » (VV 63 ; cf. *Edicto de Toledo*, prop. 42, dans A. Márquez, *Alumbrados*, Madrid, 1972, p. 281).

La dévotion aux mystères de la sainte humanité du Christ est la meilleure défense contre les nouvelles erreurs (VV 63 et 69). D'autre part, ces faux dévots se tiennent en si haute estime qu'ils « se canonisent les uns les autres » (VV 58 ; cf. *Edicto de Toledo*, prop. 15-17). « Il se considèrent comme les agneaux alors que, examinés, ils s'avèrent être des loups » (EF 54, g-2 et 3). Tout en exaltant leur méthode spirituelle, « ils consolent leur estomac avec des nourritures qui n'ont rien à voir avec leur état..., ils marchent frais et gros, vêtus et chaussés comme des courtisans..., repus de volailles et de massepain, sans peines, ils parlent d'amour comme des séraphins ! » (EF 31, d-6 ; cf. *Edicto de Toledo*, prop. 11).

La description des *alumbrados* suggère aussi des soupçons de mauvaises mœurs : le Malin se déguise en ange de lumière ! dans leurs discours, « ils commencent avec l'amour de Dieu et achèvent sur celui de Vénus » (VV 63) ou, pis encore, « ils donnent à boire le vin de Sodome » (VV 47, e). Autres caractéristiques : leur opiniâtreté et leur prosélytisme (VV 63 et 69) ; pour les leurs, on ne compte pas l'argent, mais il faut sept clés pour donner un centime avec une charité désintéressée (VV 84). Les femmes apparaissent en bonne place, « oubliant leur quenouille pour prétendre lire saint Paul » (VV 69). Il n'y a pas de ville, de village, de maison royale ou de monastère qui soit exempt de ces faux dévots, mais le plus grand nombre se rencontre parmi les gens simples et charnels (VV 46 et 58).

Bien que notre franciscain parle de ces erreurs comme affectant son pays, il est conscient de ce qu'elles sont répandues « en de nombreuses parties de la chrétienté » (MA, prol., 0-2). Les mœurs de Sodome sont courantes en Italie (EF 62, i-1 ; 68, k-4) ; d'autres déviances sont rapportées à propos de l'Allemagne et de Paris. Mais il écrit à Salamanque et dénonce ce qui compromet en Espagne le bien social et la pureté de la foi et des œuvres. Il commente avec vigueur le « Simon, tu dors ? » de Marc 14, 17, se lamentant de la négligence des pasteurs (EF 2 et 30) et se félicitant du travail de l'inquisition : les blessures profondes faites à la foi doivent être soignées par ces chirurgiens. Au total, les écrits du franciscain anonyme de la province de Santiago sont un bon exemple de la

conception ascétique traditionnelle et annoncent d'une certaine manière les mesures prises en 1559 par l'*Indice* de F. de Valdés (cf. *supra*, col. 119-22).

N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, col. 336. – B.J. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros...*, t. 1, Madrid, 1863, p. 761,954,1227. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 5, Barcelone, 1951, p. 206 ; t. 26, 1975, p. 252. – H. Thomas, *Short-title Catalogues of Spanish, Spanish-American and Portuguese Books, printed before 1601, in the British Museum*, Londres, 1966, p. 33.

E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, dans *Revista de Filología Española*, t. 36, 1952, p. 36-38. – J. Fuster, *Rebeldes y heterodoxos*, Barcelone, 1972. – M. Andrés, *Los recogidos*, Madrid, 1976, p. 246-67. – S. López Santidrián, *Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla*, Burgos, 1981, p. 80. – P. Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española*, t. 2, Madrid, 1983, p. 191-202, 301-09.

Saturnino López Santidrián.

VERGERIO (Pierre Paul, le Jeune), 1498-1565. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. – Pier Paolo Vergerio est né en 1498, à Capodistria (aujourd'hui Koper, en Yougoslavie) ; il fit des études de droit à Padoue en 1524. Après la mort de sa femme, il fut, étant laïque, nonce à la cour de Vienne (1533). En 1535, ayant reçu la charge de visiter les villes allemandes à la recherche d'un lieu pour le futur concile œcuménique, il eut l'occasion d'entrer en contact avec Luther, dont il retira une pénible impression. Écarté de la diplomatie en 1536 à cause d'un malentendu avec le pape Paul III, il fut nommé évêque du diocèse de Modrussa dans le Quarnaro, mais il le quitta quelques mois plus tard pour rentrer dans sa ville natale, Capodistria. Dès qu'il eut pris possession de son siège, il s'adonna à la réforme de la vie ecclésiastique au point qu'il éveilla chez Aleandro, nonce auprès de la République de Venise, des soupçons de « philoprotestantisme ». En 1538, il était présent à Vicence pour l'ouverture du concile qui, par la suite, n'eut pas lieu ; mais il ne rentra pas dans son diocèse, passa en 1539 à Rome, puis en France, et assista en 1540 au colloque de Worms et en 1541 à celui de Ratisbonne.

Cette même année il retourna à Capodistria et reprit son action réformatrice, suscitant aussi des soupçons de tendances luthériennes chez les religieux et le clergé séculier, menacés dans leur mode de vie relâché. Pour ces motifs, à cause de l'interdiction papale de participer à l'ouverture du concile de Trente, à cause aussi d'un procès qu'on lui a intenté et de la peur de tomber entre les mains de l'Inquisition romaine, Vergerio abandonna l'Italie en 1549, passa au protestantisme en Suisse où il devint pasteur à Vicosoprano.

Sans adhérer à aucune église réformée, il fut prédicateur itinérant dans diverses villes d'Europe : Tübingen, Genève (où il rencontra Calvin), Strasbourg, Königsberg, Francfort, Varsovie (où il se heurta violemment au nonce Lippomano), Wittenberg, Vienne, Lubiana et peut-être Bologne. Malgré d'inutiles tentatives de la part de l'Église catholique pour le récupérer, il mourut hors de son sein à Tübingen le 4 octobre 1565.

2. Œuvres. – Parmi les 56 ouvrages de Vergerio (de droit, de théologie, d'autres plus spécifiquement spirituels, d'autres enfin polémiques et pour sa propre défense), 19 appartiennent à la période catholique, les autres ont été composés durant la période où il adhéra à la Réforme. Nous présentons seulement les ouvrages spirituels :

De unitate et pace ecclesiae, Venise, 1542 ; – *Lettera al doge Francesco Donà*, dans A.F. Doni, *Orationi diverse*, Florence, 1547, p. 7r-12v ; éd. récente par A. Stella *dans Atti dell'Istituto veneto di scienza, lettere e arti*, n. 128, 1969-1970, p. 1-39 ; – *Instruttione christiana*, Poschiavo, 1549 ; – *Oratione de' perseguitati et forusciti per lo Evangelio e per Giesù Christo*, Poschiavo, 1549 ; – *Del matrimonio de' preti et delle monache*, Bâle, 1549 ; – *Dodici trattatelli* (écrits vers 1548, avant son départ d'Italie), Bâle, 1550 ; – *Che cosa sia et de cui prima stata ordinata l'acqua santa*, sl, 1550.

Della camera et statua della Madonna chiamata di Loreto, sl, 1554 ; – *Che cosa siano le XXX Messe chiamate di San Gregorio et quando prima incominciarono ad usarsi*, sl, 1554 ; – *A que gli venerabili padri Dominicani che difendono il Rosario per cosa buona* ; – *Discorsi sopra i Fioretti di san Francesco ne' quali della sua vita et delle sue stimate si ragiona (déjà édité dans Dodici trattatelli*, f. C5v- C8r, (dédiés à une abbesse d'un couvent de clarisses ; réédité à part, sd, Bâle, avec un postscriptum polémique contre les clarisses) ; – *Articoli che sono in controversia da disputarsi in Concilio*, éd. V. Schweitzer, dans *Concilium Tridentinum*, t. 12, Fribourg/Br., 1930, p. 431-35, adressés à un cardinal anonyme, peut-être le cardinal d'Este.

Œuvres perdues. – *Il modo di consolar gli infermi et condannati a morte*, 1554 ; – il écrivit aussi un petit traité sur la Cène du Seigneur et une paraphrase des sept psaumes de la pénitence : cf. Jacobson Schutte, *Pier Paolo...*, p. 298, 327.

3. Doctrine spirituelle. – Tous les hommes reçoivent de Dieu l'appel à la vie spirituelle, à quelque état social qu'ils appartiennent : travailleurs, comme dans la parabole évangélique, ou prêtres. Dieu appelle de diverses manières : soit par une voix intérieure, comme au milieu d'une journée de travail, soit de façon extraordinaire et fulgurante comme sur le « chemin de Damas ». La source principale de la vie spirituelle est donnée seulement par le Nouveau Testament, Évangiles et Actes des Apôtres, « pierre de touche de la foi chrétienne », sans pourtant rejeter l'Ancien. Le premier contient la parole de Dieu, « c'est-à-dire le corps même de Jésus Christ » ; cette parole console, adoucit et attendrit les élus, tandis qu'elle endurcit l'âme des hypocrites et des pharisiens. Les pères du concile (de Trente) doivent traiter de la parole de Dieu : mais ils doivent d'abord se purifier.

Le Christ, – cela est en harmonie avec le christocentrisme de la piété italienne du temps, – constitue le centre de la doctrine et de la vie de Vergerio. Il écrit de Vienne, le 10 décembre 1534 : « Le Christ est l'unique... voie pour réussir dans le monde, car si toutes les faveurs venaient à vous manquer, Jésus Christ... trouvera lui-même la manière de vous honorer ». Il décide de s'occuper des fidèles de son petit diocèse, plutôt que de poursuivre des projets de carrière mondaine (à Ottonello Vida, 1542).

En janvier 1541 il se plaint auprès de Marguerite de Navarre : la cause du Christ est traitée avec tant d'indignité ! Parmi les théologiens, il y en a peu qui ont un bon esprit, comme ceux qui mettent dans le Christ leur idéal, puis font leurs calculs (problèmes de la justification, de la grâce et des sacrements), comme s'il s'agissait de matières profanes et litigieuses. Mais les intérêts du Christ exigent la douceur,

laquelle est l'unique moyen pour approcher les hérétiques et les amener à rentrer dans l'orthodoxie (Vermigli était aussi de cet avis). Vergerio espère que le Christ allumera un bon feu dans son âme et dans celles de ceux qui sont confiés à son gouvernement ; le reste n'est rien.

Vergerio constatait que, dans son diocèse d'Istrie, certains se vouaient à sainte Lucie, à sainte Apollonie, ou à d'autres saints, laissant de côté le Christ ; d'où son invitation à aller au Christ et à laisser les saints de côté. Dans un premier temps, il tentera de purifier le culte des saints de la superstition et des excès de la piété populaire ; plus tard il accueillera la doctrine du Christ unique médiateur pour les hommes. Il n'était pas nécessaire de recourir aux *legendazze* des saints, qui éveillent chez les hérétiques le rire et les moqueries envers les catholiques. Devant certaines légendes hagiographiques, Vergerio possédait une sorte d'intuition moderne, comme par exemple à propos de saint Georges et du dragon, transposition chrétienne de la légende païenne du Minotaure. Mais dans sa critique historique il ne comprit pas la valeur populaire, quoique non historique, des *Fioretti* de François d'Assise, ni celle de la récitation du rosaire, etc.

Dans les discussions sur la prédestination (surtout dans *Dodici trattatelli...*), Vergerio insiste sur l'aspect ascétique. Dieu corrige les prédestinés, c'est-à-dire les élus, qui sont des fils adoptifs de Dieu et frères de Jésus Christ, pour les rendre meilleurs : en effet, Jésus a déjà payé pour toutes nos transgressions inévitables. Tous les hommes pèchent, mais les péchés des élus ne leur sont pas imputés. Tous souffrent des adversités durant leur vie, mais seuls les damnés affirment que les adversités sont la conséquence du péché. Là, sans aucun doute, Vergerio fait sienne la doctrine luthérienne. Par contre, à propos des afflictions, il suit la doctrine de Thomas d'Aquin : Dieu les envoie à ses élus et à ses fils, aux hommes bons, pieux, charitables. Après les avoir éprouvés et affinés dans cette vie, il leur donne la vie éternelle, mais il laisse la prospérité mondaine aux mauvais, aux impies, aux réprouvés, à ses ennemis, qu'en premier lieu il aveugle et endurcit, puis fait tomber dans les précipices et abîmes de larmes éternelles...

Restent fondamentaux les deux ouvrages d'Anne Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio : the making of an italian reformer* (Genève, 1977) et sa traduction italienne *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia, 1498-1549* (Rome, 1988, bibliogr. revue et mise à jour). Pour la doctrine spirituelle, se référer à l'éd. italienne, p. 90, 101, 121, 131, 186-87, 188, 196, 226, 229, 249, 250, 264, 265, 266, 267, 272-73, 305, 306, 359, 403-10. – A. Niero, *Pier Paolo Vergerio il giovane (1498-1565)*, dans F. Semi, *Istria e Dalmazia : Uomini e tempi*, Udine, 1991, p. 173-80, comporte la liste de toutes les œuvres de Vergerio dans ses deux périodes, catholique et protestante. – DS, t. 5, col. 19, 1190.

Antonio Niero.

VERHAEGE (Caprais), Père des Sacrés-Cœurs (Picpus), 1821-1895. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Charles-Louis Verhaege naquit à Wervik (Belgique) le 6 novembre 1821 et fut baptisé le même jour. Entré au noviciat des Pères des Sacrés-Cœurs à Vaugirard (France) le 20 octobre 1844, où il reçut le nom de Caprais, il fit profession le 3 avril 1846.

A Paris il reçut successivement la tonsure le 3 avril 1847, les ordres mineurs le 25 juillet 1847, le sous-diaconat le 18 mars 1848, le diaconat le 23 décembre 1848 et la prêtrise le 7 avril 1849. Le 21 juin de la même année, il fut envoyé à Louvain, première maison européenne hors de France fondée en 1840, pour former des missionnaires « ad gentes ». En tant que Flamand parmi ses confrères français, il put, au-delà de la bourgeoisie, établir un premier contact entre la communauté et la masse de la population. C'est dans cette maison qu'il passa tout le reste de sa vie, ayant en charge la formation des novices, d'abord comme directeur, puis, à partir de 1880, comme maître des novices. Le plus connu d'entre eux est Damien De Veuster, l'apôtre des lépreux (1840-1889). En 1871, il fut nommé prieur et, à ce titre, seconda le supérieur local.

Homme intérieur, habituellement recueilli en Dieu, Caprais Verhaege fut très demandé comme directeur de conscience par des prêtres séculiers et comme confesseur par des communautés religieuses. Outre les conférences qu'il donnait à ses novices, il s'occupa beaucoup de mystique, en particulier au sujet de la stigmatisée de Bois d'Haine, Louise Lateau (DS, t. 14, col. 1220-21 et col. 629), qu'il prit l'initiative d'interroger. Le 2 octobre il envoya ses conclusions au curé de Bois d'Haine : ce qui se passe chez Louise est l'œuvre de Dieu.

Sentant sa fin prochaine, Verhaege demanda les derniers sacrements, qu'il reçut debout, appuyé sur ceux qui l'assistaient. Il mourut le 22 mai 1895.

2. Œuvres. – Les livres de Verhaege sont de deux types : des ouvrages de doctrine spirituelle et des manuels de dévotions. Les voici par ordre chronologique. – *La perfection mise à la portée de tout le monde ou traité théorique et pratique de la conformité à la volonté de Dieu*, Louvain, Fonteyn, 1871, 664 p. Malgré son titre, ce travail s'adresse plutôt aux religieux et aux fidèles qui acceptent de se placer dans leur orbite. – *L'arche du salut ou la dévotion aux Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie*, Louvain, Fonteyn, et Paris, Aniéré-Broussois, 1872, 443 p.

Dans une longue introduction, qui témoigne d'une vaste érudition (il s'appuie notamment sur Görres, DS, t. 6, col. 571-78), il propose les critères permettant de distinguer les vraies révélations d'avec les fausses. Il applique ensuite ces critères à ce qui est à l'origine de la dévotion au Sacré-Cœur telle qu'elle se pratique à la suite de la révélation reçue par Marguerite-Marie Alacoque. La plus grande partie de l'ouvrage porte sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Si les développements patristiques et historiques sont assez déficients, l'exposé scripturaire n'est pas sans mérite. Au-delà des pratiques contingentes, l'auteur met à juste titre l'accent sur le culte d'amour et de compassion.

Saint-Joseph, protecteur de l'Église, ses gloires et ses vertus, Louvain, Fonteyn, et Paris, Aniéré-Broussois, 1872 ; 2e éd., refondue et augmentée, Paris, Palmé, et Bruxelles, Lebrocquy, 1877, xiii + 504 p. Se défendant de faire œuvre originale, le P. Caprais reconnaît s'être particulièrement inspiré de la *Cité mystique* de Marie d'Agréda (DS, t. 10, col. 508-13), qu'il connaît par une traduction du P. Séraphin (DS, t. 14, col. 628-29). Notons que, à partir de 1860, les Pères des Sacrés-Cœurs avaient lancé dans leur chapelle publique le culte de saint Joseph, qui, au siècle suivant, drainera les foules de tous les coins de la Belgique. – *Mois de Marie des âmes intérieures et religieuses, basé sur la Cité Mystique de Marie d'Agréda*, Tournai, Casterman, 1875, viii + 376 p. Spécialement conçu pour

les âmes consacrées à Dieu, ce qui fait sa relative originalité, cet ouvrage est constitué de textes de la religieuse franciscaine accompagnés de réflexions.

Manuel de théologie mystique à l'usage des confesseurs, Paris, Palmé, et Bruxelles, Lebrocquy, 1876, XV + 319 p. Composé dans un but pratique, l'ouvrage comporte deux parties : la première traite de la contemplation en général et des dispositions requises pour y être élevé ; la seconde distingue les diverses formes de contemplation pour lesquelles des critères de discernement sont proposés. Contrairement à plusieurs auteurs, Verhaege a placé les purifications passives avant les degrés de contemplation unitive, « parce qu'elles en sont la condition et la préparation nécessaire » (p. XIII). On peut voir dans ce livre le développement de l'exposé introductif à *L'arche du salut*. Tout en ayant à l'esprit l'apport des théologiens et des auteurs spirituels des différentes époques (dont Görres et le P. Séraphin), Verhaege fait continuellement référence aux œuvres de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix pour fonder ses avis. On sent également chez lui la part de son expérience en cette matière.

Manuel de dévotion aux Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, Malines, Dessain, 1877 ; réimpr. 1894, VIII + 824 + 92 p. L'auteur rassemble diverses méditations et pratiques pieuses qui, pour la plupart, ne sont pas de lui et dont seulement un tiers répond au titre de l'ouvrage. Le reste se rapporte aux dévotions les plus diverses.

Miroir du religieux ou traité complet de l'état religieux, sa nature, ses obligations, ses exercices, etc. Ces deux gros cahiers manuscrits de 321 et 372 pages, copie d'un original perdu, se trouvent aux archives des Pères des Sacrés-Cœurs à Louvain. Ils ne sont pas datés. Il s'agit probablement des conférences du P. Caprais à ses novices. – *L'âme et son Dieu*. Nous n'avons pas trouvé trace de cet écrit mentionné sans autre précision dans la notice nécrologique du P. Caprais dans les *Annales des Sacrés-Cœurs*.

On garde de lui aux Archives des Pères des Sacrés-Cœurs à Rome, 7 lettres au supérieur général et 1 lettre à un Père non identifié ; un carnet de notes sur son entrevue avec Louise Lateau (Archives des Pères des Sacrés-Cœurs à Louvain) et des lettres au curé de Bois d'Haine, Paul Niels, 1871 (Archives de l'évêché de Tournai, carton C 2, 6 lettres).

Journal tenu par le curé de Bois d'Haine, Paul Niels, n. 47 et 51 (Archives de l'évêché de Tournai). – Livre des emplois (Archives des Pères des Sacrés-Cœurs à Rome). – *Annales des Sacrés-Cœurs*, 1876-1877, p. 542-45. – Notices nécrologiques par Jacques Bund (dans *Annales des Sacrés-Cœurs*, 1895, p. 283-84) et dans la *Gazette de Louvain*, 25 mai 1895. Recensions du *Mois de Marie*, de *L'Arche du salut* et du *Manuel de Dévotion aux Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie*, dans *Annales des Sacrés-Cœurs*, 1895, p. 219-20. – Gérald De Becker, *Lexique pour la théologie du cœur du Christ*, Paris, 1978, p. 360-61. – Le nom du P. Caprais est souvent mentionné dans la correspondance du P. Damien De Veuster (Archives des Pères des Sacrés-Cœurs à Louvain). – DS, t. 1, col. 256 ; t. 2, col. 1469.

Édouard BRION.

VÉRITÉ. – Pourquoi aborder le thème de la vérité dans ce Dictionnaire ? La vérité n'est-elle pas l'objet de la pensée, de la spéculation ; et l'histoire des efforts de l'homme pour la connaître ne s'identifie-t-elle pas pratiquement à l'histoire de la philosophie ? Cependant, déjà dans la philosophie grecque, surtout dans la mystique hellénistique, la recherche de la vérité avait tendance à s'identifier avec l'élan vers la divinité ; cette montée des hommes vers le divin, pour les Grecs, avait une grande portée religieuse et morale ; d'après Plutarque, « ce genre d'étude et de recherche est comme une ascension vers les choses saintes *(hierôn)*, une tâche plus religieuse *(osiôteron)* que toute espèce de rite ou de fonction sacerdotale » *(De Iside et Osiride* 2 = *Mor.* 351e).

Quelque chose d'analogue doit se dire pour la vérité chrétienne, mais en un sens différent. Encore faut-il d'abord bien se rendre compte qu'il existe une conception proprement chrétienne de la vérité. La vérité chrétienne se distingue aussi bien de la vérité philosophique que de la vérité historique ou scientifique. Elle est fondamentalement vérité-révélation, la vérité de la foi. D'après cette conception chrétienne, la vérité vient de Dieu ; elle est communiquée par Dieu à son peuple et à travers lui à tous les hommes, pour leur dévoiler le sens ultime de leur existence. Cette notion chrétienne de la vérité-révélation vient de l'Écriture, et elle est restée vivante dans la Tradition de toute l'Église, même si elle a parfois été obscurcie par l'impact puissant de la conception métaphysique et proprement grecque de la vérité (la réalité dernière, l'essence des choses).

Il sera question dans cet article de la conception chrétienne de la vérité et de son importance pour la spiritualité des chrétiens. On y distinguera : I. *L'Écriture Sainte.* – II. *Des Grecs au Moyen Âge.* – III. *Problématique moderne et spiritualité.*

I. ÉCRITURE SAINTE

Le lien entre la vérité et la vie religieuse et morale de l'homme est présent dans toute l'Écriture, toujours dans le contexte de la rencontre entre l'homme et Dieu. Dans l'Ancien Testament la vérité de l'homme indique d'abord sa fidélité à l'Alliance, mais dans les textes récents le terme s'oriente vers l'idée de révélation, qui deviendra prédominante dans le Nouveau Testament.

1. **Ancien Testament.** – 1° VOCABULAIRE. – Les deux mots hébreux qui désignent la vérité sont *'èmèt* et *'emunah*, qui dérivent du verbe *'aman* (cf. l'« Amen » liturgique). Ce verbe signifie fondamentalement : ce qui est solide et fournit un appui (vg, peut se dire pour un pilier). Mais *'èmèt* est employé le plus souvent au sens métaphorique et moral : « une paix de vérité » (*Jér.* 14,13) est une paix assurée, durable.

2° LA VÉRITÉ DE DIEU. – Appliqué à Dieu ou aux hommes, *'èmèt* (ou *'aman*) peut se traduire le plus souvent par fidélité, très spécialement dans le contexte de l'Alliance entre Dieu et son peuple : « Yahvé ton Dieu est le vrai Dieu, le Dieu *fidèle*, qui garde son *alliance* et son *amour* pour mille générations à ceux qui l'aiment et gardent ses commandements » (*Deut.* 7,9 ; cf. 32,4 ; *Ps.* 31,6). Ici, comme souvent ailleurs, le terme est associé à *ḥèsèd* ; on veut indiquer par là que l'Alliance est une alliance de miséricorde et de grâce, à laquelle Dieu n'a jamais manqué : « Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en *grâce* et en *fidélité*, qui *garde sa grâce* jusqu'à mille générations » (*Ex.* 34,6-7). La « vérité » de Dieu est aussi celle de sa parole, de sa loi, très spécialement dans les psaumes (19,10 ; 111,7-8 ; 119,86.138.142.151.160) : la Parole de Dieu est irrévocable, elle demeure à jamais.

3° La vérité des hommes. – Le même sens fondamental de fidélité se retrouve quand il s'agit de la vérité des hommes. « Des hommes de vérité » (*Ex.* 18,21 ; *Néh.* 7,2) sont des hommes en qui on peut mettre toute sa confiance ; mais la raison est indiquée les deux fois : c'est parce que ces hommes « craignent Dieu ». La « vérité » des hommes désigne d'ordinaire leur fidélité à l'Alliance et à la Loi divine ; « faire la vérité » (2 *Chron.* 31,20) et « marcher dans la vérité » (1 *Rois* 2,4; 3,6 ; 2 *Rois* 20,3 ; *Is* 38,3) signifient : être fidèle envers la Loi du Seigneur, observer toutes ses obligations morales et religieuses. Nous retrouverons ces deux formules dans Jean, mais avec un déplacement d'accent significatif vers l'aspect de révélation de la vérité.

La *'èmèt* des hommes en vient donc à désigner l'ensemble de leur comportement moral envers leurs semblables : « faire la bonté et la vérité » (*Gen.* 24,49 ; *Jos.* 2,14), c'est agir envers les autres avec bienveillance et fidélité, en accord avec la volonté divine ; c'est un comportement inspiré par la fidélité à Dieu.

4° La vérité révélée. – A partir de l'exil, surtout dans les courants sapientiels et apocalyptiques, le mot vérité prend un sens partiellement nouveau, qui prépare l'emploi qui en sera fait dans les écrits pauliniens et johanniques : il décrit la doctrine de sagesse, la vérité révélée par Dieu. Les prêtres doivent transmettre « la doctrine de vérité » (*Mal.* 2,6). « Vérité » devient synonyme de *sagesse* : « Acquiers la vérité, ne la vends pas : sagesse, discipline et intelligence ! » (*Prov.* 23,23 ; cf. *Qoh.* 12,10) ; « Jusqu'à la mort lutte pour la vérité, le Seigneur Dieu combattra pour toi » (*Sir.* 4,28 LXX). Dans cette tradition plus récente, le mot vérité est aussi rapproché du substantif *mystère,* ou des verbes *dévoiler, révéler, comprendre* ou autres semblables : « Je vais vous dévoiler toute la vérité, je ne vais rien vous cacher... ; le secret du roi, il est bon de le cacher, mais les œuvres de Dieu, il convient de les révéler ouvertement » (*Tobie* 12,11, rec. S) ; lors du jugement eschatologique, les justes, face aux impies, « comprendront la vérité » (*Sag.* 3,9) : finalement leur sera dévoilé le dessein providentiel de Dieu sur les hommes ; ce plan du salut était resté caché jusqu'à ce moment, et il demeurera toujours paradoxal (5,2) jusqu'à l'eschatologie finale.

Un emploi analogue se retrouve dans les descriptions apocalyptiques de Daniel : « le livre de la Vérité » (*Daniel* 10,21) est celui où est inscrit le dessein de Dieu ; mais ce dessein n'est révélé que lorsque le Livre est ouvert (cf. *Apoc.* 5,3). La vérité de Dieu, c'est la révélation de son dessein (*Daniel* 9,13) ; c'est encore une vision céleste et l'interprétation de son sens mystérieux (8,26 ; 10,1 ; 11,2).

Ce sens du mot vérité dans les derniers livres de l'A.T. se retrouve dans les écrits du judaïsme apocalyptique et sapientiel. D'après les hymnes de Qumrân, dans une prière adressée à Dieu, « le secret de la vérité » est synonyme de « tes merveilleux mystères » (1 *QH* 11,9-10) ; « l'intelligence de la vérité de Dieu », c'est la connaissance des mystères (7,26-27). Mais cette vérité est contenue dans la Loi : « se convertir à la vérité », c'est « se convertir à la Loi de Moïse » (1 *QS* 5,8 ; 6,15). La vérité a donc aussi une grande portée morale : la vérité s'oppose à l'iniquité (1 *QS* 3,18-21) ; les « fils de la vérité » sont ceux qui suivent « les voies de la vérité » (4,5.17).

Une bibliographie à peu près complète sur la vérité (jusqu'en 1977) se trouve dans I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean,* coll. Analecta biblica 73-74, Rome, 1977, p. XVII-XXIX. Voici quelques indications particulières.

Dans l'A.T. et le judaïsme : C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks,* Londres, 1935, 65-75. – F. Asensio, *Misericordia et veritas. El hesed y 'emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel,* Rome, 1949. – I. de la Potterie, *De sensu vocis 'emet in Vetere Testamento,* dans *Verbum Domini,* t. 27, 1949, p. 336-54 ; t. 28, 1950, p. 29-42 ; *L'arrière-fond du thème johannique de vérité,* dans *Studia evangelica* I, coll. TU 73, Berlin, 1959, p. 277-94. – F. Nötscher, *« Wahrheit » als theologischer Terminus in den Qumran-Texten,* dans *Festschrift für Prof. Dr. V. Christian,* Vienne, 1956, p. 83-92. – Y. Alanen, *Das Wahrheitsproblem in der Bibel und in der griechischen Philosophie,* dans *Kerygma und Dogma,* t. 3, 1957, p. 230-39. – H. Kosmala, *Hebräer – Essener – Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung,* Leyde, 1959, p. 153-73 ; 192-207. – P. Benoit, *La vérité dans la Bible,* VS, t. 114, 1966, p. 386-416. – A. Jepsen, *'aman,* etc., dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* de G. J. Botterweck et H. Ringgren, t. 1, 1973, p. 313-48.

2. **Nouveau Testament.** – 1° Continuité avec l'Ancien Testament et nouveauté. – Le mot vérité n'apparaît que rarement dans la tradition synoptique. Le seul passage où le substantif est employé, en dehors de l'expression adverbiale « en vérité », se trouve dans l'épisode de l'hémorroïsse : « Elle se jeta à ses pieds et lui dit toute la vérité » (*Marc* 5,33) ; cette formule, courante en grec profane, signifie simplement ici que la femme dévoila à Jésus le sens de son geste et la réalité de son état. Mais Jésus, lui seul dans le N.T., introduit ou conclut souvent ses paroles par « amen » (redoublé dans *Jean* : « amen, amen ») : cet adverbe, dérivé de la racine hébraïque *'aman,* concentre l'attention sur Jésus qui parle : ses paroles méritent pleine confiance, et il attend de ses auditeurs qu'ils s'engagent. L'équivalent grec de ce mot hébreu, *en alêtheiai,* dérivé des LXX, est rare (la formule grecque par contre, *ep'alêtheias,* est plus fréquente, surtout chez Luc : elle signifie simplement « vraiment ») ; la formule sémitisante ne se rencontre qu'une seule fois, dans la bouche des Pharisiens qui parlent à Jésus : « Nous savons que tu es véridique et que tu enseignes la voie de Dieu ' en vérité ' » (*Mt.* 22,16 ; diff. dans *Marc* et *Luc*) ; dans leur optique juive, cela voulait dire que, d'après eux, Jésus, dans son enseignement, était fidèle à la Loi. Mais il y avait encore autre chose dans son message : la réelle nouveauté de l'enseignement de Jésus était surtout soulignée par le fréquent emploi (déjà signalé) de « amen », qui ponctuait par exemple le sermon sur la montagne (*Mt.* 5,18.26 ; 6,2.5.13.16) ; elle y était aussi fortement marquée par les grandes antithèses qu'y faisait Jésus entre son enseignement et la Loi de Moïse.

Chez Paul on retrouve plusieurs fois l'usage vétérotestamentaire de la notion de vérité : « la vérité de Dieu » désigne la véracité divine dans l'accomplissement de ses promesses (*Rom.* 3,7 ; 15,8) ; mais ces promesses du Dieu fidèle ont trouvé leur « oui » dans le Christ (2 *Cor.* 1,20). La « vérité » qui est demandée aux chrétiens dans leur comportement est entendue plus d'une fois au sens moral de sincérité (2 *Cor.* 7,14), de droiture ou de justice (*Éph.* 5,9 ; 6,14 ; 1 *Cor.* 13,6), mais ici encore en liaison avec l'annonce du Christ (*Phil.* 1,18). Depuis que le Christ, notre

pâque, a été immolé, le chrétien doit remplacer le vieux levain de la malice et de la perversité par « des azymes de pureté et de vérité » (1 *Cor.* 5,8). La loyauté et la fierté dont l'Apôtre fait preuve dans tout son ministère viennent du fait qu'il peut dire : « la vérité du Christ est en moi » (2 *Cor.* 11,10). C'est cette vérité du Christ qui fait toute la nouveauté de la vérité *chrétienne.*

2° La vérité de l'Évangile. – La conception proprement chrétienne de la vérité trouve donc son point de départ dans la vérité du Christ, dans la vérité de l'Évangile ; elle avait pourtant dans l'A.T. un arrière-fond plus spécifique que nous avons déjà souligné : la vérité *révélée* dont parlait la tradition sapientielle et apocalyptique (cf. *supra* : 2,4°). Les Juifs se flattaient de posséder dans la Loi l'expression même de la vérité (*Rom.* 2,20), d'y trouver consignée toute la manifestation de la volonté de Dieu (2,18). Mais Paul, s'inspirant de l'expression juive « la vérité de la *Loi* » (*Bar. syr.* 44,14 ; cf. 1 *QS* 1,12), la remplace par « la vérité de l'*Évangile* » (*Gal.* 2,5.14) ; celui-ci est « la parole de vérité » (2 *Cor.* 6,7 ; *Éph.* 1,13 ; *Col.* 1,5 ; 2 *Tim.* 2,15). Objet d'une révélation (2 *Cor.* 4,2) au même titre que le mystère du Christ (*Rom.* 16,26 ; *Col.* 1,26 ; 4,3), elle est la Parole de Dieu prêchée par l'Apôtre (2 *Cor.* 4,2.5). Employé de manière absolue, le mot vérité en vient ainsi à désigner tout le contenu du message évangélique (2 *Cor.* 13,8 ; *Gal.* 5,7).

1) *La vérité et le Christ.* – L'objet de ce message de l'Apôtre n'est pas une doctrine abstraite, mais le Christ lui-même : « Ce n'est pas nous que nous prêchons, mais le Christ Jésus, le Seigneur » (2 *Cor.* 4,5 ; cf. 1 *Cor.* 1,23 ; 2 *Cor.* 1,19 ; 11,6 ; *Phil.* 1,15). C'est pourquoi il pouvait dire : « La vérité du Christ est en moi » (*supra*) ; et il pouvait aussi écrire : « la vérité est en Jésus » (*Éph.* 4,21) : pour lui, le cœur de son message était l'annonce du Jésus de l'histoire, mort et ressuscité pour nous. De même, l'Église est « la colonne et le support de la vérité », parce qu'elle proclame le mystère de la piété, à savoir, « (le Christ), manifesté dans la chair, ... proclamé chez les païens, cru dans le monde, enlevé dans la gloire » (1 *Tim.* 3,15).

2) *La saine doctrine et l'erreur.* – Dans les pastorales, en raison de la polémique contre les faux docteurs qui s'étaient manifestés, le thème prend une nuance nouvelle : la vérité est présentée maintenant comme la bonne doctrine (1 *Tim.* 1,10 ; 4,6 ; 2 *Tim.* 4,3 ; *Tit.* 1,9 ; 2,1) opposée aux fables (1 *Tim.* 1,4 ; 4,7 ; 2 *Tim.* 4,4 ; *Tit.* 1,14) des docteurs de mensonge (1 *Tim.* 4,2). Ceux-ci ont tourné le dos à la vérité (*Tit.* 1,14, etc.), ils se dressent même contre elle (2 *Tim.* 3,8). On comprend donc l'adjuration pressante de 1 *Tim.* 6,20-21 : « O Timothée, garde le dépôt. Évite les discours creux et impies, les objections de la pseudo-science. Pour l'avoir professée, certains se sont écartés de la foi ».

3) *La vérité et la foi.* – L'attitude fondamentale des chrétiens devant la vérité ne peut être que la foi. Les hommes à qui est adressé le message de l'Évangile doivent tout d'abord « entendre la parole de vérité, la Bonne Nouvelle de (leur) salut... (et) croire » (*Éph.* 1,13 ; cf. *Rom.* 10,14) ; ils sont invités à « se convertir pour bien connaître la vérité » (2 *Tim.* 2,25). Tout l'effort de Paul, « apôtre de Jésus Christ », visait à « amener les élus de Dieu à la foi et à la connaissance de la vérité » (*Tit.* 1,1). Il leur est demandé de « ne pas se rebeller contre la vérité » (*Rom.* 2,8), de « croire à la vérité » (2 *Thess.* 2,12), de ne pas entraver leur élan de soumission à la vérité (*Gal.* 5,7). Mais cette foi requiert en même temps qu'ils accueillent l'amour de la vérité qui sauve (2 *Thess.* 2,10). Dans les textes tardifs, « parvenir à la connaissance de la vérité » devient ainsi une expression fixe pour dire : adhérer à l'évangile, embrasser le christianisme (cf. 1 *Tim.* 3,7 ; *Hébr.* 10,26) ; Dieu, notre Sauveur « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 *Tim.* 2,4). Cette connaissance de la vérité est tout simplement la foi chrétienne (*Tite* 1,1).

4) *Vérité et vie chrétienne.* – D'après Paul et les épîtres catholiques, la morale chrétienne est une morale de la foi. Pierre exhorte les chrétiens à joindre à leur foi la vertu (2 *Pierre* 1,5). Les croyants ont été engendrés à la vie nouvelle par la parole de vérité (*Jacq.* 1,18 ; cf. 1 *Pierre* 1,23) ; c'est en obéissant à la vérité qu'ils ont purifié leurs âmes « pour pratiquer un amour fraternel sans hypocrisie » (1 *Pierre* 1,22). Ils doivent donc s'efforcer de ne pas s'égarer loin de la vérité (*Jacq.* 5,19), mais plutôt de s'affermir dans la présente vérité (2 *Pierre* 1,12) : cette vérité présente, c'est la révélation chrétienne qui, comme une lumière en ce lieu obscur de l'éon présent, doit guider les croyants jusqu'au plein jour de la parousie (cf. v. 19) ; ils doivent continuer à désirer ce lait de la parole, afin de croître pour le salut (1 *Pierre* 2,2). C'est ainsi, ajoute Paul, que le chrétien se revêt de l'homme nouveau et qu'il peut voir se réaliser en lui la sainteté que demande la vérité (*Éph.* 4,24).

3° Saint Jean. – La théologie de Jean étant fondamentalement une théologie de révélation centrée sur le Christ, la notion de vérité va occuper chez lui une place prépondérante. Mais les exégètes sont encore loin de s'être mis d'accord sur son interprétation (cf. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean,* t. 1, p. 5-18 : « Interprétations de la vérité johannique dans l'exégèse moderne »). Quelques-uns comprennent encore l'*alêtheia* johannique au sens métaphysique de la tradition grecque, surtout platonicienne (l'*Être,* la réalité éternelle, Dieu lui-même ; ainsi Dodd), ou du dualisme gnostique (la sphère du divin, l'éon « vérité » du Plérôme valentinien ; ainsi Bultmann). Mais Jean n'appelle jamais Dieu lui-même la vérité, ce qui est pourtant essentiel dans ces systèmes. En réalité, il ne fait que prolonger un thème biblique et juif qui vient de la tradition apocalyptique et sapientielle et que nous avons trouvé dans les écrits antérieurs du N.T. : le thème de la vérité révélée. Mais plus que les autres Jean souligne fortement que la vérité est la révélation et que cette vérité-révélation se concentre dans le Christ ; d'autre part, il insiste beaucoup plus sur l'action intérieure de la vérité dans la vie du croyant. Le passage de la vérité du Christ à la vérité du croyant n'est possible que par l'action de l'Esprit de la vérité. On voit l'importance de ces thèmes pour la vie spirituelle du chrétien.

1) *Parole et vérité.* – Un indice irrécusable permet de se rendre compte si la vérité johannique se rattache au monde du dualisme grec ou à la tradition biblique et juive : il suffit d'examiner si elle est une réalité *divine* qu'on *contemple* ou si elle fait part du vocabulaire de la *parole* qu'on *entend.*

Dans le dualisme platonicien, hellénistique ou gnostique, la vérité est la réalité suprême du divin que l'âme est appelée à contempler (cf. *La vérité dans S. Jean*, t. 1, p. 27-30). D'après Platon, les vrais philosophes aiment à contempler la vérité (*Républ.* V, 457e), mais la plupart des hommes n'auront jamais la vision de la vérité (*Phèdre* 299b). La gnose hermétique enseigne que, dans « la vision suprême » (*Corpus hermet.* 1,27), il sera donné à l'âme de « contempler la beauté de la vérité » (7,3). Ce thème grec revient souvent chez les Pères : Méthode d'Olympe dit que l'esprit doit se purifier, pour pouvoir « jeter un regard perçant sur la Vérité » (*Banquet* 9,4 ; cf. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse* II, 22). D'après Augustin, le septième et suprême degré de l'ascension spirituelle consiste « in ipsa visione atque contemplatione veritatis » (*De quant. animae* 36,46), car Dieu lui-même est l'« aeterna veritas » (*Conf.* VII, 10,16), « Deus veritas » (*Solil.* I, 1,3).

Rien de tout cela dans *Jean*. Ici comme déjà chez Paul, le mot vérité est accompagné de différents termes qui décrivent la parole et l'audition. D'après 1 *Jean* 1,8.10, la formule « *la vérité* n'est pas en vous » signifie équivalement « *sa parole* n'est pas en vous ». La vérité, d'après la déclaration de Jésus à la Cène, ce n'est pas la vérité en soi et essentielle (*hê autoalêtheia hê ousiôdês* dont parlera Origène, *In Jo.* VI, 6,38), mais la Parole du Père (*Jean* 17,17). Cette parole est la vérité que le Christ a *entendue* de Dieu (8,40 ; cf. 8,26). Jésus lui-même *dit* et proclame cette vérité (8,40.45-47), car il était venu dans le monde précisément « pour rendre témoignage à la vérité » (18,37 ; cf. 5,33). La vérité johannique est donc fondamentalement la parole du Père que le Christ nous transmet et avec laquelle il s'identifie : en accueillant cette parole, cette vérité, nous croyons donc en lui (8,31-32. 45). Tous ces textes font déjà pressentir qu'il y a dans *Jean* une mystérieuse « concentration christologique » de la vérité (cf. A. Milano, *Alêtheia. La « concentrazione cristologica » della verità*, dans *Filosofia e teologia*, t. 4, 1990, p. 13-45). Le Christ étant lui-même la Parole (1,1), le Verbe fait chair venu d'auprès du Père (1,16), on peut dire que sa parole, c'est lui-même. La vérité se rencontre donc dans la mission temporelle de Jésus, dans sa parole, en lui-même : elle est l'*automanifestation* de Jésus ; la révélation, par lui-même et en lui-même, de ce qu'il est en profondeur : le Fils unique du Père. Il ne s'agit donc pas, comme dans la pensée augustinienne, d'un mouvement ascensionnel vers le Dieu-Vérité (cf. F. Piemontese, *La « veritas » agostiniana e l'agostinismo perenne*, Milan, 1963, p. 33), mais d'un mouvement descendant, celui de l'Incarnation.

2) *Jésus et la vérité.* – Deux textes sont ici fondamentaux (cf. *La vérité dans S. Jean*, t. 1, p. 117-278). Le premier est la finale du prologue (1,14-18). Au v. 14, Jean décrit l'Incarnation, la gloire du Verbe fait chair, le Fils unique venu d'auprès du Père : c'est lui qui est « plein de la grâce de la vérité » (avec hendiadys des deux substantifs). La « *vérité* » du Verbe incarné est « une grâce du Père » (Clément d'Alexandrie) ; elle est la plénitude de la révélation, présente dans l'*homme Jésus*, lui que les disciples ont pu contempler et dont ils rendent témoignage (cf. 1 *Jean* 1,1-3). Mais à cette ligne verticale de la venue d'auprès du Père s'ajoute au v. 17 la ligne horizontale de l'histoire du salut : « la Loi a été donnée par la médiation de Moïse ; la grâce de la *vérité* est venue par Jésus Christ ». Ces deux versets du prologue décrivent les deux axes porteurs de la christologie johannique : l'axe horizontal du messianisme, où l'on voit tout ensemble le dépassement de la Loi de Moïse et son accomplissement dans la vérité de Jésus Christ ; et l'axe vertical et descendant de la venue du Fils unique d'auprès du Père. Jésus Christ constitue le point d'intersection des deux axes (l'axe vertical de la transcendance et l'axe horizontal de l'histoire) : c'est pourquoi il est « plein de la grâce de la vérité ». Ces deux axes du mystère du Christ se retrouvent synthétisés dans la conclusion de l'évangile : « Jésus est le *Christ* (= le Messie), le *Fils de Dieu* » (20,31).

L'autre grand texte est une déclaration de Jésus à la Cène : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne va au Père sinon par moi » (14,6). L'interprétation de ce verset dépend de la relation qu'on met entre les trois substantifs : la Vérité et la Vie n'indiquent pas le *but* où conduit le Chemin (ce terme à atteindre est le Père) ; ces deux termes expliquent en quel sens Jésus peut se dire le *Chemin* : c'est parce que lui-même, l'*homme Jésus*, est la Vérité et la Vie. Le sens du verset n'est donc pas celui qu'à la suite d'Augustin y a lu saint Thomas : « Il (le Christ) est à la fois le Chemin et le terme : le Chemin selon son humanité, le terme selon sa divinité. C'est pourquoi, en tant qu'homme, il dit : « Je suis le Chemin ; comme *Dieu*, il ajoute : ' la *Vérité* et la Vie ' » (*In Johan.*, n. 1868). Mais comme nous l'avons déjà fait remarquer, Jean ne dit jamais que Dieu est vérité. Il faut maintenir le principe opportunément souligné par le théologien orthodoxe J. A. Zizioulas : « Le seul point de départ pour une conception chrétienne de la vérité est la christologie ». Jésus est le Chemin vers le Père, parce que lui, l'*homme* Jésus, est la *Vérité*, c'est-à-dire qu'il nous a dévoilé en lui-même sa divine filiation et nous a ainsi donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (1,12) : « notre communion est communion avec le Père et avec son Fils *Jésus Christ* » (1 *Jean* 1,3). La vérité dont parle Jésus est décrite en 1 *Jean* 1,2 : « La vie éternelle était tournée vers le Père et s'est *manifestée à nous* ». Apollinaire de Laodicée l'a dit dans une formule remarquablement dense : « Voici la vérité dont il parle : il *se manifeste* aux hommes et, par la connaissance (*gnôseôs*) de lui-même, il leur accorde le salut » (*Cat. graec. Patr.* 430).

Le verset de *Jean* 14,6 est donc étonnamment proche de la finale du prologue, du moins si on la traduit comme suit : « La grâce de la *vérité* est venue par Jésus Christ. Personne n'a jamais vu Dieu ; le *Fils unique*, qui est de retour dans le sein du *Père*, c'est lui qui a ouvert la voie » (1,17-18). Cette voie est celle qui nous conduit au Père : Jésus l'ouvrit, il était lui-même ce Chemin, parce qu'il se manifestait à nous comme le Fils unique du Père (cf. notre article de *Biblica*, t. 69, 1988, p. 346-70). La « vérité », c'est cet événement révélateur (cf. *egeneto*, en 1,14.17) ; l'homme Jésus dévoile en lui-même son mystère insondable : il est le Fils du Père.

3) *L'Esprit et la vérité.* – Jean, qui insiste tellement sur le sens christologique de la vérité, ne craint pas de dire dans la grande épître : « L'Esprit est la vérité » (1 *Jean* 5,6). Et il est aussi le seul auteur du N.T. qui utilise l'expression (qui vient du judaïsme) « l'Esprit de la vérité » (*Jean* 14,17 ; 15,26 ; 16,13 ; 1 *Jean* 4,6). Non que le Paraclet, l'Esprit Saint (*Jean* 14,26), doive apporter un nouvel évangile, une nouvelle vérité, différente de celle de Jésus ; l'Esprit, qui vient de Jésus (cf. *Jean* 1,33 ; 7,38-39 ; 19,30.34 ; 20,23), a plutôt comme rôle d'actualiser, de renforcer et de faire comprendre de l'intérieur la vérité de Jésus.

Dans les grandes promesses du Paraclet, Jean attribue à l'Esprit de la vérité une double fonction. Il doit d'une part être pour eux le témoin de Jésus : « L'Esprit de la vérité, qui partira d'auprès du Père, c'est lui qui rendra témoignage de moi » (*Jean* 15,26 ; cf. 1 *Jean* 5,6). Dans le grand procès entre le monde et Jésus, c'est lui qui rendra témoignage de Jésus dans le cœur des disciples (« in cordibus vestris », Augustin, *In Joh.* 93,1) ; c'est lui qui renforcera leur foi, en leur donnant « une assurance plus parfaite » (Euthymius), et qui les amènera à être, eux aussi, témoins de Jésus ; ainsi, par leur foi, ils pourront être vainqueurs du monde (cf. 1 *Jean* 5,4-5). Mais l'Esprit exercera aussi dans les disciples une fonction d'enseignement : il leur rappellera et leur enseignera (d'une manière nouvelle) tout ce que Jésus avait dit (14,26). La dernière promesse (16,13-15) précise encore : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de la vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière » (16,13). A trois reprises revient ici le verbe essentiel : *anaggelei hymin.* Ce verbe, d'origine apocalyptique (p. ex. *Dan.* 2,4.7.9... ; 5, 12.15 Théod.), signifie : dévoiler, découvrir le sens de... L'Esprit de la vérité aura pour tâche de dévoiler le vrai sens de la vie et des paroles de Jésus.

Ce verset avait tellement enthousiasmé Tertullien qu'il en avait tiré différents titres pour parler de l'Esprit Saint, comme « ductor veritatis » (*De praescr.* 28,1), « deductor omnis veritatis » (*Adv. Praxean* 2,1 ; 30,5). Le même texte indique aussi le principe du progrès et du développement dans la vie de l'Église. Le concile Vatican II, dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, s'en est inspiré pour décrire cette marche de la Tradition vers « la vérité tout entière » que contient la Parole de Dieu ; elle cherche toujours à approfondir cet événement de la vérité qu'a été la révélation de Dieu en Jésus Christ : « L'Église, au long des siècles, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu » (*Dei Verbum*, n. 8).

4) *La vérité dans la vie du croyant.* – Ce quatrième aspect du thème de la vérité est celui que Jean a le plus abondamment développé (cf. tout le t. 2 de *La vérité dans Saint Jean :* « Le croyant et la vérité ») : c'est ce qu'on pourrait appeler la dimension subjective et existentielle de la vérité, le rôle qu'elle joue dans notre vie de foi. Clément d'Alexandrie a condensé l'essentiel dans une phrase admirable, où il présente la vérité comme une eau vive pour toute notre existence : « Notre titre d'enfants (de Dieu) traduit le printemps de toute notre vie : *la vérité qui est en nous* ne vieillit pas et toute notre manière d'être est irriguée par cette vérité » (*Le Pédagogue* I, 5,20,4). Pour présenter les textes de Jean qui développent cet aspect du thème, nous suivrons un ordre génétique, celui du cheminement de la vérité dans la vie chrétienne : de la première appropriation de la vérité du Christ à son assimilation progressive par le croyant (sous l'action de l'Esprit) et à son rayonnement extérieur dans la communauté des frères.

a) Aussi bien dans l'évangile (après le Prologue) que dans la grande épître, le mot vérité apparaît pour la première fois dans l'expression « faire la vérité » : « Celui qui *fait la vérité* vient à la *lumière* » (*Jean* 3,21 ; cf. 1 *Jean* 1,6). La formule ne désigne plus, comme dans l'A.T., le comportement moral de l'homme (les œuvres inspirées par la foi), mais le premier mouvement de la foi elle-même. Dans les deux textes de Jean la vérité est rapprochée de la lumière : la lumière de la révélation divine est venue dans le monde en Jésus Christ (*Jean* 3,19), mais les hommes ont refusé de croire en lui et de venir à la lumière (v. 16.20). Le « faire » qui nous est demandé est expliqué en 6,29 : « l'œuvre de Dieu » que nous devons réaliser ne consiste pas à multiplier « les œuvres » au sens juif (6,28), mais à « *croire* en celui qu'il a envoyé » : c'est toute l'œuvre de la foi. Quand un homme se trouve confronté avec « la lumière venue dans le monde » (3,19), – à l'inverse du pécheur qui ferme les portes de son cœur devant la vérité – il doit « faire la vérité » ; il doit accueillir la vérité de Jésus et la faire entrer en lui-même.

Dans cette réinterprétation johannique de l'expression, « faire la vérité » décrit la foi comme une activité intérieure de l'homme, comme son option personnelle devant la vérité, grâce à laquelle il « vient à la lumière ». « Faire la vérité » implique donc aussi que l'homme se reconnaisse pécheur, pour se convertir au Christ (1 *Jean* 1,6). Ce sont les deux démarches qu'indique cette formule étrange, qui est propre à Jean dans le N.T. Comme l'a très bien dit une ancienne scolie, « faire la vérité », c'est donc « se hâter vers le christianisme » (*Scholia vetera in Joh.*, PG 106,1229).

b) Mais le véritable croyant doit passer de la *pistis* à la *gnôsis,* de la foi initiale à la pleine « connaissance » de la vérité (cf. déjà 2 *Tim.* 3,7). D'après 2 *Jean* 1, les chrétiens authentiques sont « ceux qui possèdent la connaissance de la vérité ». Par cette formule légèrement polémique (cf. 1 *Tim.* 4,3), Jean laisse entendre que les vrais chrétiens de sa communauté étaient restés fermes dans la vérité, dans la doctrine du Christ (v. 9). Mais la progressivité de ce cheminement est surtout bien décrite en *Jean* 8,31-32 ; à un groupe de Juifs qui l'avaient déjà cru sur parole, Jésus dit : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples, *vous connaîtrez alors la vérité* et la vérité vous fera libres ». Il faut noter ici l'enchaînement des conditions que Jésus pose pour ceux qui avaient déjà une foi initiale : il faut encore qu'ils « demeurent dans sa parole » (cf. aussi 15,7 ; 1 *Jean* 2,24.27 ; 3,9). Cette intériorisation de la parole de Jésus est une condition indispensable pour que quelqu'un puisse vraiment devenir disciple de Jésus ; alors seulement il pourra « connaître la vérité » et être libéré intérieurement du péché, purifié par la parole de Jésus (*Jean* 15,3), libéré par le Fils lui-même (8,36).

Cette progression du « croire » vers la plénitude du « connaître » a été trop peu étudiée dans la théologie moderne. Mais ce thème était courant chez les Pères. Clément d'Alexandrie écrivait : « Connaître, c'est plus que croire » (*Strom.* VI, 14,109,1) ; « de la foi à la connaissance » (*eis gnôsin :* V, 1,1,4). Augustin, après beaucoup d'autres, s'appuie sur un texte prophétique (*Is.* 7,9 LXX), pour expliquer un autre verset de Jean (7,16), mais cette explication s'applique très bien à *Jean* 8,32 : « Veux-tu comprendre ? Crois. Car Dieu a dit par la bouche du prophète : 'Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas' » (*In Johan.* 29,6). Cf. sur ce thème : L. Bouyer, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture,* Paris, 1988.

c) Dans plusieurs textes johanniques qui décrivent l'étroite relation entre le croyant et la vérité revient une expression, *en (têi) alêtheiai,* que plusieurs entendent au sens banal de « véritablement » (cf. le grec *alêthôs*) ; mais, cette formule johannique, nous l'avons dit, est d'origine sémitique. Déjà présente en

Mt. 22,16 (cf. *supra*) et plusieurs fois chez Paul (2 *Cor.* 7, 14 ; *Col.* 1,6 ; *Éph.* 5,9 ; 6,14 ; 1 *Tim.* 2,7), elle y était encore prise au sens simplement moral (« sincèrement », etc.), comme dans l'A.T. Mais on ne peut qu'être frappé par le nombre et la variété des emplois qu'en fait Jean : il l'utilise sept fois sous sa forme simple (*Jean* 17,17.19 ; 2 *Jean* 1.4 ; 3 *Jean* 1.3.4) ; quelquefois aussi dans des expressions composées, où le mot vérité est joint à Esprit (*Jean* 4,23-24), œuvre (1 *Jean* 3,18) ou amour (2 *Jean* 3), ce qui montre déjà que la préposition *en* ne peut avoir le sens instrumental et que la formule n'est pas simplement adverbiale : elle doit être prise au sens spatial, mais métaphorique (cf. *La vérité dans S. Jean,* t. 2, p. 662 et 755sv ; et pour l'importance de « l'espace johannique » : D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile,* dans *Studia evangelica,* TU 73, Berlin, 1959, p. 321-28).

Jean fait donc subir à cette tournure traditionnelle un approfondissement remarquable : l'existence authentiquement chrétienne, pour lui, se déroule *dans un milieu spirituel,* elle consiste à « vivre *dans la vérité* ». Et puisque nous savons que « la vérité » est Jésus lui-même en tant qu'il se manifeste à nous, l'homme qui vit « *dans la vérité* » est le vrai disciple « qui persévère *dans le souvenir* de Jésus » (apophtegme anonyme) : la vérité est pour lui l'atmosphère spirituelle *dans laquelle* s'épanouit son existence. Parcourons les différents emplois johanniques de l'expression.

La formule « marcher *dans la vérité* » (2 *Jean* 6 ; 3 *Jean* 3.4) est propre à Jean dans le N.T. ; il est intéressant de la comparer à « marcher *dans la charité* » qu'on lit en *Éph.* 5,2 : l'expression paulinienne synthétise très bien l'essentiel de la morale chrétienne, mais elle reste au plan moral de la charité fraternelle. Non que Jean ignore ou sous-estime cet aspect, lui qui insiste tellement sur le commandement de l'amour (*Jean* 13,34-35 ; 1 *Jean* 2,7-11 ; 2 *Jean* 6). Mais l'expression johannique ajoute à la formule paulinienne une dimension transcendante : « marcher dans la *vérité* », c'est conduire son action morale dans l'*espace spirituel* de la vérité, dans le rayonnement de l'amour du Père qui s'est manifesté à nous en Jésus. C'est pourquoi, pourrait-on dire, toute la morale johannique se concentre dans ces deux substantifs : « dans la vérité et dans l'amour » (2 *Jean* 4) ; ou encore, dans l'emploi du verbe « aimer dans la vérité » (2 *Jean* 1 ; 3 *Jean* 1), ce qui veut dire que l'amour des frères a sa source secrète dans cette vérité-révélation qui vient du Père et du Fils, mais qui « demeure en nous » (2 *Jean* 2).

Si nous parlons de la vérité comme de la « source » de l'amour fraternel, il faut donc bien comprendre que cette « source » est à la fois transcendante et immanente. Elle n'est pas uniquement transcendante, comme si elle exigeait une évasion mystique ou une élévation vers le divin, telle qu'on la trouve dans la mystique hellénistique (cf. *supra*). Rappelons que le mouvement de la vérité, pour Jean, est descendant : c'est celui de l'Incarnation ; la « mystique » johannique, si l'on peut dire, est christologique. L'articulation complexe entre « l'amour de Dieu » (1 *Jean* 5,3) et l'amour des enfants de Dieu (5,2), c'est-à-dire en définitive entre l'amour et la vérité, est décrite de manière particulièrement claire en 1 *Jean* 3,16-19. Pour Jean, il est évident que « l'amour vient de Dieu » (4,7). Cependant, si nous, les hommes, pouvons désormais « connaître l'amour », c'est parce que « lui, Jésus, a donné sa vie pour nous » (3,16). Nous devons donc, comme Jésus, venir en aide à nos frères dans le besoin ; il est impossible autrement que l'amour de Dieu demeure en nous (3,17).

Il faut tenir compte de cette articulation entre l'extériorité et l'intériorité, entre la dimension à la fois transcendante et immanente de l'amour et son expression concrète au plan communautaire, pour bien comprendre l'exhortation si nuancée de 3,18-19 : « N'aimons pas de parole et de langue, mais en acte et *dans la vérité* ; à cela nous reconnaîtrons que *nous sommes de la vérité...* ». Il faut bien peser la portée de cette comparaison : la parole (extérieure) est ce qui rend possible la communication avec nos frères ; mais son instrument intérieur et indispensable est la langue, d'où « provient » (*Prov.* 24,22b LXX) la parole. Pareillement l'amour chrétien a une double dimension (extérieure et intérieure) : il doit, certes, se pratiquer extérieurement, « en acte » (cf. v. 17 : l'amour envers notre frère dans le besoin), mais il a sa source *en nous,* « dans la vérité », dans la révélation de l'amour, qui est présente « en nous » : un tel amour précisément manifeste que « nous sommes de la vérité » et nous permet par conséquent d'apaiser notre cœur devant Dieu (v. 19). Indubitablement, pour Jean, ceux qui « connaissent la vérité » peuvent, eux seuls, aimer leurs frères « dans la vérité » : ce qui ne veut pas dire simplement qu'ils aiment « véritablement » ; le sens est plutôt que nous, chrétiens, si nous aimons nos frères « *dans la vérité* », c'est « en vertu de *la vérité* qui demeure en nous » (2 *Jean* 1-2). On notera le jeu dialectique entre ces deux aspects complémentaires de l'intériorité (nous, *dans* la vérité ; la vérité *en* nous, comme source intérieure de l'amour).

Deux autres emplois de la formule « dans la vérité » concernent directement nos rapports avec Dieu. Dans sa réponse à la Samaritaine, qui l'avait interrogé sur le lieu du vrai culte, Jésus répond : « Crois-moi, femme..., l'heure vient – et c'est maintenant – où les vrais adorateurs adoreront le Père *dans l'Esprit et la Vérité* » (4,21.23). Ici encore, la préposition *en* a le sens local : à l'époque messianique – qui commence maintenant, en Jésus – l'adoration véritable ne se pratique plus sur une montagne ou dans un temple de pierre, mais « *dans* l'Esprit et la Vérité ». Elle est due, certes, à l'action de l'Esprit (cf. *Rom.* 8,26-27), mais elle se pratique « dans la Vérité », dans le rayonnement du Christ, car la présence divine est liée désormais à la personne de Jésus, le Fils du Père ; cette adoration s'adresse donc au Père : c'est une prière filiale. Comme l'ont bien vu plusieurs commentateurs anciens (Athanase, Basile, Rupert de Deutz), l'adoration du Père dans l'Esprit et la Vérité a une structure trinitaire.

Un dernier emploi de la formule « dans la vérité » reste à considérer : il se rapporte à la sanctification du chrétien ; à deux reprises, Jésus la demande au Père dans la prière sacerdotale : « Sanctifie-les *dans la vérité* : ta parole est vérité..., qu'ils soient eux aussi sanctifiés *dans la vérité* » (17,17.19). Ces deux phrases reçoivent un fort éclairage d'un texte parallèle, le v. 11b : « Père saint, garde-les *dans ton nom* que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous » (pour les problèmes complexes de critique textuelle que pose ce verset, cf. *La vérité dans Saint Jean,* t. 2, p. 724 sv, n. 225). Ici il apparaît clairement que la préposition *en* a le sens locatif : « *dans* ton nom » et « *dans* la vérité » sont équivalents ; la vérité est ici la révélation du nom du Père. Ce nom, cette vérité, est comme une sorte de temple, où les disciples, à la suite de Jésus, vivent comme fils du Père, et où ils se « sanctifient » : il ne s'agit pas, comme on le dit souvent aujourd'hui,

d'une « consécration » *par* la vérité ou *au service* de la vérité (dans une perspective kérygmatique), mais d'une « sanctification » des disciples, et cela *dans* la vérité ; c'était l'interprétation traditionnelle, qui reste toujours valable (cf. *La vérité dans Saint Jean,* t. 2, p. 745, n. 291). La sanctification des disciples (v. 17) est antérieure à la mission (v. 18), ou plutôt, elle en est la condition nécessaire, comme l'a bien noté saint Thomas (*In Johannem,* n. 2228,2230). Son tout premier effet est de faire en sorte que les disciples « soient un », comme le Père et le Fils sont un (v. 11.22) ; et c'est ainsi que, grâce à leur parole, le monde à son tour parviendra à croire en Jésus, à croire que le Père l'a envoyé (v. 20-21). Et si Jésus, au v. 19, dit : « Pour eux, je me sanctifie *moi-même*, afin qu'ils soient *eux aussi* sanctifiés dans la vérité », cela veut dire que la sanctification de Jésus, sa propre attitude filiale et son obéissance au Père, est le modèle et le fondement de la sanctification des disciples.

d) Il reste à expliquer deux tournures, créées par Jean, qui servent l'une et l'autre à mettre encore mieux en lumière la relation qui doit exister entre la vérité présente dans le « cœur » du croyant et son action extérieure.

« Être de la vérité » (*ek tês alêtheias*) est employé trois fois (*Jean* 18,37 ; 1 *Jean* 2,21; 3,19). Le premier texte est la réponse de Jésus à Pilate qui l'avait interrogé sur sa royauté ; Jésus explique : « Quiconque *est de la vérité,* écoute ma voix ». Jésus est vraiment roi, parce que les siens sont dociles à sa voix ; ils sont comme les brebis qui suivent le pasteur, parce qu'elles connaissent sa voix (10,3). Cette docilité des disciples envers Jésus s'explique par leur réalité intérieure : « ils sont *de* la vérité » ; ils ont accueilli en eux la vérité de Jésus, se sont laissé transformer par elle et ne peuvent dès lors que devenir pleinement ses disciples.

Le cas est analogue pour l'explication de l'amour fraternel en 1 *Jean* 3,19 (en liaison avec 3,18, déjà expliqué plus haut) : l'amour du chrétien n'est authentique que si l'amour de Dieu « *demeure en lui* » (3,17) et s'il s'ouvre avec compassion envers son frère dans le besoin. Mais le chrétien ne peut « connaître l'amour » (3,16), que parce qu'il lui a été révélé en Jésus. Cette révélation de l'amour de Dieu, c'est la vérité : le chrétien qui met en œuvre un tel amour sait « qu'il est *de* la vérité » (3,19) : la vérité (donc aussi l'amour) est *en* lui, dans son « cœur » (cf. l'insistance sur *kardia* en 3,19-21). « Être de la vérité » signifie, on le voit, que si la vérité est intériorisée dans le cœur du croyant, elle est devenue la source d'inspiration de son amour envers ses frères.

Le sens du troisième texte (1 *Jean* 2,21) est plus simple : à la différence de l'antichrist, le croyant a l'onction du Christ qui demeure *en lui* (v. 20), il « sait » la vérité (v. 21). L'antichrist, quant à lui, c'est le menteur (v. 22) : il va de soi que rien de ce qui est mensonge ne peut « être de la vérité ».

La dernière expression se lit dans la troisième épître : elle appartient au contexte de la prédication de l'évangile parmi les païens. Jean recommande aux siens de pratiquer l'hospitalité envers les missionnaires itinérants : « Nous devons venir en aide à ces hommes, afin de devenir coopérateurs de la vérité » (3 *Jean* 8). Ces mots n'ont pourtant pas la résonance kérygmatique que nous trouvons dans la tournure paulinienne « coopérateurs de Dieu » (1 *Cor.* 3,9 ; 1 *Thess.* 3,2). Ils signifient plutôt qu'en pratiquant la charité chrétienne envers ces frères, les chrétiens aideront la vérité de l'évangile (qui est en eux) à s'exprimer au milieu d'eux.

Indications bibliographiques sur la notion de vérité dans le N.T.

En dehors de Jean : D.J. Theron, *ALÊTHEIA in the Pauline Corpus,* dans *Evangelical Quarterly,* t. 26, 1954, p. 3-18. – Chr. Senft, *Vérité historique, vérité révélée,* dans *Revue de théologie et de philosophie,* t. 97, 1964, p. 129-39. – J. Murphy-O'Connor, *La « vérité » chez Saint Paul et à Qumrân,* dans *Revue biblique,* t. 72, 1965, p. 29-76. – W. Trilling, *Die Wahrheit von Jesus-Worten in der Interpretation neutestamentlichen Autoren,* dans *Kerygma und Dogma,* t. 23, 1977, p. 93-112. – H. Hübner, *Alêtheia,* dans *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* de H. Balz et G. Schneider, t. 1, Stuttgart, 1978, p. 138-45.

Dans Jean : B. Rüling, *Der Begriff « alêtheia » in dem Evangelium und den Briefen des Johannes,* dans *Neue kirchliche Zeitschrift,* t. 6, 1895, p. 625-48. – F. Büchsel, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes,* Gütersloh, 1911. – R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium.* A : *Alêtheia,* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* t. 27, 1928, p. 113-63 ; *Alêtheia,* dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* t. 1, 1933, p. 239-48 (pour Jean : p. 245-48). – A. Augustinović, *Alêtheia nel IV Vangelo,* dans *Studii biblici Franciscani liber annuus,* t. 1, 1950-51, p. 161-90. – C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge, 1960, p. 170-78 : « Truth ». – J. Blank, *Der Johanneische Wahrheitsbegriff,* dans *Biblische Zeitschrift,* t. 7, 1963, p. 163-73. – S. Aalen, *« Truth », a Key Word in St. John's Gospel,* dans *Studia Evangelica* II, TU 87, Berlin, 1964, p. 3-24. – I. de la Potterie, *La verità in San Giovanni,* dans *San Giovanni.* Atti della XVII settimana biblica, Brescia, 1964, p. 123-44. – R. Schnackenburg, *Der johanneische Wahrheitsbegriff, Exk. 10,* dans *Das Johannesevangelium,* t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1972, p. 265-81. – Y. Ibuki, *Die Wahrheit im Johannesevangelium,* Bonn, 1972. – I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean,* 2 vol., coll. Analecta Biblica 73-74, Rome, 1977. – S. Hoang Dac-Anh, *La liberté par la vérité (Jean 8,32),* dans *Angelicum,* t. 54, 1977, p. 536-65 ; t. 55, 1978, p. 182-211. – A. Milano, *Alétheia. La « concentrazione cristologica » della verità,* dans *Filosofia e teologia,* t. 4, 1990, p. 13-45. – M.A. Spinosa, *La « verità » come « evento ». Heidegger e il vangelo di Giovanni,* dans *Filosofie per intersezione,* a cura di G. Nicolaci, Palerme, 1990, p. 119-38.

3. **Conception biblique et conception chrétienne de la vérité.** – Au terme de cette analyse, il sera devenu évident que l'Écriture Sainte nous propose une idée de vérité qui est nettement différente de celle du monde grec : la vérité pour la Bible n'est pas la vérité ontologique de l'être, pas davantage l'être suprême de Dieu que rêvait de contempler la tradition platonicienne ; elle n'est pas non plus la simple vérité historique des faits du passé. Elle caractérise les rapports entre Dieu et les hommes tels qu'ils se concentrent dans l'Alliance ; elle devient la révélation progressive du plan salvifique de Dieu ; cette *vérité-révélation* atteint son point central dans l'événement de l'Incarnation du Fils de Dieu, « plein de la grâce de la vérité ».

Le paradoxe absolu est donc là : l'homme Jésus Christ est pour le chrétien la « *persona veritatis* » (A. Milano) ; mais cela n'a de sens que si la « vérité » de cet homme, Jésus, est le « dévoilement » *(A-lêtheia)* du mystère de sa propre personne.

Cette conception biblique est-elle demeurée vivante dans la tradition ? Y a-t-il une vérité proprement

chrétienne ? Indubitablement. Mais il ne nous revient pas de le montrer. Certes – et c'est normal –, on a eu la tendance dans l'Église à ramener la vérité chrétienne à la *doctrine* chrétienne. On courait ainsi un risque : celui de séparer la vérité *chrétienne* de la vérité du *Christ*. Cependant, la continuité avec la conception biblique ressort à l'évidence de toute une série de formules qu'utilise la Tradition pour parler de la vérité chrétienne. Voici les principales (pour de nombreux textes, avec leurs références, cf. *La vérité dans S. Jean*, t. 2, p. 1026-60) : *Veritas dixit* (au sens de « Jesus dixit », pour une parole de Jésus dans les évangiles), *ore veritatis dicitur, doctrina Filii Dei, revelatio veritatis, mysterium veritatis, salutaris mysterii veritas, evangelica veritas, veritatis verbum, praedicatio veritatis, veritatis tuae* (= Dei) *lumen, confessio veritatis, vera fides... veritas*, etc. ; et pour désigner les hérétiques (les gnostiques) : *transfiguratores veritatis* (Irénée).

Il est significatif qu'à notre époque le concile Vatican II propose une notion de vérité remarquablement proche de celle du N.T., surtout des écrits de Paul (cf. *Éph.* 1,13 : « verbum veritatis, evangelium salutis vestrae ») et de Jean (*Jean* 14,6) : « Le Christ lui-même est la vérité et la voie que la prédication évangélique découvre à tous » (*Ad Gentes*, n. 8) ; « toute la vérité (est) cachée dans le mystère du Christ » (*Dei Verbum*, n. 24).

Ignace de LA POTTERIE.

II. DES GRECS AU MOYEN ÂGE

Comme pour l'art. *Sagesse* (DS, t. 14, col. 96-114), notre intention est de présenter, dans ses grandes lignes, le développement de l'idée de vérité depuis la pensée grecque antique jusqu'aux grands scolastiques. – 1. *La pensée grecque.* – 2. *Les Pères de l'Église.* – 3. *Le Moyen Âge.*

1. **La pensée grecque.** – Selon P. Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 618), l'adjectif *alèthès* dérive de *a-lanthanô* et « se dit de choses ou d'événements que l'on ne cache pas » ; il s'oppose à *pseudès* (faux, apparent, trompeur). *Alètheia*, la vérité, est donc le contraire du mensonge, de la dissimulation. Priam interroge ainsi l'écuyer d'Achille sur l'état du cadavre de son fils Hector : « dis-moi toute la vérité » (*Iliade* XXIV, 407 ; cf. XXIII, 361 ; *Odyssée* VII, 197 ; XVII, 122 ; XXI, 212). Heidegger rattachera donc à bon droit son idée de la vérité à cette étymologie (*Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort/Main, 1943). Le sens intransitif de *lanthanô* est « être caché », « demeurer caché » ; à la voix moyenne : « oublier » ; d'où encore l'opposition d'*alèthia* avec *lèthè*, « l'oubli » (qui est aussi le nom d'un fleuve de l'Hadès).

Dans les récits mythiques, surtout chez Hésiode, l'*alètheia* prend une coloration religieuse : la « vérité » est une révélation donnée par les dieux dans les songes ou les oracles. Mais elle n'est jamais totalement séparée de ses opposés : oubli, mensonge, tromperie, persuasion (*Peithô*, dont le sens est ambigu, car le terme peut désigner aussi une séduction trompeuse). « La 'négativité' n'est donc pas isolée, mise à part de l'Être ; elle 'ourle la vérité', elle en est l'ombre inséparable » (M. Detienne, *Les maîtres de vérité...*, p. 71-72).

Avec l'avènement des « cités » grecques, « la parole devient l'outil politique par excellence » (J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 40). Dès lors une réflexion sur le discours (*logos*) s'impose et s'oriente en deux directions (qui, selon Detienne, sont à la fois antithétiques et complémentaires). La Rhétorique et la Sophistique considèrent le discours surtout comme un instrument des rapports sociaux ; la pensée philosophique par contre y voit un moyen de connaissance du réel (Detienne, p. 102-103). La Sophistique (qui s'annonce avec Simonide de Céos dès le milieu du 6e siècle av. J.C.) fait du discours un instrument ambivalent, car l'orateur doit être aussi habile à proposer le vrai que le faux. La pensée philosophique (qui s'origine souvent dans une croyance religieuse) cherche au contraire à privilégier la vérité, et à la distinguer de l'opinion.

PARMÉNIDE est le type de cette seconde orientation. Dans son *Traité de la nature*, dont de nombreux fragments ont été conservés, la pensée rationnelle s'inscrit dans un contexte mythique. Parvenu sur un char conduit par les filles du Soleil jusqu'au lieu où réside la Divinité, le philosophe reçoit de « la déesse » l'injonction suivante :

> « ...Apprends donc toutes choses,
> Et aussi bien le cœur exempt de tremblement
> Propre à *la vérité bellement circulaire*
> Que les opinions des mortels, dans lesquelles
> Il n'est rien qui soit vrai ni digne de crédit »

(fr. 1,28-30 ; trad. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, coll. La Pléiade, Paris, 1988, p. 256 ; grec dans H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7e éd., Berlin, 1954, p. 230).

D'après les fragments qui suivent, l'objet de la vérité est l'Être, ou plutôt le « Il est » dans un immuable présent (fr. 8, 5-6, p. 261 ; grec, p. 235). Et cet Être, qui exclut tout non-être, s'identifie au penser : « Même chose sont et l'être et le penser » (fr. 3, p. 258 ; grec, p. 231). Nous n'avons pas ici à traiter l'insoluble problème que pose la pensée de Parménide (cf. J.-P. Dumont, p. 1261-67 : notice ; p. 1272-77 : notes sur le texte). Il suffira de retenir que, pour lui, tout en gardant sa connotation religieuse, la vérité est liée à l'être et au penser et qu'elle se distingue, en son immutabilité parfaite, des opinions changeantes.

PLATON, on le sait, a subi fortement l'influence de Parménide. La vérité a chez lui un triple sens : ontologique, épistémologique, et moral, souvent mêlés d'ailleurs (cf. É. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon = Œuvres complètes*, t. 14/1, Paris, 1964, p. 27-28). On retiendra surtout les textes des « paraboles » du Soleil et de la Caverne. Le Soleil est « le rejeton » du Bien, et la saisie de son rôle dans le monde est la meilleure approche de l'idée du Bien. La lumière du soleil permet que les yeux puissent voir clairement et que les choses vues soient nettement distinctes. De même pour l'âme éclairée par le Bien :

> « Quand elle fixe ses regards sur un objet éclairé par la vérité et par l'être, aussitôt elle le conçoit, le connaît et paraît intelligente ; mais lorsqu'elle se tourne vers ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, elle n'a plus que des opinions, elle voit trouble, elle varie et passe d'une extrémité à l'autre, et semble avoir perdu toute intelligence... Or ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est l'idée du Bien ; dis-toi qu'elle est la cause de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont connues ; mais, si belles qu'elles soient toutes les deux..., crois que l'idée du Bien les dépasse en beauté... Le Bien n'est pas essence (*ousia*) mais quelque chose au-delà (*epekeina*) de l'essence, en majesté et en puissance » (*Républ.* VI, 508de, 509b).

La « parabole » de la caverne se développe finalement en une théorie de l'éducation (*paideia*). La « faculté de connaître », qui a quelque chose de divin, « selon la direction qu'on lui donne, devient utile et avantageuse, ou inutile et nuisible... Si dès l'enfance on opérait l'âme, en coupant ces masses de plomb, qui sont de la famille du devenir, attachées à l'âme par le lien des festins, des plaisirs et des appétits de ce genre..., si on la tournait vers la vérité, cette même âme chez les mêmes hommes la verrait avec la plus grande netteté » (*Rép.* VII, 519a). C'est cette éducation que reçoivent les philosophes ; aussi faudra-t-il les forcer à gouverner.

Cf. encore *Phèdre* 248bc : la « Plaine de Vérité » ; sur la fortune de cette image dans la suite, voir P. Courcelle et G. Madec, bibliogr. Un passage du *Timée* (71d-72b) atteste, chez le dernier Platon, la permanence des conceptions mythiques : pour que la partie de l'âme qui entoure le foie « pût elle aussi toucher en quelque manière à la vérité (les jeunes dieux) ont installé en elle la divination » ; celle-ci joue surtout dans le sommeil et les maladies ; mais l'interprétation des songes et visions relève uniquement des sages, qui méritent d'être appelés « prophètes », c'est-à-dire « interprètes des choses que la vision révèle ».

ARISTOTE exclut toute révélation divine de l'idée de vérité. Celle-ci est la correspondance entre le réel et la pensée qui le saisit exactement au prix d'une recherche rationnelle sur l'être lui-même et la nature des êtres. Un passage du livre *alpha* de la *Métaphysique* est caractéristique :

« C'est à bon droit que la philosophie est appelée la science de la vérité. En effet, la fin de la spéculative (*theôrètikès*) est la vérité, tandis que celle de la pratique (*praktikès*) est l'œuvre (*ergon*)... Mais nous ne connaissons pas le vrai sans connaître la cause ; et la chose qui possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature : par exemple, le Feu est le chaud par excellence parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur ; par conséquent, ce qui est cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés est la vérité par excellence. De là vient que les principes des êtres éternels sont nécessairement les plus vrais de tous, car ils ne sont pas vrais seulement à tel moment déterminé, et il n'y a pas de cause de leur être ; au contraire, ce sont eux qui sont la cause de l'être des autres choses. Ainsi *autant une chose a d'être, autant elle a de vérité* » (1, 933b 19-32).

Mais la philosophie d'Aristote est une philosophie « ascendante » ; elle monte du réel à « Dieu », exigé comme Cause première et Moteur premier et immuable de l'univers. C'est à ce titre que la philosophie, en tant que science maitresse, est une « science divine » (cf. les textes cités à l'art. *Sagesse*, col. 98).

Dans le domaine de la logique, la vérité se situe au niveau du jugement : « le vrai, c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle ; le faux est la contradiction de cette affirmation ou négation » (*Mét.* E 4, 1027b 20-23 ; cf. G 7, 1011b 27-28). Quant à la vérité morale, qui consiste à concevoir, à choisir et accomplir le bien, elle est plus difficile à déterminer : l'éthique en effet, en tant que science pratique, porte sur la conduite à tenir dans des circonstances concrètes. En ce domaine, au prix d'une « délibération soignée (*proairesis spoudaia*) », « la vérité est proportionnée (*homologôs echousa*) à la rectitude du *désir* (*orexis*, l'*appetitus* des scolastiques) » (*Éthique à Nic.* Z 2, 1139a 20-31 ; 1139b 12) ; elle est aussi « la vérité de l'opinion droite », qui rend possible la « rectitude du vouloir » (*ibid.* 9, 1142b 11-15).

Chez les STOÏCIENS, la vérité est loin d'avoir la même importance que la sagesse. On retiendra seulement que, pour eux, *la vérité* est dans le réel lui-même, et donc quelque chose de « corporel » ; par contre, *le vrai* est dans la pensée ; c'est donc un *lekton* et il appartient au domaine des « incorporels » (cf. Sextus Empiricus, *Adv. Mathematicos* VII, 38, dans J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1921-1923 = SVF, t. 2, p. 42-43). Le critère du vrai est « la représentation cataleptique », c'est-à-dire celle qui saisit le réel tel qu'il « s'imprime » dans l'esprit (Chrysippe ; cf. SVF, t. 2, p. 22,28-34). D'autre part, dire le vrai avec sûreté suppose la science (*epistèmè*), qui peut légitimer l'affirmation que l'on pose (SVF, t. 2, p. 43). C'est pourquoi seul le sage « ne se trompe ni ne peut tromper » (SVF, t. 3, p. 146-48) ; « seul le sage dit la vérité (*alètheuci*) et possède un savoir ferme du vrai » (p. 164).

Pour PLOTIN, la vérité se situe principalement au niveau du *Noûs*, seconde hypostase, qui est à la fois l'intellect et la somme des intelligibles ; elle est la coïncidence parfaite des deux, et n'a donc besoin ni d'images, ni de démonstration (*Ennéades* V 5 [32], 1-2 ; cf. III 7 [45], 4). L'âme purifiée l'atteint aussi dans l'Un, lorsqu'elle est unie à lui dans l'extase : « Là en effet il n'y a pas d'erreur. Où trouver plus vrai que le Vrai ? Ce qu'elle dit, cela est ; mais elle le dit plus tard et le dit dans le silence » (VI 7 [38], 34). A un niveau plus bas, la dialectique, qui s'identifie à la philosophie, rend capable de discerner chez autrui le mensonge et le sophisme : « elle les connaît comme quelque chose d'étranger, en jugeant par le vrai qu'elle porte en elle et en les connaissant comme ce qui va contre la règle du vrai » (I 3 [20], 5). La vérité relève donc de la Transcendance, mais l'homme peut y avoir part, à des moments privilégiés et dans une certaine mesure.

H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, dans *Studium Generale*, t. 10, 1957, p. 432-47. – H. Böder, *Die frühgeschichtliche Wortgebrauch von Logos und Alètheia*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 4, 1959, p. 82-112. – W. Luther, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit...*, *ibid.*, t. 10, 1966, p. 1-240. – M. Detienne, *La notion mythique d'alètheia*, dans *Revue des Études Grecques*, t. 73, 1960, p. 27-35 ; *Les maîtres de Vérité dans la Grèce antique*, Paris, 1967. – I. de la Potterie, *La vérité dans S. Jean*, t. 1, Rome, 1977, p. 23-36.

M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berne, 1947 (cf. P. Friedländer, *Platon*, t. 1, 2e éd., Berlin, 1954, p. 232-42 : discussion de Heidegger). – R. Plaufmer, *Zum Wesen von Wahrheit und Tauschung bei Platon*, dans *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Festchrift H.G. Gadamer), Tübingen, 1960, p. 189-223. – P. Courcelle, *La plaine de vérité, Platon, Phèdre 248b*, dans *Museum Helveticum*, t. 26/4 (Mélanges W. Theiler), 1969, p. 199-203 (Lactance et Ambroise). – G. Madec, « *In planissimo campo veritatis* » *(Augustin, Ep. 37,2)*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 16, 1970, p. 289-90.

P. Wilpert, *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 53, 1940, p. 3-16. – A. Levi, *La teoria stoica della verità e dell'errore*, dans *Revue d'Histoire de la Philosophie*, t. 2, 1928, p. 113-32. – J.-P. Levet, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque. Étude de vocabulaire I*, Paris, 1976.

2. **Les Pères de l'Église.** – 1° LES PÈRES GRECS, tout en conservant le sens général du mot comme valeur de la connaissance, opposée à l'ignorance, l'erreur, l'opinion et le mensonge, se réfèrent le plus souvent à la Vérité de Dieu, révélée par le Christ dans sa vie et son enseignement. Ils sont essentiellement marqués par l'idée de vérité qu'ils découvrent dans l'Écriture et commentent volontiers les textes de l'Évangile johannique où le mot apparaît : Origène, *In Johannem* (nous n'avons pas cependant le commentaire de *Jean* 14-18), Jean Chrysostome, *Hom. in Joh.*, Cyrille d'Alexandrie, *In Joh.*, etc. Voir les textes relevés par G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford, 1961, p. 70-73 : *alètheia... alèthinos.*

Déjà Polycarpe de Smyrne affirme que les chrétiens « marchent selon la vérité du Seigneur » (*Ep. ad Phil.* 5,2). Dans sa *1e Apologie*, Justin réclame pour eux « la justice et la vérité » et déclare qu'il va développer l'essentiel de la foi et de la pratique chrétiennes, « car il n'est pas impossible... que la présentation de la vérité fasse reculer l'ignorance » (6,11 ; éd. et trad. A. Wartelle, Paris, 1987, p. 113). Il termine la *2e Apologie* en faisant le vœu « que tous les hommes soient jugés dignes de la vérité » (15,4, p. 219).

Dans le *Dialogue avec Tryphon*, commentant *Ps.* 67,18 par *Jean* 16,13, il affirme : « Nous, c'est de la vérité entière que nous avons appris, et nous honorons (les dons faits par Dieu aux hommes) dans nos œuvres, notre science et notre cœur jusqu'à la mort » (39,5 ; éd. et trad. G. Archambault, Paris, 1909, t. 1, p. 177). « Les hommes, d'où qu'ils soient, libres ou esclaves, s'ils croient au Christ, s'ils ont reconnu la vérité renfermée dans ses paroles et celles des prophètes, savent qu'ils seront unis à lui en cette terre et qu'ils hériteront les biens éternels et incorruptibles » (139,5 ; t. 2, p. 301).

Pour *Clément d'Alexandrie*, « la pédagogie selon Dieu » nous indique « la route droite de la vérité en vue de la contemplation (*epopteia*) de Dieu » et « une conduite sainte dans une éternelle persévérance » (*Pédagogue* I, 7,54,1 ; éd. et trad. H.-I. Marrou, SC 70, 1960, p. 206-08). « Notre Pédagogue, c'est le saint Dieu Jésus », apparu sous diverses formes dans l'Ancienne Alliance, puis manifesté dans son incarnation (55,2, p. 210). Clément commente ainsi *Jean* 1,17 : « Observez les mots qu'emploie l'Écriture : pour la Loi, elle dit seulement qu'elle fut donnée ; mais la vérité, qui est une grâce du Père, est l'œuvre éternelle du Logos et l'Écriture ne dit plus qu'elle est donnée : elle est venue par l'intermédiaire de Jésus, 'sans lequel rien n'est venu' » (60,2, p. 215-17).

Dans le *Stromate* I, Clément enseigne que la philosophie, malgré son utilité, n'accède pas à la Vérité totale :

« La philosophie ne nous aide que de loin à la découverte de la vérité, dans ses efforts variés pour atteindre la connaissance, celle qui est étroitement unie à la vérité, celle que nous enseignons ; mais cette aide est réelle pour qui prend à cœur de conquérir la science spirituelle avec le secours de la raison. Mais la vérité grecque, bien que désignée par le même mot que le nôtre, en est séparée par la grandeur de notre connaissance spirituelle, acquise par une démonstration plus valable, par une vertu divine et d'autres choses semblables. Car nous sommes ' éduqués par Dieu ' (1 *Thess.* 4,9) : c'est son Fils lui-même qui nous donne une instruction vraiment sainte ; aussi les Grecs ne développent-ils pas les âmes à notre manière, leur méthode d'enseignement est différente » (I, 20,98,2 ; SC 30, 1951, p. 123).

Origène cherche à concilier *Jean* 1,17 (où il interprète *dia* au sens de « par *l'intermédiaire* de ») et *Jean* 14,6 (« *Je suis...* la Vérité »). La Vérité essentielle, « prototypique », dont celle qui est dans les âmes n'est qu'une image, n'a été produite par aucun intermédiaire, mais par Dieu seul (qui est appelé un peu plus loin « Père de la vérité »). Il en est de même pour le Logos « qui était dès le commencement auprès de Dieu » et pour la Sagesse (*In Joh.* VI, 8,37.38 ; SC 157, 1970, p. 156). Origène semble sous-entendre que le Christ dit « Je suis la Vérité » en tant que Logos *éternel*. Dès lors, il peut en être *l'intermédiaire* comme Logos incarné :

« D'autre part, la vérité qui se trouve parmi les hommes fut produite (*egeneto*) par l'intermédiaire de Jésus-Christ, ainsi la vérité qui était en Paul et dans les apôtres... Il ne faut donc pas s'étonner si, alors qu'il n'y a qu'une Vérité, on dit que beaucoup de vérités en découlent » (39, p. 158).

Voir aussi les textes de Clément et d'Origène cités dans l'art. *Sagesse*, t. 14, col. 100-3.

Didyme d'Alexandrie reprend la même idée sur la pluralité des vérités : « La créature ne contient rien qu'on puisse appeler vérité, car il n'y a qu'une Vérité divine, comme il n'y a qu'une Sainteté et une Bonté, desquelles nous confessons que ces choses viennent en nous » (*De Trinitate* II, 14, PG 39, 540d-541a).

Sous un autre aspect, la vérité apportée par le Christ dans la Nouvelle Alliance s'oppose, parce qu'elle en est la réalisation, aux figures (*typoi*), images (*eikones*) et ombres (*skiai*) de l'Ancienne. Cette opposition est très nette chez Origène : le Christ fait comprendre que le culte prescrit par la loi de Moïse « n'est qu'une image et qu'une ombre, et quel est le sens véritable des événements rapportés dans les livres historiques : ils arrivaient aux Juifs en figure et ils ont été écrits pour nous » (*In Joh.* I, 6,34 ; SC 120, 1966, p. 78 ; cf. fragm. 9 sur *Jean*, 1,14, éd. E. Preuschen, GCS 10, 1903, p. 491). Cette conception de la vérité se trouve chez plusieurs Pères grecs (par ex. chez le Pseudo-Denys à propos de l'eucharistie, *Hiérarchie ecclés.* 3,3, PG 3, 428a). Mais son expression la plus remarquable se lit chez Méthode d'Olympe, pour qui cependant la Vérité révélée par l'Évangile et vécue dans l'Église n'est encore qu'une image comparée à celle qui sera connue dans la vie céleste.

« La Loi est figure et ombre de l'image, c'est-à-dire de l'Évangile ; et l'image – l'Évangile – l'est de la Vérité elle-même, qui se réalisera au second avènement du Seigneur. Les anciens et la Loi nous ont annoncé d'avance et prophétisé les caractères de l'Église, et l'Église le fait pour ceux des âges nouveaux. C'est pourquoi nous, ayant reçu le Christ qui a dit : ' Je suis la Vérité ', nous savons que c'en est fini des ombres et des figures, et nous nous élançons vers la vérité dont nous annonçons par avance les limpides images. Car ' nous ne connaissons qu'en partie, et comme à travers un miroir ', puisque n'est pas encore venu à nous le parfait accomplissement, c'est-à-dire le royaume des cieux et la résurrection, lorsque ' tout ce qui est partiel sera aboli ' » (*Banquet* 9,2, citant 1 *Cor.* 13,9-10 ; SC 95, 1963, p. 268 ; cf. 5,7, p. 158-60).

Le terme *vérité* est encore appliqué à la Trinité et à chacune des Trois Personnes, soit dans les controverses du temps de l'arianisme, soit dans les commentaires de *Jean* ; voir Lampe, p. 71-72, sens B.

2° LES PÈRES LATINS. – 1) Il est fort probable qu'*Ambroise* a lu Méthode (cf. DS, t. 10, col. 1116). On trouve en effet chez lui, à plusieurs reprises, la triade

umbra (*figura, typus*)-*imago-veritas*, également appliquée à la triade *loi-Évangile* (Christ)-*vie céleste*. Mais les formules d'Ambroise, dans leur extrême concision, sont souvent malaisées à comprendre et plus encore à traduire.

En 378, après la mort de son frère Satyrus, il termine le *De excessu* en évoquant les sept trompettes de l'Apocalypse qu'il applique aux fêtes de la loi ancienne comme annonces des « célébrations et fêtes célestes » : *Hic enim umbra, illic veritas* (II, 107). Selon saint Paul, les prescriptions alimentaires, les fêtes, néoménies et sabbat « sont l'ombre des choses à venir, mais la réalité c'est le Christ » (*Col.* 3,16-17). Le culte chrétien est donc caractérisé par une vie en accord avec « la loi spirituelle » (II, 108), et ce culte célèbre également les « divins mystères » que nous percevons maintenant *per speculum*, en attendant de les contempler *facie ad faciem* (1 *Cor.* 13,12) :

« Que l'empreinte de la vraie loi s'exprime donc dans nos mœurs, pour nous qui marchons dans l'image de Dieu parce que l'ombre de la loi est passée : ombre pour les Juifs charnels, image pour nous, *vérité* pour ceux qui ressusciteront. A propos de la loi, nous connaissons en effet ces trois choses, *l'ombre, l'image, la vérité* : ombre dans la loi, image dans l'Évangile, vérité lors du jugement. Mais toutes ces choses sont *du Christ* et *dans le Christ* ; (cependant) nous ne voyons pas maintenant le Christ selon la vérité, mais comme image des réalités futures, dont nous avons perçu l'ombre dans la loi. Le Christ n'est donc pas ombre, mais image de Dieu ; non pas une image vide, mais la vérité. C'est pourquoi la loi a été donnée par Moïse, car l'ombre vient par un homme, la figure par la loi, la vérité par Jésus ; il ne serait pas la vérité s'il procédait d'autre chose que de la Vérité. Si donc quelqu'un veut voir l'image de Dieu, il doit aimer Dieu pour être aimé par lui, et ne plus être un serviteur mais un ami qui accomplit les commandements de Dieu pour qu'il puisse entrer dans la nuée où est Dieu » (II, 108-109).

Un passage de l'*Apologia David I* rend un autre son. Ambroise dit ici que David, après sa pénitence et mû par la charité, « ayant dépassé l'ombre, voit par un esprit prophétique les sacrements mêmes des mystères célestes, dont Moïse a préfiguré le type dans la loi », en particulier le baptême. Il se base sur *Ps.* 50,8 (« Voici que tu as aimé la vérité : tu m'as manifesté les aspects inconnus et cachés de ta sagesse »). « Maintenant ce n'est plus en ombre, ni en figure ni en type, mais dans la vérité que la claire lumière resplendit... 'Ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu..., Dieu l'a préparé à ceux qui l'aiment'... Ce n'est pas à travers un miroir ni en énigme, mais face à face, que tu t'es montré à moi, ô Christ ; je te trouve dans les sacrements. Ils sont les vrais sacrements de ta sagesse, par lesquels sont purifiés les côtés cachés de l'esprit » (12,58). Sans doute Ambroise pense-t-il ici, comme dans d'autres textes (cf. art. *Sagesse*, col. 104), à une expérience mystique, avant-goût de la connaissance céleste ; c'est ce que suggère d'ailleurs la citation de 1 *Cor.* 2,9-10.

Cependant, vers 395, Ambroise revient à l'idée que, même avec le Christ, l'homme « marche dans *l'image* de Dieu » (*Ps.* 38,7 ; il note que le mot *Dei* ne se trouve pas dans le grec) :

« Le Christ est l'image de Dieu, du Saint. C'est selon l'image (*ad imaginem*) qu'il est venu sur terre, afin que nous ne marchions plus dans l'ombre, mais dans l'image. Il marche en effet dans le Christ celui qui suit l'Évangile... En cette image on voit ensemble le Père et le Fils, parce que l'unité de leur œuvre y rayonne. Cependant, même si le Christ est ressuscité, c'est son image qui nous est encore montrée dans l'Évangile » (*In Ps.* 38,24).

« L'ombre est donc passée en premier, l'image a suivi, la vérité est à venir (*erit*) : l'ombre dans la loi, l'image dans l'Évangile, la vérité dans les cieux ; l'ombre de l'Évangile et du rassemblement de l'Église dans la loi, l'image de la vérité à venir dans l'Évangile, la vérité dans les jugements de Dieu » (*ibid.* 25). Par suite, tout ce qui est maintenant célébré dans l'Église était « ombre dans les paroles des Prophètes », en particulier le Baptême et l'Eucharistie. Mais, même ici, « maintenant nous ne voyons pas le Christ ; nous le verrons lorsque l'image aura passé et la vérité sera venue ; alors nous ne verrons plus dans un miroir mais face à face les réalités parfaites » (*ibid*).

Le Christ en effet est venu dans le monde non pas comme Verbe mais en s'anéantissant sous la forme du serviteur. Il est venu en Marie pour « transfigurer » notre corps de faiblesse en le rendant conforme à son Corps de gloire. Mais, « tout comme il a changé sa forme en naissant de la Vierge, ainsi les paroles de Dieu nous paraissent ' transfigurées ' quand nous les lisons dans l'Évangile, lorsque leur apparence (*species*) est vue dans l'Écriture comme dans un miroir, car la vérité tout entière ne peut être comprise ici-bas. Mais lorsque viendra ce qui est parfait... elles resplendiront dans leur vérité entière et expresse » (*In Ps.* 118, s.3, 19).

Pour Ambroise, la vie du chrétien en ce monde et la vie de l'Église elle-même ne sont donc qu'une étape intermédiaire entre l'Ancienne Alliance et la plénitude de la vie céleste. On pourrait citer d'autres textes dans le même sens : ainsi *De officiis* I, 238 (« Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus ») ; *In Ps.* 43, 59 (« lex ergo quasi figura sit nobis, evangelium quasi lumen et signum veritatis »), œuvres qui datent des dernières années.

Pour plus de détails, voir G. Francesconi, *Storia e simbolo*, qui analyse de manière pertinente les termes *mysterium* (le dessein divin du salut en général), *sacramentum* (les médiations par lesquelles ce *mysterium* nous est connu), *imago, similitudo, species, umbra, typus, figura*. Il y aurait lieu d'étudier les sources de la pensée d'Ambroise sur le thème de la vérité et les notions connexes. Il doit beaucoup sans doute à ses lectures d'Origène, de Basile et d'autres grecs ; il nous semble cependant que la synthèse qu'il réalise lui est propre. En tout cas, nous n'avons pas trouvé ailleurs, sauf en deux textes de Méthode, cette insistance à présenter la vie chrétienne comme un passage « *ex umbris et imaginibus ad veritatem* » (formule que J.H. Newman choisit pour être gravée sur sa tombe).

2) Dans l'œuvre d'*Augustin*, la réflexion sur la vérité occupe une très large place. D'après le *Thesaurus augustinianus* (Turnhout, 1987), on compte 6 066 occurrences de *veritas*, contre 4707 seulement de *caritas*. L'intérêt d'Augustin pour ce thème remonte au moins à la 19e année, avec la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, qui oriente ses aspirations vers la sagesse ; s'il se lie pour un temps aux manichéens, après un premier contact décevant avec l'Écriture, c'est que ceux-ci ont constamment à la bouche les mots « vérité, vérité » (*Conf.* III, 4,8 ; 6,10) ; il se détachera d'eux lorsque l'étude des sciences (surtout de l'astronomie) lui fera découvrir que les savants ont dit sur le cours des astres « beaucoup de choses vraies » qui démentent les affabulations manichéennes, bien qu'ils n'aient pas « connu la vérité, ouvrière de la création » (*Conf.* V,

3,4-6). Sa quête de la vérité se poursuit jusqu'à ce que les prédications d'Ambroise, puis les « livres Platoniciens », lui aient fait connaître Dieu comme une lumière transcendante, et que ses conflits intérieurs l'aient conduit au Christ comme la seule *voie* qui permette d'accorder la vie à la vérité (*Conf.* VII, 18,24 ; VIII, 12,29).

Après sa conversion, dès le *Contra Academicos*, l'idée de vérité sert à revendiquer la possibilité d'accéder à la sagesse et de dépasser le scepticisme de la Nouvelle Académie (I, 3,9 ; 4,11 ; 19,22 ; III, 1 ; 20,43) ; elle revient dans le *De beata vita*, avec déjà une ébauche de spéculation trinitaire (4,35). Dans le *De Magistro*, une réflexion sur l'enseignement conduit à considérer le langage comme une *admonitio* extérieure, alors que le disciple doit trouver la vérité au-dedans de lui-même sous la conduite du Christ, « unus Magister » (13,46 ; cf. *Mt.* 23,10). Le livre II du *De libero arbitrio* a pour but de confirmer par l'intelligence la foi « au Dieu que nous croyons » ; cela se fait par l'analyse de l'immutabilité des lois des nombres et des valeurs de la sagesse, ensemble de « vera » que soutient une « vérité transcendante et en même temps commune à tous », vérité avec laquelle le Christ s'identifie lui-même (II, 13,35-37, citant *Jean* 8,31-32). Des analyses du même genre se retrouvent dans le *De Trinitate* et des réflexions sur la vérité interviennent aussi dans les *Commentaires sur les Psaumes* et le *Commentaire sur Jean*, lorsque se présente le terme *veritas*.

Nous nous limiterons à trois textes qui nous paraissent particulièrement prégnants.

A) La vérité est *dans l'homme intérieur*, mais sa source première est la Vérité divine (cette Vérité s'identifie au Verbe, qui est Similitude parfaite du Père et « forme de tout ce qui est » ; *De vera religione* 36,66) :

« Ne va pas au-dehors. Rentre en toi-même. C'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. Et si tu trouves ta nature changeante, dépasse-toi toi-même (*transcende et teipsum*). Mais, quand tu te dépasses, souviens-toi que tu dépasses l'âme qui raisonne. Tends donc là où (*illuc unde*) s'allume la lumière même de la raison. Où parvient tout homme qui raisonne bien, sinon à la Vérité ? Car la Vérité ne se trouve pas elle-même en raisonnant, mais elle est ce que désirent les hommes qui raisonnent. Vois qu'il y a en elle un accord tel qu'il n'en est pas de plus haut, et mets-toi en accord avec elle. Confesse qu'elle n'est pas ce que tu es, car elle ne se cherche pas ; toi, tu es venu à elle en cherchant, non dans un espace localisé mais par l'élan affectif (*affectu*) de l'esprit, afin que l'homme intérieur soit en accord avec Celui qui l'habite non par une délectation inférieure et charnelle mais bien supérieure et spirituelle » (*ibid.* 39,72).

Sans oublier l'appel à l'*intériorisation* et à la *transcendance*, on retiendra trois points de ce texte : a) la découverte de la Vérité divine ne rend pas vain l'effort de la raison : elle est tout au contraire l'aboutissement de cet effort ; b) la différence radicale entre la vérité humaine et la Vérité divine est que la première *cherche*, tandis que la seconde est identité immédiate avec soi-même (on reconnaît ici l'influence de Plotin) ; c) la découverte de la Vérité n'est pas seulement d'ordre rationnel, mais aussi d'ordre affectif : l'homme intérieur s'accorde à la Vérité qui l'habite par le cœur tout autant que par l'esprit.

B) La Vérité divine est une *norme* des jugements vrais, plus qu'un instrument de conceptualisation :

« Ce n'est pas en voyant de nos yeux de multiples intelligences (*mentes*) que nous obtenons, par leur ressemblance, une connaissance générique ou spécifique de la *mens* humaine. Mais nous contemplons (*intuemur*) la Vérité inviolable ; c'est à partir d'elle que nous définissons, aussi parfaitement que nous le pouvons, non pas ce qu'est (*qualis est*) la *mens* mais *ce qu'elle doit être* d'après les raisons éternelles (*qualis esse sempiternis rationibus debeat*). Quant aux représentations des choses corporelles..., c'est à partir de tout autres normes (*regulis*), qui subsistent immuablement au-dessus de notre propre *mens*, que nous sommes contraints (*convincimur*) d'approuver ou de réprouver (*approbare... vel improbare*) en nous-mêmes ce que nous approuvons ou réprouvons avec rectitude (*recte*)... Le jugement de la vérité s'impose d'en haut avec force et clarté (*viget et claret desuper judicium veritatis*) et il est stable en vertu de ces normes (*regulis*) incorruptibles » (*Trin.* IX, 6,9-10).

Augustin élimine la connaissance par abstraction à partir des données sensibles ; la raison en est que la Vérité transcendante ne fonde pas une connaissance notionnelle mais une connaissance normative ; il s'agit ici non de l'*essence* de la *mens* humaine mais de *sa valeur* d'après son exercice. Les « raisons éternelles » sont des *regulae*, des *normes* qui permettent de porter *un jugement de valeur* sur la *mens* elle-même et sur tout ce qu'elle peut connaître.

D'autre part, il ne faut pas donner au verbe *intuemur* le sens d'une *intuition immédiate. Intueri*, dans le latin classique, signifie « regarder avec attention » plutôt que « connaître par intuition ». Le sens de ce verbe doit en tout cas être éclairé par celui de *consulere* qu'Augustin emploie dans le *De Mag.* (11,38) et surtout dans les *Conf.*, au terme de son effort pour « connaître Dieu » par un mouvement qui l'amène à dépasser (*transibo*) la création visible, les sens et la mémoire elle-même (cf. art. *Mémoire*, DS, t. 10, col. 995-99) :

« Où n'as-tu pas marché avec moi, ô Vérité, pour m'enseigner ce que je dois éviter ou rechercher, au moment où je référais à toi mes vues d'en-bas... et où je te consultais (*teque consulerem*) ?... Toi, tu es la lumière permanente que je consultais sur toutes choses pour savoir si elles étaient, ce qu'elles étaient, quelle valeur il fallait leur donner (*an essent, quid essent, quanti perpenda essent*) » (X, 40,65).

Consulere signifie bien « consulter », en connotant de la part du consultant une recherche personnelle dont la lumière de la Vérité vient ensuite sanctionner les résultats. Les dernières formules du texte suggèrent encore que la Vérité éternelle permet de connaître les réalités diverses sous leur aspect ontique (*an essent*), ontologique (*quid essent*), axiologique (*quanti perpenda*). Il est important de noter qu'Augustin affirme la nécessité d'une recherche même pour interpréter l'Écriture, Parole de Dieu, certes, mais transmise par des hommes en langage humain : nul ne saurait compter sur une illumination personnelle ; sous peine de « tenter Dieu », l'interprète doit d'abord, « ire in ecclesiam, aut codicem legere, aut legentem praedicantemque hominem audire », et Dieu lui-même a voulu que « les hommes apprennent les uns des autres » (*De doctrina christiana*, prol. 5-6 ; cf. note compl. 1, dans *La Genèse selon la lettre*, Bibl. August. 48, Paris, 1972, p. 575-80).

C) La *mens* humaine est, par nature, accordée aux réalités intelligibles. Dans le *De Trinitate*, Augustin rejette la théorie platonicienne de la réminiscence, à laquelle il semble avoir d'abord souscrit, et propose sa propre interprétation sur la connaissance des intelligibles :

« Il faut plutôt croire que la nature de l'âme intellectuelle (*mentis intellectualis... naturam*) est créée de telle sorte que, 'sous-jointe' (*subjuncta*) aux réalités intelligibles selon l'ordre naturel et par disposition du Créateur, elle les voie

dans une lumière d'un genre propre (*in quadam luce sui generis*), comme elle voit dans la lumière corporelle les choses qui l'entourent » (XII, 15,24).

Ce texte devrait suffire à résoudre le fameux problème de « l'illumination augustinienne », sur laquelle, à nos yeux, on a beaucoup trop spéculé (cf. encore G. Wenning, avec bibliogr. récente). *L'illumination n'est pas une intuition* (du moins au sens de ce terme en français moderne). C'est bien une « vision », mais une vision d'ordre métaphysique, tout autre que la vision corporelle ; une vision qui tient à la *nature même* de la *mens*, ordonnée par le Créateur à la connaissance des réalités intellectuelles auxquelles elle est « sous-jointe ». Le terme *subjuncta* est important : le préfixe *sub-* signifie la différence radicale entre la *mens* et les réalités divines, mais la finale du terme signifie aussi que rien ne s'interpose entre Dieu et l'homme créé à son image (cf. *De div. quaest. 83*, q. 51,2). Le fondement de la vérité par l'illumination n'est autre chose que cette « sous-jonction » essentielle de l'esprit humain à l'esprit divin.

Dans un sens voisin, Augustin dit que l'Esprit Saint est l'Amour suprême qui « conjoint » le Père et le Fils et nous « sousjoint » à eux : « summa caritas utrumque *conjungens* nosque *subjungens* » (*Trin.* VII, 3,6).

On comprend dès lors l'ampleur que prend parfois chez Augustin l'illumination divine : les effets de celle-ci sont avant tout d'abord spirituel ; ainsi le texte des *Conf.* X, 40,65 s'achève par la brève description d'un « moment mystique » (cf. art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1920).

3. **Le Moyen Âge.** – 1° Anselme de Cantorbéry † 1109. – Le *De veritate* d'Anselme est le premier volet d'un triptyque dont les deux autres sont le *De libertate arbitrii* et le *De casu diaboli*. La définition de la vérité comme « rectitude » annonce en effet celle de la liberté comme « rectitude gardée pour elle-même » (*De lib. art.* 3), et la chute du diable, « qui n'est pas resté dans la vérité » (*Jean* 8,44), n'est que l'abandon de la rectitude qu'il avait reçue au moment de sa création (*De casu* 14).

L'influence d'Augustin, dont certaines formules sont discrètement reprises, marque fortement l'œuvre d'Anselme sans lui enlever son originalité. Entre-temps d'ailleurs l'Occident avait connu, par les traductions de Boèce, ce qu'on appellera plus tard la *logica vetus* d'Aristote. Le *De veritate* introduit en conséquence une réflexion sur le langage (*oratio*) qui n'était pas absente, on l'a vu, chez Augustin mais s'y trouvait située dans une autre perspective. La pensée d'Anselme est fortement concentrée, elliptique et donc parfois difficile à élucider. Nous devrons ici négliger un certain nombre de détours, et d'obscurités, pour mettre en relief ce qui est important. Nous utilisons l'éd. de M. Corbin, *Œuvres de S. Anselme*, t. 2, Paris, 1986, p. 130-77, mais en mofidiant parfois sa traduction.

Anselme traite donc d'abord de la vérité dans le langage, l'énonciation. Le propre du langage est de « signifier », c'est-à-dire d'exprimer quelque chose. Mais, par lui-même, le langage peut exprimer aussi bien le vrai que le faux : « dire *qu'est ce qui est* » ou « dire *qu'est ce qui n'est pas* ». Il y a là une première « vérité » qui tient à la nature du langage comme tel, puisqu'il fait alors « ce qu'il doit faire » : signifier. Cependant, bien que la possibilité de dire le faux soit inhérente au langage, sa destination propre (*quod debet*) est de « dire qu'est *ce qui est* », le vrai. « Lorsque le langage énonce qu'est ce qui est, il fait *doublement* ce qu'il doit faire », car il remplit à la fois sa fonction de signifier et sa destination à énoncer ce qui est réellement. C'est selon cette seconde « vérité et rectitude que l'énonciation est, par son usage, correcte et vraie (*recta et vera*)... En effet quand je dis ' il fait jour ' pour signifier qu'effectivement il fait jour, j'use correctement (*recte utor*) de cette signification » (ch. 2).

Après avoir examiné la vérité de l'opinion, de la volonté, de l'action, des sens, des essences, enfin la « vérité suprême » (divine), Anselme revient au ch. 11 sur la définition de la vérité pour la préciser. Les réflexions qui précèdent ont cependant préparé ce qu'il va dire en approfondissant l'idée de *rectitude*. La « vérité suprême », en particulier, se distingue de toute autre ; elle est encore une « rectitude », mais celle-ci n'a plus à « être *ce qu'elle doit* » : « nec ulla ratione est quod est, *nisi quia est* ». *Elle est*, tout court. Cause des autres vérités, elle-même n'a pas de cause (ch. 10). Bien qu'Anselme ne marque pas la suite logique entre ce chapitre et le suivant, on est en droit de penser que la vérité suprême doit, selon lui, servir de modèle à la vérité humaine. En fait, il amène son disciple à constater que toute rectitude sensible, par exemple celle d'un bâton, n'est saisie comme rectitude que par l'intelligence et non par les sens. D'où la définition décisive : *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Cette définition suffit à distinguer la vérité de tout ce qui n'est pas rectitude, et de ce qui est seulement « rectitude visible » (11).

Anselme poursuit par un chapitre sur *la justice* (12) ; ce n'est pas une digression, car la justice elle aussi est une *rectitude*, si bien que « vérité, rectitude et justice se définissent mutuellement ». Mais il y a plus : la justice est aussi une rectitude de la volonté, voulue pour elle-même et pour rien d'autre (ce qui entraîne également la pureté de l'intention) : « la justice est la rectitude de la volonté gardée *en raison de la* rectitude elle-même (*servata propter se*) ». Enfin, Anselme conclut son bref ouvrage en montrant que toutes les vérités se ramènent à une vérité unique : toutes en effet, en tant que rectitudes, se conforment à la Vérité (divine) « quae *semper praesto est* iis quae sunt sicut debent » (13 ; la formule soulignée est d'Augustin, *De lib. arb.* II, 12,33).

L'apport capital d'Anselme à la conception de la vérité est cette idée d'une « rectitude que seule la *mens* peut percevoir » ; elle situe la vérité au niveau de la *mens*, de l'esprit en ce qu'il a de plus élevé ; cependant cette « sincérité » de l'esprit en lui-même implique qu'il se conforme au réel et par dessus tout à la Vérité divine ; elle entraîne aussi la vérité du langage et de l'action. C'est ainsi qu'elle imite, à sa mesure, la vérité du savoir divin et de la parole divine qui crée et qui sauve.

2° Bonaventure † 1274 utilise abondamment le terme *veritas*, chaque fois que le sujet traité appelle un développement sur ce thème mais sans chercher à systématiser sa pensée. Il s'inspire surtout d'Augustin, du Pseudo-Denys, de Boèce, d'Anselme et aussi d'Aristote. Nous nous arrêtons à trois aspects.

1) *Le rapport de la vérité humaine aux raisons éternelles.* – Dans la qu. 4 des *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (*Opera*, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p.

17-27 ; trad. franç. annotée par Éd.-H. Wéber, Paris, 1985, p. 85-112), datées de 1254 environ, Bonaventure traite des conditions de possibilité d'une connaissance certaine ; il adopte une voie moyenne entre la justification de la certitude par une intuition immédiate des raisons éternelles et une justification par le seul influx (*influentia*) indirect de ces raisons : « Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut *regulans* et *ratio motiva,* non quidem ut sola et in sua omnimodo claritate, sed *cum ratione creata* et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae ».

La noblesse de l'objet connu et la dignité du sujet connaissant exigent en effet l'*immutabilité* de l'objet et *l'infaillibilité du sujet.* Or, ces deux conditions impliquent la référence à « l'art divin » comme *lumière* qui donne l'infaillibilité au sujet, et comme *vérité* qui donne l'immutabilité à l'objet connu (la *vérité* est donc d'abord dans l'objet). Cette référence est rendue possible par le mode d'action que Dieu exerce sur l'homme comme son *image.* Bonaventure ne précise pas cependant le sens des termes *regulans, ratio movens.* Ceux-ci sont à comprendre, croyons-nous, à la lumière des textes d'Augustin plusieurs fois cité (en particulier *Trin.* XIV, 15,21). La « ratio aeterna » comme *regulans* correspond à la fonction normative qu'Augustin attribue aux *sempiternis rationibus* (cf. *supra*) ; la *ratio motiva* exprime, semble-t-il, le dynamisme par lequel l'homme comme image est polarisé vers son Archétype.

D'autre part, du fait que l'âme humaine n'est pas « tout entière image », il y a place pour une connaissance abstractive par la raison créée, bien que cette connaissance n'atteigne jamais l'infaillibilité sans être réglée par la raison éternelle. Ainsi, tout en suivant Augustin, Bonaventure reconnaît la valeur partielle d'une connaissance selon le mode d'Aristote.

Le dernier paragraphe de la *conclusio* est important : « Les raisons éternelles sont connues différemment par le *viator* et le *comprehendens* (l'homme parvenu à la vision béatifique), par le savant et par le sage, par le prophète et par l'homme d'intelligence ordinaire ». Le *sage* en effet (celui qui est tel par le don de sagesse), au-delà de l'*image,* est parvenu à la *ressemblance* et Dieu agit en lui de manière plus intime : la « raison éternelle » le fait entrer déjà dans un « repos contemplatif » (cf. ad 2), qui anticipe partiellement la vision céleste.

2) *Le Verbe comme Vérité.* – La doctrine de la qu. 4 est reprise dans le sermon *Unus est magister vester Christus* (t. 5, p. 567-74), daté de 1257 environ, où Bonaventure commente à la fois *Mt.* 23,10 et *Jean* 14,6. Comme *Via,* le Christ Verbe de Dieu est déjà principe de la connaissance *de foi,* qu'il intériorise par sa venue *in mentem* et manifeste par sa venue *in carnem* (2-5). Il est maître de la connaissance *de raison* comme *Veritas* : en effet, la connaissance de science (*cognitio scientialis*) exige la vérité immuable de l'objet et la certitude infaillible du sujet (cf. *supra*). Bonaventure l'explique cette fois en se basant sur Aristote (*Post. Anal.* I, 2), sur Augustin (*De lib. arb.* III, 12,33 ; 14,38), et sur divers textes scripturaires (6-10). Enfin en tant que *Vita,* le Christ est maître de la « connaissance de contemplation » (11-16). Bonaventure reprend alors le triple rapport des créatures à Dieu comme « vestige, image et ressemblance », qu'il rattache ici à Augustin (*De civ. Dei* VIII, 4) : « Deus est causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi ».

Cf. R. Russo, *La metodologia del sapere nel sermone « Unus est... »* (Specilegium Bonaventurianum 22), Grottaferrata, 1982 : excellente analyse du sermon, avec renvoi à d'autres textes bonaventuriens, suivie d'une nouvelle éd. crit. et trad. ital. ; le ch. 3 sur la « cognitio scientialis » est, à notre connaissance, la meilleure synthèse sur l'idée de vérité chez Bonaventure.

Les *Collationes in Hexaemeron,* prêchées à Paris après Pâques 1273, rattachent nettement au Verbe la notion de vérité (III, 8, t. 5, p. 544b ; il n'est pas sans intérêt de consulter l'autre *reportario* des *Collationes,* plus brève mais souvent plus claire, éditée par F. Delorme, Quaracchi, 1924). La vérité se définit comme « adaequatio intellectus et rei intellectae », mais il s'agit ici « de l'intellectus qui est cause de la chose, et non du mien qui n'en est pas la cause ». Les créatures sont vraies « sicut sunt in arte aeterna vel ibi exprimuntur ». Or le Verbe est cette expression parfaite, comme Similitude du Père.

3) *La lumière divine comme Vérité.* – La *Collatio IV in Hex.* applique à la vérité la lumière créée au premier jour (*Gen.* 1,3-4). Cette lumière émet trois rayons : elle est en effet la « veritas *rerum, signorum* et *morum* », ce qui correspond aux trois parties de la philosophie « que les philosophes n'ont pas trouvées pour qu'elles soient, mais parce qu'elles étaient » (IV, 2). Cette division correspond aussi à la formule d'Augustin citée plus haut : « causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi » (3) ; en outre, la *causa essendi* est attribuée au Père, la *ratio intelligendi* au Fils, l'*ordo vivendi* à l'Esprit (5). Nous n'entrerons pas ici dans les explications, plutôt compliquées d'ailleurs, que Bonaventure donne pour les deux premiers rayons qu'il assimile aux divers aspects de la métaphysique, puis aux divers arts libéraux. Mais il est important de noter que l'interprétation du troisième rayon, qui occupe toute la *Coll.* V, débouche sur la théorie de la sagesse et de la contemplation. En fait, sans le dire explicitement, Bonaventure traite plutôt de la *lumière divine* que de la lumière créée, celle-ci n'étant qu'une irradiation de la première.

Finalement, comme nous l'avons noté à propos de la *Sagesse* (DS, t. 13, col. 107-09), Bonaventure oriente toujours la notion de vérité, sous les trois aspects que nous avons étudiés, vers la contemplation : la vérité au niveau des choses et de l'homme n'est qu'une préparation à la connaissance intérieure de la Vérité en Dieu, bien que celle-ci soit atteinte ici-bas uniquement « per speculum et in aenigmate ».

3° Thomas d'Aquin. – En passant de Bonaventure à Thomas d'Aquin, on s'aperçoit tout de suite que le style et le mode de penser sont très différents. Le premier, même dans ses écrits théologiques, laisse percer un souci de stimuler la vie spirituelle ; le second se préoccupe avant tout de faire œuvre de théologien, c'est-à-dire d'exprimer la doctrine en formules claires et bien argumentées. Nous ne songeons pas ici à suivre l'évolution de sa pensée sur le thème de la vérité, évidemment lié à sa doctrine de la connaissance en général ; nous nous limitons donc (sauf de brefs renvois aux *Quaestiones De veritate,* écrites en 1256-59) à la *Somme théologique,* qui recueille ses derniers enseignements (les éditeurs signalent pour chaque article les lieux parallèles) et nous considérons seulement trois aspects.

1) *La définition et les lieux de la vérité.* – La *veritas* est définie par Thomas comme « convenientia » ou « adaequatio entis et intellectus » (*De ver.* 1,1 ; la défi-

nition est attribuée erronément au *De definitionibus* d'Isaac Israeli ; elle viendrait plutôt d'Avicenne, *Metaph.* I, 9 ; cf. la note *ad locum* dans l'éd. léonine du *De ver.*, t. 22/2, p. 6). Alors que le bien est l'être dans son rapport à l'*appetitus,* le vrai est l'être dans son rapport à l'*intellectus* (*Ia*, q. 16, a. 1). La *veritas* est donc d'abord dans l'intellect, d'où elle « dérive » à la *res intellecta.*

Mais la vérité de la *res* dépend de l'intellect qui la mesure et qui en est la cause. Si les *res artificiales* (les produits des arts et de la technique humaine) sont vraies par rapport à l'intellect humain qui les conçoit et les réalise (plus ou moins parfaitement), les *res naturales* sont vraies par rapport à l'intellect divin (*ibid.* ; cf. q. 21, a. 2).

Dans l'homme, la vérité ne se situe ni au niveau du sens, ni au niveau de la conceptualisation, mais seulement au niveau du *jugement* (« intellectus componentis et dividentis ») (*Ia*, q. 16, a. 2). A ce niveau en effet, l'intellect connaît et « sait qu'il connaît », ce qui est le privilège d'une essence capable de réflexion totale (*reditione completa*) sur elle-même (*De ver.* 1,9).

Dieu est « summa et prima veritas » ; il est en effet « ipsum suum intelligere » et, en outre, cause et mesure de tout être et de tout intellect. La vérité n'est donc pas en Dieu « conformité à un principe » qui lui serait extérieur ; elle est pure identité de l'*esse* et de l'*intelligere.* Cependant en tant qu'appropriée au Fils, la vérité divine peut être dite « conformation », puisque le Fils est la Similitude parfaite du Père (q. 16, a. 5 ; cf. q. 39, a. 8).

Thomas n'admet qu'avec réserve la thèse d'Anselme selon laquelle toutes choses sont vraies par une seule vérité (cf. *supra*) ; d'après le principe de l'analogie, les vérités sont multiples même dans un seul intellect, en raison de la multiplicité des choses connues (l'*analogatum princeps* est l'intellect). Toutefois, si l'on considère la vérité dans les choses, on peut dire que toutes sont vraies par la vérité de l'intellect divin (q. 16, a. 6 ; cf. *De ver.* 1,4). Enfin, aucune vérité *créée* n'est à strictement parler éternelle ni immuable, car l'intellect humain et les *res* sont temporels et changeants (q. 16, a. 7-8) ; la notion du cercle et les autres raisons mathématiques ont le fondement de leur « éternité » dans la *mens divina* (q. 16, a. 7, ad 1). Cette « relativisation » de la vérité humaine (qui ne peut toucher les vérités de foi, parce qu'elles sont fondées en Dieu) mériterait d'être davantage remarquée.

2) *Le rapport de la connaissance humaine aux raisons éternelles.* – La question est traitée dans la *Ia*, q. 84, a. 5 : « Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales *in rationibus aeternis* » (cf. aussi q. 87, a. 1 ; *De ver.* 10,8).

C'est dans la solution de cette question qu'on lit la célèbre phrase : « Augustin, qui avait été imbu des doctrines des Platoniciens, fit sien ce qu'il trouvait adapté à la foi dans leurs écrits ; par contre il changea en mieux ce qui lui était opposé ». Thomas attribue ensuite à Augustin le mérite d'avoir situé les « Idées » de Platon *in mente divina* (cf. Aug., *De div. quaest. 83,* 46) ; en fait cette théorie apparaît bien avant lui dans la tradition platonicienne.

Quoi qu'il en soit, Thomas, qui va finalement donner raison à Augustin, distingue deux manières de connaître « in aliquo ». D'abord dans un *objet connu* ; ainsi nous voyons dans un miroir les images qu'il reflète. Ensuite *in cognitionis principio,* comme on dit que nous voyons « dans le soleil » ce que nous voyons « par le soleil ». C'est dans ce second sens que s'impose le recours aux raisons éternelles :

« Et ainsi il est nécessaire de dire que l'âme humaine connaît toutes choses (*omnia*) dans les raisons éternelles, par la participation desquelles nous connaissons toutes les choses (*omnia*) que nous connaissons. En effet, la lumière intellectuelle qui est en nous n'est pas autre chose qu'une similitude participée de la lumière incréée, en laquelle sont contenues les raisons éternelles » (sur les « idées en Dieu », cf. *Ia*, q. 15).

La répétition du mot *omnia* laisse entendre que l'action des raisons éternelles ne se limite pas à la connaissance des « res materiales ». La participation de la lumière de l'intellect humain à la lumière incréée trouve une application privilégiée dans la *sacra doctrina* (la théologie), qui est une science « parce qu'elle procède de principes connus par la lumière d'une science supérieure qui est celle de Dieu et des élus » (*Ia*, q. 1, a. 2). Quant à la connaissance des *res materiales,* Thomas précise que les « species intelligibiles » reçues des choses sont tout aussi nécessaires pour acquérir la science à leur sujet (q. 84, a. 1). Il rejoint ainsi, par d'autres voies, la solution de Bonaventure (*De sc. Christi,* q. 4 ; cf. *supra*).

3) *Le Christ Vérité.* – La vérité, on l'a vu, peut dans la Trinité être appropriée au Fils. Mais c'est dans la *Super evang. Johannis Lectura,* qui date du second enseignement parisien, peut-être de 1270-71, et dont la *reportatio* par Réginald de Piperno a été revue par Thomas, que celui-ci commente *Jean* 14,6 (cf. 14, lect. 2,3 ; éd. P. Cai, Turin, Marietti, 1952, p. 351-52, n° 1867-1782).

Le Christ est à la fois chemin et terme du chemin : comme homme il est le chemin, comme Dieu la vérité et la vie, termes du chemin ; il permet ainsi aux hommes de combler leur double désir fondamental : connaître la vérité et persévérer dans l'être (1868). Mais vérité et vie conviennent aussi au Christ en tant que Verbe. Notre verbe intérieur atteint sans doute la vérité comme *adaequatio rei ad intellectum,* mais il n'est pas vérité en lui-même. Le Verbe divin par contre est Vérité en lui-même. « Et parce que nul ne peut connaître la vérité sans adhérer à la Vérité..., il faut donc adhérer au Verbe ». Il est aussi la Vie en lui-même, car l'acte le plus élevé de la vie est l'*intelligere* ; or le Fils est l'Intellect du Père (1869).

Ainsi, il faut adhérer au Christ comme Chemin par où passer, comme Vérité où aller, comme Vie où atteindre la permanence dans l'être. Thomas cite ici Augustin (*Sermo* 142, 1, transmis à la fois comme sermon 54 *De verbis Domini* et s. 34 des *Homiliae quinquaginta*) : « Qua vis ire, ego sum via. Quo vis ire, ego sum veritas. Ubi vis permanere, ego sum vita » (1871 ; référence non indiquée par Cai ; pas davantage celle que l'on rencontre plus loin).

Mais le Christ est-il aussi le chemin *pour lui-même* ? Oui, répond Thomas en s'appuyant ici encore sur Augustin (*In Joh.* 69,2-3 : « Le Christ, qui est pour nous la *via,* s'est fait aussi *via* pour lui-même, c'est-à-dire comme *chair*... Ibat ad seipsum per seipsum... Ipse ergo ad seipsum per seipsum, nos ad ipsum per ipsum, imo vero et ad Patrem ipse et nos »). Thomas précise que le Verbe est venu dans la chair parmi les hommes, vérité parmi les menteurs, vie parmi les mortels. C'est encore dans sa chair qu'il retourne à cette vérité qu'il est lui-même, tout comme notre

mens ne nous quitte pas quand nous la manifestons aux autres par la parole et, quand nous nous taisons, revient à elle-même tout en restant avec ceux à qui nous parlons. « Ainsi donc le Christ, qui est *via* pour nous, s'est fait *via* pour lui-même, dans sa chair, pour aller à la vérité et à la vie » (1872). – Sur la vérité comme *vertu*, c'est-à-dire la *véracité*, voir 2^a 2^{ae}, q. 109.

Sans doute Thomas s'intéresse-t-il surtout aux conditions de la vérité dans la connaissance humaine ; cependant, pour lui comme pour Bonaventure, la vérité est primordialement « adéquation à l'intellect divin », celui-ci étant la mesure et la cause de la vérité dans les êtres et dans l'intellect humain (on notera, chez les deux auteurs, la préférence pour la formule « adaequatio rei *ad* intellectum », plutôt que « adaequatio rei *et* intellectus »). Dieu est donc « prima et summa veritas ». Cependant le rôle du Christ comme Vérité n'apparaît guère dans les traités proprement théologiques de Thomas ; par contre, il est souligné dans le commentaire sur l'évangile de Jean.

Notre enquête s'est concentrée sur la vérité d'ordre intellectuel, laissant de côté, sauf rares allusions, la vérité de la parole et celle de la vie. A travers la diversité des auteurs étudiés, on peut discerner deux constantes dans l'idée de vérité : si la vérité est un rapport entre le réel et la pensée – et cela au moins depuis Parménide –, c'est la pensée qui joue le rôle le plus important du fait qu'elle discerne ou énonce le vrai ; en outre, la vérité au niveau de l'homme renvoie à une Vérité plus haute, qui est celle de Dieu même, cause de l'être et lumière de la pensée. Mais les auteurs chrétiens soulignent toujours que le Christ est pour nous le « Maître de la Vérité ».

H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges, 1961, p. 31-35 (*alètheia* et les mots de même racine). – J.D. Zizioulas, *Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, dans *Irénikon*, t. 50, 1977, p. 451-510. – H. de Lubac, *Corpus Mysticum* (Théologie 3), 2e éd., Paris, 1949, p. 210-47.

G. Francesconi, *Storia e simbolo. « Mysterium in figura » : la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e la teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia, 1981. – Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, 2e éd., Paris, 1941. – F. Piemontese, *La « veritas » agostiniana e l'agostinismo perenne*, Milan, 1963. – L. Arias, *Veritas, unitas, caritas en S. Agustín*, dans *Estudio agustiniano*, t. 12, 1977, p. 265-80. – A. Rigobello, *Dalla verità a Dio con Agostino*, dans *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della sua conversione*, t. 1, Rome, 1987, p. 217-25. – G. Wenning, *Die Illuminationslehre Augustins*, dans *Augustiniana*, t. 39, 1989, p. 99-118 (discussion d'autres études récentes).

R. Pouchet, *La rectitudo chez S. Anselme*, Paris, 1964. – K. Flasch, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm v. Cant.*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 72, 1965, p. 322-53. – M. Corbin, *L'inouï de Dieu*, Paris, 1981, t. 1, p. 59-101 (Anselme). – E. Briancesco, *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de S. Anselme*, Paris, 1982.

Sur Bonaventure, voir R. Russo, cité *supra*. – J. Vande Wiele, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de S. Thomas*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 52, 1954, p. 521-71. – F. Ruello, *La notion de vérité chez S. Albert le Grand et S. Thomas de 1243 à 1254*, Louvain-Paris, 1969. – Ch. Moreau, *Veritas intellectus et veritas rei selon S. Thomas et Heidegger*, dans *Sapientia Aquinatis* (4e Congrès thomiste international), Rome, 1955, p. 518-36. – J.B. Lotz, *Alètheia und Orthotès*, dans *Phil. Jahrb.*, t. 68, 1960, p. 258-68 (Thomas et Heidegger). – B. Rioux, *La notion de vérité chez Heidegger et S. Thomas d'A.*, dans *S. Thomas aujourd'hui* (Recherches de philosophie 6), Bruges-Paris, 1963, p. 197-217. – R. Arnou, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité ? Réponse de S. Th. : la connaissance par habitus*, Rome, 1970. – L.B. Geiger, *Les idées divines dans l'œuvre de S. Th.*, dans *S. Th. A. Commemorative Studies...*, Toronto, 1974, t. 1, p. 175-209. – G. Werbeke, *Gewissheit und Ungewissheit philosophischen Denkens nach Th. v. A.*, dans *Th. v. A. im philosophischen Gespräch*, éd. W. Kluxen, Fribourg-Munich, 1975, p. 73-100.

Aimé Solignac.

III. PROBLÉMATIQUE MODERNE ET SPIRITUALITÉ

1. **La problématique moderne.** – 1° Du Dieu-vérité à la véracité divine. – La doctrine médiévale des transcendantaux liait Être et Vérité : « ens et verum convertuntur ». Dieu était la vérité comme il était l'être. Avec le nominalisme, la toute-puissance devient décisive : Dieu pouvant nous donner une connaissance intuitive d'un objet non existant (Guillaume d'Ockham, *Quodlibet* vi, q. 6), la vérité est moins ce que Dieu est que ce qu'il fait (en l'occurrence, ce qu'il dit). A la divinité de la vérité succède la véracité de Dieu, qui devient un des attributs divins, la vérité devenant l'objet d'une volonté divine. Les échos du « magna est veritas et praevalet » (3 *Esdras* 4,41), encore présents chez Pascal (« la vérité subsiste éternellement et triomphe enfin de ses ennemis, parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu » ; fin de la xiie *Provinciale*), sont remplacés par l'idée de toute-puissance de la vérité. Ainsi chez Milton : « qui ne sait que la Vérité ne le cède en force qu'au Tout-Puissant ? » (*Areopagitica*, dans *Selected Prose*, The World's Classics, Oxford U.P., 1959, p. 319), phrase qui implique que : a) la vérité n'est pas Dieu, ni un nom de Dieu situé, comme tous les attributs, dans le Verbe qui l'exprime ; b) il y a une commune mesure entre Dieu et ce qui n'est pas lui, et en particulier la Vérité ; c) cette mesure est la force, la capacité de s'imposer ; d) Dieu est déterminé comme Dieu à partir du concept de puissance, et comme le plus haut degré de celle-ci (le « Tout-Puissant »).

T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno : note in margine alle Meditationes di Descartes*, dans *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1974, p. 477-576.

2° Vérité comme certitude. – La notion de certitude se dégage de l'idée de salut auquel l'avait liée la Réforme, surtout calviniste, pour devenir possession de la vérité comme identité avec soi du sujet de la connaissance. Le fondement de la certitude doit être un Dieu essentiellement véridique. Cette idée ancienne, présente notamment chez Platon (*République* iii, 382a et contexte), ne prend pourtant dans la métaphysique une place centrale qu'à une époque relativement récente, chez Descartes, qui voit dans l'idée de véracité divine un des pivots de sa philosophie première : c'est elle qui exorcise l'idée d'un « malin génie » et garantit la possibilité pour l'homme d'accéder à une vérité objective (*Discours de la méthode* iv, *Œuvres de Descartes*, éd. C. Adam et P. Tannery, 1897-1910 = AT, t. 6, p. 385 ; *Meditationes* iv, AT, t. 7, p. 62 ; v, *ibid.*, p. 70 ; *Principia philosophiae* i, 13 ; ii, 43). Chez Descartes, le fait que Dieu

soit créateur des vérités éternelles réserve pourtant une dénivellation entre la connaissance divine et la connaissance humaine. Cette réserve est rejetée par la métaphysique classique postérieure (Spinoza, Malebranche, Leibniz) : la véracité de Dieu y garantit que la vérité est disponible à la connaissance humaine de la même façon qu'à Dieu même. On peut alors généraliser l'idée de création, qui peut être le fait de l'homme : nous ne comprenons que ce que nous faisons (Hobbes). Ce principe, d'abord appliqué aux mathématiques, peut être élargi aux formations historiques, que l'homme comprend parce qu'il en est le créateur. On peut donc dire : « verum quia factum » (Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, début ; cf. *Scienza Nuova* I, 3, par. 331).

W. Beierwaltes, *Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie*, dans *Pietas*, Festschrift für B. Kötting, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband B, Münster, 1980, p. 15-29 ; – J.-L. Marion, *La théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981 ; – K. Löwith, *Vicos Grundsatz : verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren sekuläre Konsequenzen* (1968), dans *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, 1986, p. 195-227.

3° Ce fondement solide permet, à l'ère des Lumières, une confiance paisible en la vérité. La CONNAISSANCE est le lieu d'accès à la vérité, et la science newtonienne le modèle de la connaissance. Un optimisme épistémologique s'en déduit : d'une part, le vrai se manifeste de soi-même (Spinoza, *Korte Verhandeling* XV, Vloten-Land = VL, t. 4, p. 61 ; *Éthique* II, 43, scolie ; *De emendatione intellectus*, par. 35 sv, VL, t. 1, p. 11 ; *Lettre* LXXVI, VL, t. 3, p. 233) ; d'autre part, l'homme dispose d'un sens inné de la vérité qui lui permet de distinguer le vrai du faux : « Chacun porte avec lui une pierre de touche, à condition qu'il s'en serve, pour distinguer le véritable or du clinquant, la vérité des apparences. L'usage et le bénéfice de cette pierre de touche, la raison naturelle, ne sont gâtés et gâchés que par les préjugés qu'on adopte, la présomption et le rétrécissement d'esprit » (Locke, *De la conduite de l'entendement*, par. 3, Paris, 1975, p. 21 ; l'idée est ancienne, cf. Aristote, *Rhétorique* I, 1, 1355 a 15-17). L'homme a même une tendance naturelle à la recherche de la vérité, dans laquelle la noblesse du but fait de la curiosité, autrefois tenue pour un vice, la plus anodine, voire la plus noble des passions (Hume, *Treatise of Human Nature* II, III, 10). L'erreur ne saurait donc être que la conséquence de la mauvaise volonté de ceux qui veulent cacher la vérité ou la garder pour eux (Condorcet). La vérité est ce pour quoi il faut lutter, contre les complots obscurantistes. Rousseau prend pour devise : « vitam impendere vero » (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750). D'Alembert n'avait suggéré à Frédéric II de faire demander : « est-il utile au peuple de le tromper, soit en l'induisant en erreurs (sic), soit qu'en (sic) l'entretenant dans celles qu'il peut avoir ? », que pour recevoir une réponse négative. Kant rejette sans nuances le droit de mentir (*Sur un droit prétendu de mentir par humanité*, 1797, *Werke*, Akademie-Ausgabe, t. 8, p. 425-30). De la sorte, un versant entier du 19e siècle pourra « croire frénétiquement à la vérité », comme Renan, qui le disait déjà lui-même non sans quelque ironie rétrospective sur ses enthousiasmes de jeune homme (Préface de 1890 à *L'avenir de la science* de 1848, *Œuvres complètes*, Paris, 1949, t. 3, p. 718).

H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, t. 2 de *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, 1971 ; – *Est-il utile de tromper le peuple ? Ist der Volksbetrug von Nutzen. Concours de la classe de philosophie spéculative de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin pour l'année 1780*, introd. et éd. par Werner Krauss, Berlin, 1966.

4° LE CONCEPT SCIENTIFIQUE DE LA VÉRITÉ, qui correspond à l'âge de la maîtrise technique de la nature, est la *conception sémantique de la vérité* (CSV) du logicien A. Tarski (1936) (*Logique, Sémantique, Métamathématique*, t. 1, Paris, 1972, p. 265-305). Elle ne prétend pas définir la vérité, tâche peut-être impossible (Kant, *Critique de la Raison Pure* I, 2, Introduction, par. 3, A 57 sv ; B 82 sv). Elle se limite au prédicat « vrai » appliqué à des énoncés, et se cantonne à l'aspect formel de cette application. Elle ne choisit pas entre les différentes théories de la vérité classées par Russell (*Signification et vérité*, Paris, 1969 : correspondance entre porteurs de vérité – phrases, énoncés – et faits, états de choses...), cohérence (d'un ensemble de phrases, d'énoncés ou de propositions), pragmatique (vérification), redondance (le prédicat « vrai » est éliminable, car « il est vrai que « p » est équivalent à « p ») (cf. p. ex. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* I, app. 3, n. 6, t. 6, p. 117). Tarski préférait la vérité comme correspondance, mais son but est d'en finir avec les disputes sur la vérité en en proposant un concept opératoire qui puisse servir de critère pour les langages formels, et qui oriente de fait la sémantique du langage et ses effets technologiques (intelligence artificielle, science de la cognition). L'utilisation de la CSV en science, notamment par Popper (*Objective Knowledge*, Oxford, 1972), mène à remplacer le concept de vérité par le pur idéal régulatif de la vérisimilitude. On peut déterminer laquelle des deux théories est la plus proche de la vérité à laquelle aspire la recherche, mais non rêver qu'une théorie s'identifie un jour à la vérité. La vérité, comme norme, meut la science, mais il ne peut y avoir de science de la vérité. La figure du « chercheur » remplace celle du « savant ».

De plus, « la définition de la vérisimilitude ne peut montrer que la science progresse effectivement vers la vérité » (S. Haak, *Philosophy of Logic*, Cambridge, 1978, p. 117). Si la science s'écartait de la vérité, le critère de vérisimilitude permettrait toujours de départager les théories, mais non d'observer cet écart global. Il en est ainsi du droit dans les sociétés techniques : on peut discerner de deux actions quelle est la pire, mais les critères du bon et du mauvais ne permettent pas d'évaluer si la société évolue globalement vers l'un ou l'autre. La CSV s'oppose au relativisme antinormativiste, donc au nihilisme (cf. H. Putnam, *Raison, Vérité, Histoire*, Paris, 1986), mais conduit à un normativisme relativiste, équivalent épistémologique du moralisme : nous avons une idée de la respectabilité relative d'une théorie, mais ignorons si la science en son entier est respectable (avec F. Nef).

5° LA VÉRITÉ CRUELLE. – Tant que le vrai est convertible avec les autres transcendantaux, la vérité peut être objet d'amour parce que, en son fond, elle est nécessairement bonne et belle. L'amour de la vérité est alors l'orientation spontanée d'une nature vers son

bien. La modernité, elle, conçoit une vérité laide, voire terrible. En politique, Machiavel ramène du rêve des cités idéales à la prise en vue sobre de la vérité effective des choses (*Le prince* xv). On pourra généraliser cette optique lorsque la science newtonienne, en montrant que la même loi du plus fort règne entre les astres comme entre les animaux, aura interdit d'en appeler de la cruelle nécessité d'ici-bas à l'ordre du cosmos. Schopenhauer dévoile la cruauté de la volonté de vivre sous l'apparence chatoyante de la représentation (*Le monde comme volonté et représentation*, 1818), et bien des écrivains de la fin du 19e et du 20e siècle ont donné une forme plastique à sa vision des choses. Joseph Conrad parle en ce sens de « cette laideur de la vérité que nous ne pouvons écarter de la vie quotidienne que par un incessant souci des apparences » (*The Return*, dans *Tales of Unrest*), et Céline note : « la vérité, c'est une agonie qui n'en finit pas. La vérité de ce monde c'est la mort. Il faut choisir, mourir ou mentir » (*Voyage au bout de la nuit*, coll. Folio, p. 256). Devant cette vérité, l'homme cherche, au pied de la lettre, son salut dans la fuite.

6° L'ILLUSION NÉCESSAIRE ET SALVATRICE. – Le mensonge n'est plus alors compris comme une ruse machiavélique, mais une nécessité, voire une œuvre de charité envers soi-même et son prochain. En morale, il est réhabilité par Schopenhauer (*Fondement de la morale*, 1840, III, 17). En politique, Leo Strauss fait appel contre le procès intenté par les Lumières à l'idée d'un ésotérisme qui réserverait la vérité à ceux qui peuvent la supporter pour l'épargner au vulgaire (*Persecution and the Art of Writing*, 1952, ch. 1 et 2). Le mensonge triomphe en esthétique, entre autres avec Leopardi : le devoir du poète est la fiction et le mensonge (*Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 1818 ; cf. la citation d'Héliodore, *Éthiopiques* I, 26,6 dans *Zibaldone*, 4.2.1822, t. 1, p. 1437, Flora). L'art reçoit du coup une nouvelle signification : il n'est plus révélateur de vérité, mais manière de donner au mensonge une figure agréable. On n'a plus : « Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable » (Boileau, *Épître* IX, v. 43), mais « nous avons l'art, pour ne pas périr devant la vérité » (Fr. Nietzsche, *Fragment* Printemps-Été 1888, 16 [40], dans *Kritische Studienausgabe*, Berlin, 1980 svv, t. 13, p. 500 = *Wille zur Macht* = WzM, par. 822). Nietzsche généralise ce primat de l'art et rétorque à l'idée de véracité divine que « rien ne s'avère plus divin que l'erreur, l'aveuglement, le mensonge » (*Gai Savoir* V, par. 344 fin). La réhabilitation séculaire de l'imagination prend alors une portée métaphysique : pour se passer de l'idée de vérité, « il suffit de donner, à l'imagination constituante des hommes, ce pouvoir divin de constituer, c'est-à-dire de créer sans modèle préalable » (P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983, p. 137). Pour Nietzsche, plus que la vérité, on doit estimer divine « la force qui donne forme, qui simplifie, qui donne figure, qui invente » (*Fragment* Printemps 1884, 25 [505], KSA, t. 11, p. 146 = WzM, par. 602). Cet esthétisme transcendantal se fait jour même dans les sciences, où, à l'idée ancienne de la beauté d'un théorème, succède la notion d'« élégance » d'une théorie.

J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966.

7° La recherche de la vérité, là où elle subsiste, n'est plus motivée que par le plaisir amer de *démasquer*, de dégonfler les baudruches (angl. « to debunk »). Seule peut affronter une telle vérité la vertu de probité (« Redlichkeit »), dans laquelle Nietzsche voit la dernière vertu de l'homme moderne (*Par-delà le bien et le mal* VII, par. 227 ; fgt. Automne 1885 – Printemps 1886, 1 [144 sv], KSA, t. 12, p. 12) comme acceptation d'une vérité laide. Vertu passionnée (fgt Automne 1880, 6 [461], KSA, t. 9, p. 316), héroïque parce qu'on doit se l'imposer. L'enquête généalogique se comprend d'abord comme préférant l'âpre vérité à l'illusion consolatrice (p. ex. Freud, *L'avenir d'une illusion* VI ; *Moïse et le monothéisme* I, début). Mais elle en vient à mettre en question l'idée même de vérité. On soupçonne alors le savoir lui-même de n'être que l'expression de besoins ou de pulsions, ou la rationalisation après coup d'une pratique visant avant tout à assurer le règne de la « raison » en en bannissant les contraires. On démasquera ainsi, derrière la vérité, la « volonté de vérité » comme « machine à exclure » (M. Foucault, *L'ordre du savoir*, Paris, 1971, p. 22).

8° LA VÉRITÉ SUSPECTE. – La prétention à posséder la vérité menant au fanatisme, on lui préférera la recherche, comme dans l'apologue célèbre de Lessing : si Dieu nous donnait à choisir entre la vérité et la recherche de la vérité, il faudrait préférer la seconde (*Eine Duplik*, 1, derniers mots ; XIII, 24, Lachmann). A notre époque, le refus du système, selon lequel « le vrai est le tout » (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, p. 21, éd. Hoffmeister, Hambourg, 1952), et du totalitarisme qu'implique – et qu'a historiquement produit – la phrase célèbre de Lénine : « La théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie » (*Les trois sources et les trois parties constituantes du marxisme*, 1913), mène à soupçonner l'idée même de vérité, comme autoritaire. On lui préférera un pluralisme : dans la vie courante, le « chacun sa vérité » de Pirandello deviendra un slogan positif, « ma part de vérité » une preuve de modestie. L'éloge du pluralisme ou du relativisme se fera au nom de la « démocratie », à laquelle on accordera le primat sur la vérité. L'épistémologie plaidera ainsi pour une limitation de la science (P. Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris, 1988). Et la philosophie cherchera moins à copier ce qui est qu'à « édifier » (R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979).

9° LE BESOIN DE VÉRITÉ. – Un retour de la vérité refoulée s'opère dans différents domaines. En esthétique, voire dans une esthétisation de toute l'existence, sous la forme de la « sincérité » (Gide) et de l'« authenticité » (existentialisme). En politique, où la vérité apparaît comme besoin et revendication fondamentale de l'homme : la plus grande souffrance imposée par le régime idéologique n'est ni la violence, ni la misère, pourtant réelles, mais l'obligation de mentir. Sa caricature par Orwell, dans laquelle la vérité est administrée par un ministère chargé entre autres de réécrire l'histoire en fonction de la ligne présente du parti (*Nineteen Eighty-Four*, 1949), est confirmée par la description faite par Soljénitsyne du régime soviétique (*Lettre aux dirigeants de l'Union soviétique*, par. 6, Paris, 1974, p. 36). La révolte se fait au nom de l'exigence de « vivre dans la vérité » (cf. V. Havel, *Le pouvoir des sans-pouvoir*, dans *Essais poli-*

tiques, Paris, 1989, surtout p. 77 svv). On découvre ainsi une vérité qui nous concerne, qui nous intéresse de façon tellement charnelle que le scepticisme semble un luxe de nantis. Hegel avait déjà noté qu'une pure donnée de fait, comme la date de l'assassinat de Jules César, ne méritait pas le nom de vérité (*ibid.*, p. 34), et Rimbaud veut « posséder la vérité dans une âme et dans un corps » (*Une saison en enfer*, Adieu, Paris, Pléiade, 1946, p. 230).

A. Besançon, *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris, 1985, p. 176-86.

10° La libération phénoménologique de la vérité. – L'idée de vérité, restreinte au jugement depuis une certaine interprétation d'Aristote, est d'abord étendue par Husserl à la saisie directe des états de choses (*Recherches logiques* v, par. 39). Mais son lieu reste la connaissance, et son idéal l'intuition. Dans ses cours de Marbourg, Heidegger fait un pas de plus : le lieu de la vérité n'est plus la seule connaissance (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [WS 1925/26], GA 21, par. 11-14 ; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [SS 1927], GA 24, par. 18). Il renoue ainsi avec l'idée d'une vérité pratique dont il trouve la première apparition chez Aristote (*Éthique à Nicomaque* vi, en particulier 2, 1139 a 26 svv), jusqu'à trouver l'essence de la vérité dans la liberté (*De l'essence de la vérité*, – prononcé à partir de 1930, publié en 1943 –, par. 3). Les penseurs postérieurs d'inspiration phénoménologique retrouvent eux aussi l'intuition de Kierkegaard : « Il n'y a de vérité pour l'individu qu'en tant qu'il la produit lui-même en agissant » (*Le concept d'angoisse* iv, 2,2 ; *Samlede Woerker*, t. 4, p. 448 = *Œuvres complètes*, Paris, 1966 svv, t. 7, p. 234) : c'est le cas chez Merleau-Ponty et son idée d'une « vérité à faire » (*Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 269). La même idée se retrouve dans la « théorie critique » : « cela fait justement partie de la vérité, que l'on en soit, comme sujet actif » (Adorno-Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 261).

A. De Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, Paris, 1953 ; – E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970.

11° L'idée d'une vérité qui se fait et qui se risque entre dans la philosophie à partir d'une réflexion sur la nature expérimentale de la méthode des sciences, telle qu'elle a été formulée par C. Bernard (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865) ; c'est le cas dans le pragmatisme de C.S. Peirce (*What Pragmatism Is*, 1905), ou de W. James (*Pragmatism*, 1908, 6e conférence) : est vrai ce qui est vérifiable. Bergson, qui a exposé la pensée de James : « nous définissons d'ordinaire le vrai par sa conformité à ce qui existe déjà ; James le définit par sa relation à ce qui n'existe pas encore » (*Le pragmatisme de William James. Vérité et réalité*, 1911 ; *La pensée et le mouvant*, dans *Œuvres*, P.U.F., 1984, 4e éd., p. 1440-50), propose lui aussi, contre la métaphysique ancienne ou moderne, pour laquelle « la vérité est intégralement donnée dans l'éternité » (*L'évolution créatrice*, 1907, iv ; *ibid.*, p. 794), de penser le vrai, non comme découverte de ce qui est déjà là, mais comme création et invention (Introduction de 1922 à *La Pensée et le Mouvant*, *ibid.*, p. 1263, 1292 sv). Sartre tente de penser la vérité comme don, et comme toujours en danger (*Vérité et existence*, 1948 ; Paris, 1989, p. 27). Chez les allemands, Schelling prend au sérieux la caractérisation par Aristote de la dialectique comme « expérimentale » (*peirastikè*) (*Métaphysique*, Gamma, 2, 1004 b 25) et propose de penser l'expérience (*Versuch*) comme dialectique (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, leçon xiv, p. 329 sv). Pour Nietzsche, plus radicalement, il s'agit de mettre l'humanité à l'épreuve (*Versuch*), voire de la soumettre à la tentation (*Versuchung*) en faisant une expérience avec la vérité même (cf. fgt. Printemps 1884, 25 [305], KSA, t. 11, p. 88).

12° Dans le sillage de la phénoménologie, l'herméneutique tente de concevoir la vérité sur le modèle de l'art, que Heidegger avait pensé comme mise en œuvre de la vérité (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935 et 1936). Cette vérité sera éclairante, mais sans prétendre à la certitude (H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1975, 4e éd., p. 460). Ce concept de vérité sera à la fois plus large et plus modeste que celui qui gouverne les sciences de la nature. Plus large, parce qu'il ne se limitera pas à l'usage logique du langage (comme monologue), mais inclura sa dimension rhétorique (logique du dialogue). Plus modeste, parce qu'il ne s'agit plus de prétendre contraindre la vérité par une méthode censée la rendre « objective ». Au contraire, il s'agira d'accueillir tout ce qu'il peut y avoir de vérité dans ce que nous transmet la tradition – avant tout dans le langage –, dans ce que les Lumières n'envisageaient que négativement comme « préjugé ». Cette attitude tente d'échapper au relativisme en critiquant l'idée même d'un point de vue absolu. Elle ouvre à une vérité qui redeviendrait capable de nous appeler, de nous provoquer, voire de nous juger.

J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein, 1982.

2. **Pour un « amor ordinatus » de la vérité.** – 1° Une reprise chrétienne de la notion de vérité ne saurait rêver un retour à une expérience pré-moderne de la vérité. Il s'agit au contraire de *recueillir ce que comporte de sain l'expérience moderne* – qui n'est pas sans garder des traces de la révolution chrétienne. Il n'est pas question de se passer de l'idée de vérité, car une telle prétention, même si elle se pose comme pensée « faible » (G. Vattimo), présuppose deux opérations de maîtrise : a) que nous puissions souverainement décider d'adopter ou de rejeter la vérité – ce qui suppose au moins autant de pouvoir que la prétention à la « posséder » ; b) que nous ayons commencé par faire de la vérité une idée, afin de pouvoir décider de son sort. De même, le pluralisme peut mener à introniser le sujet qui décide souverainement quelle vérité il lui faut. Le refus de la vérité peut certes venir de la crainte de l'utiliser comme instrument, auquel cas il vient d'une intention légitime. Mais il peut aussi exprimer la crainte du jugement qu'elle exerce sur nous. Saint Augustin explique que, si nous aimons la vérité lorsqu'elle nous permet de connaître en éclairant les objets que nous voulons saisir (*veritas lucens*), nous la haïssons quand elle fait retour sur nous pour nous convaincre de nos fautes (*veritas redarguens*) (*Confessions* X, xxiii, 34 ; BA, t. 14, p. 202). Si nous aimions la vérité en tant que telle, nous devrions souhaiter être au clair sur nous-mêmes. Or,

nous préférons avoir la vérité toujours derrière nous, jamais face à nous (*ibid.*, IV, XVI, 30 ; BA, t. 13, p. 458). Heidegger a vu la pertinence de cette distinction pour une analyse de l'existence humaine factice (cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, ch. 2, p. 38 s.). Le rejet de l'idée de vérité reviendrait donc à éliminer tout ce qui pourrait contraindre le sujet à recevoir le contrecoup de la lumière qui lui permet de connaître, et constituerait donc la dernière étape vers la maîtrise absolue.

2° Pour accepter la vérité qui nous juge, il faut y *adhérer dans l'humilité* (Bernard, *Serm. de diversis* 20,5 ; PL 183,593d ; cf. *In Cant.* 42,6 sv ; PL 183, 990cd). Si la lumière de la vérité n'était que jugement, elle serait insupportable, et l'humilité masochisme. Mais le jugement est identiquement pardon. Si l'histoire du salut comme pardon divin accordé aux hommes culmine dans l'événement du Christ, la vérité est celle du Christ, sans qu'on puisse séparer les deux et prétendre choisir entre la vérité et le Dieu que révèle Jésus Christ. La phrase « si Dieu n'existe pas, tout est permis » (cf. Dostoïevsky, *les Frères Karamazov* IV, IX, ch. 4 ; cf. ch. 9) exprime un cauchemar qui hante le 19e siècle, mais qui vient de plus loin : « Dieu n'existe pas, tout est permis », et « rien n'est vrai, tout est permis » (cf. Nietzsche, fgt. printemps 1884, 25 [304], KSA, t. 11, p. 88) s'équivalent dans la formule prêtée au chef des Assassins (cf. p. ex. J. von Hammer [Purgstall], *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen*, Stuttgart-Tübingen, 1818, p. 84 ; cf. p. 56). Devant ce dilemme, Dostoïevsky a cru exprimer son amour du Christ en écrivant que, si on lui donnait à choisir entre le Christ et la vérité, il rejetterait la vérité et choisirait le Christ (Lettre à N.D. von Vizine, vers le 20.2.1854, dans *Correspondance*, t. 1, Paris, 1949, p. 157. Même formule chez le Stavroguine des *Possédés*, cf. II, 1,7). Sous la bonne intention perce le blasphème : un Christ sans vérité serait un Jésus sans Père, impuissant (un « idiot »), projection de notre masochisme. Maître Eckhart prend d'avance le contre-pied exact de l'écrivain russe : « la vérité est si noble que, si Dieu pouvait se détourner de la vérité, je m'attacherais à la vérité et laisserais Dieu, car Dieu est la vérité » (*Sermon* 26, DW, t. 2, p. 24 sv ; trad. fr. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1974, t. 1, p. 219).

3° Pascal, pour qui, comme pour tout chrétien, « la plus grande des vertus chrétiennes... est l'amour de la vérité » (*Pensées*, Br. 945), a noté également : « on se fait une idole de la vérité même » (Br. 582). La vérité *peut devenir idole*. Si une idole est un faux dieu, et s'il y en a un vrai, que doit être un dieu pour être « vrai » ? Et si la vérité est ce qui décide si un dieu a le droit d'être le vrai Dieu, la vérité n'est-elle pas au-dessus de Dieu ? Une détermination de Dieu à partir de la vérité est grosse de la possibilité de se défaire de Dieu au profit de la vérité qui est le critère de la divinité. Dire que Dieu est la vérité, c'est bien une idée chrétienne, et Nietzsche a raison de rappeler que la croyance selon laquelle Dieu est la vérité, que la vérité est divine, est une croyance de chrétiens, croyance qui était déjà celle de Platon (*Gai Savoir* V, par. 344, fin) – il a d'ailleurs pu s'inspirer de Renan, qui prétendait avoir retourné contre le Christianisme une passion pour la vérité héritée de son éducation de séminariste (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, III, 1, coll. Livre de poche, p. 92). Mais encore faut-il commencer par penser la divinité de Dieu à la mesure de ce que nous apprend sur elle l'événement du Christ, car « la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer » (Pascal, *Pensées*, Br. 582).

H. Birault, « *En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux* », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, p. 25-64.

4° Le Dieu qui entre en jeu, lorsque le christianisme le pense comme vérité, n'est pas celui de la métaphysique, mais le DIEU TRINITAIRE, Père, Fils et Esprit. La vérité que le Christ johannique dit « être » n'est pas d'abord une doctrine, encore moins une explication dernière du monde qui fournirait à la fois la connaissance définitive du réel et la règle sans appel de l'agir moral. Elle est son rapport au Père, rapport par lequel il est le Fils. La vérité est son être même de Fils, tel qu'il l'atteste sous un mode humain par sa passion. « Je suis la Vérité » est le mot de celui qui est aussi la voie et la vie (*Jean* 14,6). Est le vérité celui qui, sur la croix, montre dans l'obéissance l'accès au Père, et ouvre à la vie donnée par celui-ci. S'affirmer la vérité, pour le Christ, ce n'est nullement se poser comme le point de référence absolu. Ce n'est pas « parler de son propre fond ». Car c'est là ce qui fait... le diable (8,44), qui apparaît ainsi, paradoxalement, comme l'être « sincère » et « authentique » s'il en est, et donc comme le menteur par excellence, « menteur dès l'origine ». Tout au contraire, la « vérité » du Christ consiste à reporter tout au Père, dont il se sait venu, et à céder la place à l'Esprit qui, le rendant visible comme le visage du Père, conduit ainsi à la vérité totale (*Jean* 16,13). Ce n'est qu'en « s'en allant » par sa Pâque que le Christ est vérité. « Je suis la vérité » est ainsi une parole de crucifié. Ce n'est que comme telle qu'on peut la supporter. Et même comprendre qu'elle s'est humiliée au point, alors qu'elle luit sans avoir besoin de nous, de mendier notre protection.

H. Schlier, *Méditation sur la notion johannique de vérité*, dans *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris, 1968, p. 317-24 ; – I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, 2 vol., Rome, 1977.

5° Il n'y a donc pas de rapport chrétien à la vérité qui ne soit impliqué dans le jeu trinitaire, et qui ne soit un RAPPORT DE LIBERTÉ. Cela veut dire d'abord que la vérité ne peut être choisie que librement, par une liberté, ce qui implique un respect de l'autre pour lequel le terme, purement négatif, de « tolérance » est une dénomination légitime, mais seulement provisoire. Cela veut dire aussi que la vérité suscite et sollicite la liberté. C'est pourquoi « la vérité vous rendra libres » (*Jean* 8,32). La vérité ne se réduira donc jamais à l'une des figures partielles du vrai. On peut identifier celles-ci aux hypostases trinitaires, isolées les unes des autres, et perverties de ce fait même : ainsi, la vérité ne sera jamais exclusivement les « old verities » (Faulkner), la tradition, les vérités éternelles – le « Père ». Elle ne se réduira pas non plus à l'intelligibilité obtenue par la seule cohérence du discours rationnel – le Verbe comme « Fils ». Ni non plus à la créativité, à l'inventivité, à la création de perspectives nouvelles – l'« Esprit ». Elle sera inséparablement les trois : a) l'acceptation de la réalité ne sera pas écrasement résigné dans le fait brut, devant la nécessité de

ce qui « est comme ça », mais la reconnaissance d'une intelligibilité présente dès le commencement, dès la Création dont le chrétien confesse qu'elle est logée dans le Verbe. – b) Si dans l'incarnation de celui-ci, ce qui est donné est non un contenu particulier, comme un texte, mais l'Infini d'une personne libre, elle invitera à des adaptations et développements constants de ce qui est donné dès l'origine. – c) L'inventivité ne sera pas jaillissement désordonné d'initiatives irréductibles les unes aux autres, mais marche vers l'intelligibilité. Comprendre ne sera pas prendre, saisir, faire conceptuellement main basse sur le monde, mais « s'entendre » avec le prochain. L'intelligibilité commencera par s'ordonner de soi à la possibilité d'un partage : la communication sera réglée par le devoir de viser à la communion.

6° Ce nouveau rapport à la vérité n'est pas un « rapport » en rigueur de termes. En effet, il ne reste pas extérieur à la vérité. Il ne consiste pas à l'utiliser comme l'instrument qui nous garantit une connaissance et une maîtrise du monde, éventuellement affectées d'un coefficient « divin » de certitude. « Connaître » une vérité ainsi renouvelée, c'est la « *faire (alètheuein) dans la charité* » (*Éph.* 4,15 ; cf. Anselme, *De veritate*, ch. 5). Faire la vérité n'est pas s'engager pour elle, la défendre contre l'obscurantisme, encore moins former un parti de la vérité. C'est d'abord s'engager en elle. La parole « Je suis la vérité » est donc tout le contraire de ce que nous y lisons spontanément. Si la vérité est une personne, elle ne peut être l'objet d'une possession. Que cette possession soit entière ou partagée (chacun sa « part de vérité ») ne diminuerait pas ici l'absurdité. La question n'est pas de savoir si nous connaissons la vérité, mais si nous acceptons qu'elle nous connaisse (cf. Nicolas de Cuse, *De visione Dei*, ch. 5). Elle n'est pas de savoir si nous la possédons, si, comme on le dit magnifiquement, nous la « détenons » comme un « détenu » dans une prison (cf. *Rom.* 1,18), mais si nous acceptons qu'elle vienne nous libérer.

H.U. von Balthasar, *Theologik*, 1. *Wahrheit der Welt*, 2. *Wahrheit Gottes*, 3. *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1985 svv.

Rémi Brague.

VERMEERSCH (Arthur), jésuite, 1858-1936. – 1. *Vie et œuvre.* – 2. *Orientations spirituelles.*

1. Vie et œuvre. – Arthur Vermeersch naquit à Ertvelde (Belgique) le 26 avril 1858. Déjà docteur en droit et en sciences politiques et administratives de l'université de Louvain, il entra dans la Compagnie de Jésus le 26 septembre 1879. Après les études littéraires et philosophiques habituelles dans l'Ordre, il enseigne la poésie à Namur durant deux ans, puis va faire sa théologie à l'université grégorienne, où il reste cinq ans ; il y devient docteur en théologie, puis en droit canon et y est ordonné prêtre (26 juillet 1889). De 1891 à 1893 il est adjoint au maître des novices de sa province à Tronchiennes et y accomplit son troisième an de noviciat.

De 1893 à 1918 à Louvain, puis de 1918 à 1934 à l'université grégorienne, il est professeur, surtout de droit canon et de théologie morale. Les Congrégations du Concile, des Sacrements, des Religieux ainsi que la Commission d'interprétation du Code le prennent comme consulteur. En 1934, sa santé lui interdit l'enseignement. Il revient alors à Louvain où, jusqu'à son dernier jour, il travaille à sa correspondance et à la réédition d'un volume de sa Morale. Il meurt subitement à Eegenhoven-Louvain le 12 juillet 1936.

Pour célébrer ses 75 ans, des *Miscellanea Vermeersch* (2 vol., coll. Analecta gregoriana 9-10, Rome, 1935) lui furent offerts avec quelque retard ; on y trouve 46 contributions. Le rang et la valeur des membres du comité éditeur témoignent de l'estime acquise par le professeur et l'écrivain. Il avait été fait docteur « honoris causa » de l'université de Louvain (1929) et de l'université Peter Pazmani de Budapest (1935).

Son activité fut prodigieuse et variée : sociologie, droit canon, morale, spiritualité, à travers des cours, des conférences, des prédications, des articles et des livres, à travers la direction spirituelle, les voyages, les multiples consultations, la correspondance très étendue. Son jugement est sûr, sa doctrine solide et large. Nourrie par une connaissance approfondie et personnelle des grands maîtres, cette doctrine reste actuelle, même si la forme littéraire a vieilli. L'ouverture d'esprit de Vermeersch, ses recherches en divers domaines, ses nombreux contacts humains, son sens apostolique, lui donnaient une vue réaliste des besoins de son temps.

Le professeur était vivant, concret et clair, convaincu, d'une rapidité qui exigeait des étudiants une attention soutenue. Si la parole est aisée, l'écrivain ne trouva guère de temps à consacrer à la limpidité et à l'élégance. Cette même hâte gâte quelque peu la partie historique ou positive de son œuvre.

Nous évoquerons à peine l'œuvre sociologique, morale et canonique. Des livres comme le *Manuel social* (1900) ou *La question congolaise* (1906), qui incitait le pays à accepter ses responsabilités civilisatrices et chrétiennes, la création de la *Société* et de la *Bibliothèque d'études morales et juridiques*, la défense des missionnaires honteusement attaqués, la participation active à plusieurs congrès sociaux, combien d'articles et de conférences lui assurèrent une grande autorité, en dehors même du monde ecclésiastique.

Le moraliste tout comme le canoniste rompit avec un type d'enseignement alors trop répandu. Loin de reproduire les solutions anciennes plus ou moins rajeunies ou de s'arrêter à la jurisprudence et de privilégier tout ce qui vient du moindre bureau romain, il lui fallait aller au fond des choses, remonter aux principes, rechercher les motifs intrinsèques des positions prises, étudier directement les lois et leur esprit. L'objet de la morale est moins le mal à éviter que le bien à réaliser. Il dépasse l'obligation et s'étend aux conseils évangéliques, d'où le titre de son grand ouvrage *Theologiae moralis principia, responsa, consilia* (4 vol., 1922-1924 ; 3e éd., 1933-35). Il fut particulièrement attentif à la responsabilité subjective, aux devoirs sociaux et internationaux, à la morale des affaires, aux problèmes de la sexualité éclairés par les acquis des sciences médicales et psychologiques.

Le travail du canoniste fut immense. Il collabora à l'élaboration du *Code de droit canonique* de 1917 ; il œuvra surtout dans le domaine du droit des religieux et de celui des missions. Avec l'aide de son disciple Joseph Creusen, il publia dès 1918 une *Summa novi iuris canonici*, puis les trois tomes de l'*Epitome iuris*

canonici (1921-1923) dont les diverses éditions atteignirent en 15 ans un tirage de 35 000 exemplaires. Mentionnons encore ses nombreuses contributions dans les *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, revue qu'il avait fondée et dont il rédigea presque seul une douzaine de volumes, et son *Petit catéchisme des vœux solennels* (1924).

2. Orientations spirituelles. – D'où vient le secret de l'activité et de l'influence de Vermeersch ? Sans doute disposait-il d'une santé de fer, d'un tempérament méthodique, d'une mémoire tenace. Mais ces ressources furent consacrées intégralement à l'amour et au service de Dieu et des âmes. Fidélité absolue à l'oraison, dévotion très personnelle au Sacré-Cœur, à la sainte Vierge, à saint Ignace et aux trois jeunes saints jésuites, multiples et ferventes pratiques d'une piété sans respect humain, ascèse marquée, soin de l'observance, ouverture de conscience, c'était un homme de Dieu. Avare de la moindre parcelle de son temps, il ne respecta pas toujours celui des autres et il dut souvent éviter l'impatience. Mais sa porte n'était jamais condamnée, il trouvait le temps d'être bon, il restait attentif à la vie de communauté, il ne refusait aucun service, aucune démarche et, au soir de sa vie, il trouvait consolation dans le souvenir des vieillards d'un hospice dont il avait été l'aumônier.

En 1891, au cours de son troisième an de noviciat, il avait fait un vœu d'abnégation bien significatif de l'homme et quelque peu d'une époque spirituelle. S'il fait vœu d'une « abnégation perpétuelle et totale », c'est « pour honorer le Cœur (de Jésus)..., exemple d'abnégation... et (celui) de Marie... transpercé de douleur... sous la croix... (donnant) son consentement..., pour réparer..., pour obtenir un fervent amour..., pour amener beaucoup d'hommes au Cœur de Jésus..., confiant dans la grâce de l'Esprit Saint... Comme il faut que le serviteur et le disciple aient les sentiments du maître et du chef... (il s'offre) tout entier... pour les... plus misérables comme sont les lépreux ». Mais il veut le faire « non seulement d'un cœur sincère, constant, mais aussi en réalité ». Le vœu était bien entendu détaillé dans une série de précisions quasi juridiques : renoncement aux satisfactions naturelles, pratiques de piété et d'ascèse, dispositions prévenant tout danger de scrupule. Ce réalisme de l'amour sera une constante de sa vie spirituelle et de sa direction. Toutefois cette insistance sur l'abnégation, ces appels « à ceux qui, par une sainte haine d'eux-mêmes, aspirent à l'amour... » seraient-ils toujours sans inconvénients pour des esprits peu éclairés ou des tempéraments moins équilibrés ?

Sa pratique de la direction spirituelle et son zèle apostolique l'amenèrent durant sa période louvaniste à la composition d'ouvrages de piété. A Rome il en mit au point plusieurs rééditions. Étudiant de première année de philosophie, il s'était consacré au Sacré-Cœur. Pour lui c'était l'orientation de toute une vie, la source d'une abnégation totale et d'un don amoureux sans réserve. Cette source, il voulait la partager. En 1899, en écho à l'encyclique *Annum sacrum* sur la consécration du genre humain au Sacré-Cœur, il publia un petit livre intitulé *La consécration au Sacré-Cœur de Jésus, moyen de perfection...* Des pages vibrantes la proposent « à ceux qui prétendent, sur (les) ruines d'eux-mêmes, édifier Jésus-Christ ». Suivent vingt-sept méditations sur les neuf offices du Sacré-Cœur. Il s'agit de fonctions (réparation, adoration, amour, zèle, etc.) à accomplir à l'image du Cœur de Jésus, en union chaque fois avec un chœur des anges et un saint. L'ouvrage se termine par des prières et exercices.

Ce livre et divers articles importants préparaient la parution en 1906 de sa *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, qui fut traduite en six langues et connut sept éditions, plusieurs fois complétées et adaptées (ainsi à l'encyclique *Miserentissimus* de Pie xi). Supposant chez ses lecteurs un minimum de connaissances et ne voulant pas rebuter ceux qui seraient moins à l'aise dans une discussion théologique, il renvoie la partie doctrinale au dernier tiers du livre et, dès la seconde édition, il en fait un volume séparé. L'ouvrage rassemble, dans les 806 + 284 pages de la 7e édition, une multitude de documents romains, de formules de prière et de consécration, de méditations (près de 500 p.), de suggestions de pratiques, d'explications et de commentaires, de détails historiques, de conseils spirituels, de réflexions théologiques. Il reprend, avec des précisions utiles sur la dévotion et les dévotions, ses études précédentes sur la « grande promesse » et sa prédication et sur l'objet propre de la dévotion. Pour lui, celui-ci est le cœur de chair de Notre-Seigneur, symbole de l'amour de Jésus, amour outragé et qui demande réparation. De longues pages précisent qu'il s'agit de l'amour créé de Jésus (l'amour qui pleura sur Lazare) et par extension seulement de son amour incréé (l'amour qui créa Lazare). Cette position lui valut quelques contradicteurs et une polémique assez vive. Elle ne se retrouve pas dans l'encyclique de Pie xii *Haurietis aquas* de 1956.

Autres publications sur le Sacré-Cœur : *Il m'a aimé. Méditations pour le mois du Sacré-Cœur et prières* (Paris-Tournai, 1902, 1905 ; trad. néerl.) ; – *La grande Promesse du Sacré-Cœur* (Lierre-Paris, 1903, 26 p. ; trad. angl., ital., néerl.) ; – *Les litanies du Sacré-Cœur*, notes et commentaire (Bruxelles, 1906).

En 1905 parurent deux volumes de *Méditations sur la sainte Vierge*. Traduits en cinq langues, ils eurent six éditions (celle de 1959 est remaniée par E. Mistiaen) : méditations pour les fêtes de la vierge Marie (avec chaque fois une introduction historique), pour le moi de mai, pour les samedis, pour la quinzaine de la Pentecôte et les autres fêtes mobiles qui peuvent tomber en mai et enfin huit méditations sur saint Jean Berchmans. L'auteur s'adresse à la fois aux fidèles et aux prédicateurs. Aussi beaucoup de ses méditations, loin d'être de simples introductions à la prière, sont-elles très doctrinales et abondantes et l'ensemble constitue une petite somme de mariologie, où des tables et index permettent aux divers types d'utilisateurs de trouver leur bien.

En 1918 Vermeersch publia un opuscule de soixante pages : *La Prière du Prêtre, simples conseils* (trad. en italien et en néerlandais). Il ne s'agit pas d'un traité complet sur l'oraison. Le livre fourmille de « simples conseils », dont beaucoup restent très actuels. Tout en rappelant la liberté spirituelle, la primauté de l'action de la grâce, il insiste fort sur la collaboration sans paresse de l'homme. Il développe surtout l'oraison mentale selon saint Ignace, mais commence par mettre en valeur la piété liturgique dans l'Eucharistie et le bréviaire. Dès cette année 1918 et malgré la guerre, Vermeersch fut l'initiateur des retraites sacerdotales de dix jours et chaque année il consacrait une bonne partie des vacances universitaires à ce ministère.

A l'intention de ses confrères, Vermeersch a composé en 1914 *Miles Christi, le sommaire des Constitutions médité*. Ce sommaire consiste en une cinquantaine de « règles », attitudes spirituelles plus

que dispositions disciplinaires ou juridiques, tirées des *Constitutions* de la Compagnie de Jésus. L'auteur propose pour chacune une longue méditation et une copieuse considération, souvent éclairée par des documents des Pères Généraux ou des Congrégations générales. Il établit, s'il y a lieu, le sens littéral de la règle, en marque l'esprit et aurait garde d'omettre retours sur soi-même et résolutions pratiques. L'ouvrage fut deux fois réédité.

La bibliographie des œuvres se trouve dans les *Miscellanea Vermeersch* (t. 2, p. 371-403) et, moins détaillée, dans DTC, t. 15/2, col. 2691-93.

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1811-12. – J. Creusen, *In Memoriam*, NRT, t. 63, 1936, p. 817-38 ; *Le vœu d'abnégation du...*, dans *Gregorianum*, t. 21, 1940, p. 607-27 ; *Le R.P. A.V. L'homme et l'œuvre*, Bruxelles, 1947. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 2687-93 (J. de Ghellinck et G. Gilleman). – LTK, t. 10, 1965, col. 716. – NCE, t. 14, 1967, p. 619-20. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 38 (Supplément, t. 10), 1973-74, col. 803-07 (É. Bergh).

Henri Tihon.

VERMIGLI (Pierre Martyr), 1499-1562. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. – Pietro Martire Vermigli est né à Florence en 1499, dans une famille bourgeoise. En 1514, il entra chez les Chanoines de Saint-Augustin du Latran, à l'abbaye de Fiesole. En 1518, il est à l'université de Padoue où il étudie la philosophie et la théologie et acquiert une riche connaissance d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. Il est alors condisciple de Pier Paolo Vergerio (cf. sa notice *supra*). Prêtre en 1525-1526, docteur en théologie et prédicateur, il est en 1530 à Bologne, et en 1532 se lie d'amitié avec Gasparo Contarini. Entre 1533 et 1536 il est abbé à Spolète et de 1537 à 1540 il est à Naples où il entre en contact avec ce qu'on appelait l'évangélisme réformateur de Juan Valdés (cf. sa notice *supra*).

Après des tentatives de réforme de sa congrégation (en 1540 il est visiteur) et une nomination un moment envisagée à l'évêché de Modène (vers 1542), en 1541-1542 il est à Lucques, prieur de S. Frediano, organisant la vie conventuelle autour d'études actives, s'investissant dans l'activité pastorale auprès des laïcs et le projet d'une école théologique. Mais le 22 août 1542, après une rencontre avec Bernardino Ochino (DS, t. 11, col. 575-91) à l'abbaye de Fiesole, il décide de passer, en apostasiant « publiquement », à la Réforme protestante ; il abandonne l'Italie par peur de tomber entre les mains de l'Inquisition romaine et pour être cohérent avec sa conscience, – comme il l'écrivait aux chanoines du Latran de Lucques. En septembre, après la mort de G. Contarini, il prend le chemin de la Suisse, se réfugie à Strasbourg où il commence à enseigner la théologie. De là, en 1547, il est appelé à collaborer à la réforme de l'Église en Angleterre. Il est professeur à Oxford, collaborateur de Cranmer avec lequel il travaille pour supprimer le caractère sacrificiel de la Cène du Seigneur ; il se marie, mais il est veuf très rapidement. Contraint de quitter l'Angleterre avec l'avènement de la reine Marie la Catholique, il se réfugie d'abord à Strasbourg où il trouve un climat hostile, puis à Zurich (1557). On le trouve ensuite à Poissy (1561) dans des colloques interconfessionnels. Il meurt à Zurich en 1562.

2. Œuvres. – Toutes les œuvres de Vermigli appartiennent à la période de la Réforme. Aucune d'elles n'est de caractère proprement spirituel, cependant on peut en retirer une doctrine spirituelle. La liste de ses 15 ouvrages théologiques se trouve dans Ph. Mc Nair, *Pietro Martire Vermigli in Italia. Anatomia di un'apostasia,* Naples, 1972, p. 339-41 ; en anglais, Oxford, 1967. De ces écrits et de ses lettres on tira une sorte d'anthologie intitulée *Loci Communes* qui eut un grand succès d'édition : Zurich, 1580 et 1587 ; Bâle, 3 vol., 1580-1582 ; Londres, 1576, 1583 ; Heidelberg, 1593, 1603, 1613, 1622 ; Genève, 1624, 1626 ; Amsterdam, 1656 ; Francfort, 1666.

3. Doctrine spirituelle. – Chacun reçoit de Dieu une vocation générale et une vocation privée, comme par exemple rendre la justice, se marier, se consacrer à l'enseignement. Vermigli, quant à lui, dès son adolescence, reçut la vocation d'étudier l'Écriture Sainte et de l'enseigner. Par fidélité à cette vocation, il est décidé de souffrir même la faim, pourvu qu'il reste dans la Réforme. Sa dévotion à la Sainte Écriture est une des composantes de base de sa spiritualité, qui a pour fin la connaissance et l'amour du Christ, en harmonie avec le christocentrisme et l'expérience de l'évangélisme de l'époque. L'Ancien et le Nouveau Testaments sont intimement unis ; bien plus, pour l'Ancien Testament, il admet seulement une lecture christologique et pour la Bible tout entière seulement une lecture édifiante. Celle des Pères de l'Église doit être toujours confrontée à l'Écriture. Après son apostasie, Vermigli se considère sur la croix avec le Christ, comme il l'écrit aux chanoines de Lucques le 24 août 1542. Porter la croix du Christ signifie pour lui la fuite, la persécution et le *peregrinari pro Christo.* C'est là une épreuve que Dieu envoie à ses élus, à l'exemple du Christ qui se fait pèlerin dans le plus petit de ses frères : en pratique, cela signifie marcher devant Dieu, dans la liberté, sans contrainte, certains d'être en sa présence où que nous nous trouvions.

Riche de piété profonde est, par exemple, telle prière de Vermigli pour une consécration totale à la volonté de Dieu ; sur le ton de l'« indifférence » ignatienne, elle est offrande totale de soi-même (texte italien dans Santini, *Appunti sulla ecclesiologia...*, p. 49). La *peregrinatio* est une forme de *pietas* distincte de l'exil et qui revêt l'aspect d'une peine. D'après Santini, Vermigli vit toujours dans une perspective eschatologique : aucune église ne le satisfait, car l'Église véritable est errante sur la terre, comme le corbeau de Noé après le déluge. Le fidèle la trouve partout où il croit vraiment et sincèrement dans le Christ. La véritable Église, au cours de l'histoire, a connu trois périodes : l'Église primitive, ou celle des Apôtres et des prophètes ; celle des *boni patres ;* celle qui est dominée par l'Antichrist et par le diable, Rome.

Dans *In librum Iudicum... commentarii doctissimi...*, Tiguri = Zurich, 1561, ch. 2, 12 (cf. *Loci communes,* ch.2, 4 : *de idolatria*), Vermigli avance une série de motifs pour démontrer que le catholicisme romain est une idolâtrie : de l'institution de la papauté jusqu'au sacrement de la Messe, point culminant de l'idolâtrie romaine. La véritable Église est celle qui souffre et non celle qui opprime dans son triomphe ; on a ici un écho à la *theologia crucis* luthérienne opposée à la *theologia gloriae* de Rome. On la trouve chez les étrangers et ceux qui pérégrinent dans le Christ, plus que dans l'institution ecclésiastique, toujours figée. Parmi les différentes églises, il faut adhérer à celle où fleurissent le plus l'Esprit, la doctrine et la sainteté. Les saints appartiennent à l'Église. Parmi les ministres de l'Église, il n'existe pas de

degrés hiérarchiques, mais seulement des différences dans les devoirs et les dons. Toutefois l'évêque doit posséder trois qualités : le contact direct avec le peuple, la prédication de la vérité chrétienne et l'enseignement méthodique appuyé sur des bases théologiques. En particulier, on exige de lui la convivialité, basée sur une franche hospitalité et une conversation fraternelle autour d'une table on ne peut plus sobre, influence évidente de la spiritualité augustinienne et du *De officio episcopi* de Gasparo Contarini.

Pour la réforme de l'Église Vermigli exige la prédication de l'Évangile, la pureté des sacrements et de l'enseignement. La messe est chose inexistante et très condamnable, au point que les magistrats ne devraient pas la tolérer sur leur territoire. Ils doivent soutenir la saine doctrine et interdire par la force et même l'usage des armes tout ce qui répugne au culte légitime de Dieu. En cela Vermigli se présente comme un calviniste intransigeant : il veut que tous soient soumis au pouvoir de la vérité. Si l'excommunication est nécessaire, les chrétiens ne doivent pas éviter les excommuniés. Au contraire, il faut les approcher avec douceur afin de les aider à rentrer dans la bonne voie, à s'approcher de la sainte Cène, *sacramentum unitatis atque concordiae...* A ce propos, Vermigli avait composé une exhortation chaleureuse pour que les fidèles reçoivent fréquemment le pain eucharistique.

J. Simler, *Oratio de vita et obitu viri optimi praestantissimi theologi d. Petri Martyris Vermilii...*, avant-propos à P.M. Vermigli, *In primum librum Mosis, qui vulgo Genesis dicitur...*, Tiguri, 1559 ; rééd. en préface à *Loci Communes*, Heidelberg, 1612. – C. Schmidt, *Peter Martyr Vermigli. Leben und Ausgewählte Schriften*, Erberfeld, 1858. – D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Florence, 1939 (reprod. anast. 1967), p. 26, 89, 118, 134, 136, 148, 216-17, 226, 230, 248, 285, 309, 324, 332, 337. – L. Cristiani, DTC, t. 15/2, Paris, 1950, col. 2994-99.

L. Santini, *Appunti sulla ecclesiologia di P.M. Vermigli e la edificazione della Chiesa*, dans *Bolletino della società di studi valdesi*, n. 77, 1958, p. 69-75. – G. Spini, *Riforma italiana e mediazioni ginevrine nella nuova Inghilterra puritana*, dans *Ginevra e l'Italia*, Florence, 1959, p. 451-89 (sur l'influence de Vermigli sur le clergé du 17e siècle nord-américain). – L. Santini, *La tesi della fuga nella persecuzione nella teologia di P.M. Vermigli*, dans *Bolletino della società di studi valdesi*, n. 79, 1960, p. 37-49. – Ph. Mc Nair, *Peter Martyr in Italy*, Oxford, 1967 ; trad. ital., Naples, 1971. – V. Vinay, *Riformatori e lotte contadine...*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 3, 1967, p. 203-51 (sur Vermigli en Angleterre). – A. Beesley, *An unpublished Vermigli's Adhortatio ad Coenam Domini mysticam*, dans *Journal of ecclesiastical history*, t. 19, 1968, p. 83-87.

L. Santini, *« Scisma » ed « eresia » nel pensiero di P.M. Vermigli*, dans *Bolletino della società di studi valdesi*, t. 20, 1969, p. 27-43. – M.W. Anderson, *Word and Spirit in Exile (1542-1561) : the biblical writing of Peter Martyr Vermigli*, dans *Journal of ecclesiastical history*, t. 21, 1970, p. 193-201. – S.I. Camporeale, *Lo studio di Mc Nair su Pietro Martire Vermigli. Giustificazione per fede o teologia umanistica ?*, dans *Memorie domenicane*, t. 3, 1972, p. 180-97. – L. Santini, *Pier Martire Vermigli (1499-1562) : l'eredità umanistica e italiana di un riformatore europeo*, dans *Tra spiritualismo e Riforma. Saggi di storia religiosa*, Florence, 1979, p. 143-59. – *Peter Martyr Vermigli and italian reform*, Waterloo, Ontario, 1980. – G. Dall'Asta, *P.M.V., la sua teologia eucaristica*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 111, 1983, p. 275-303. – A. Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia, 1498-1549*, Rome, 1988, *passim*. – DS, t. 6, col. 33 ; t. 11, col. 576, 580.

Antonio NIERO.

VERNAGE (ÉTIENNE-FRANÇOIS), prêtre, 1652-1723. – Vernage est né à Paris en 1652, d'une famille de parlementaires. Plusieurs de ses frères sont devenus prêtres ou religieux, médecins ou avocats. Il perdit son père en 1668 et fut alors élevé par son oncle maternel Guy Bretonneau, principal du collège de Pontoise. Ayant achevé sa théologie en Sorbonne et son séminaire chez les oratoriens de Notre-Dame des Vertus, sous la direction de Fr. de Saint-Pé, il renonça à toute carrière ; il prit la décision de se retirer, se livrant aux études ecclésiastiques et réservant une partie de son temps à la direction spirituelle et à la formation des consciences. Établi dès 1678 sur la paroisse Saint-Nicolas-des-Champs, il y demeura jusqu'à sa mort en 1723.

Vernage eut aussi des préoccupations pédagogiques ; ses relations avec le diacre pédagogue Ambroise Paccory (DS, t. 12, col. 1-5) le montrent. Dans ce but éducatif, mais aussi pastoral, il commença en 1701 avec M. Raveau, prêtre de la paroisse parisienne de Saint-Jean-en-Grève, l'établissement des Filles repenties dites du Sauveur, dans le quartier du Temple, qu'il confia aux Sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve. Il en prit soin pendant quelque temps.

Vernage mourut à Paris le 12 octobre 1723 dans la plus grande pauvreté, s'étant dépouillé de tout son bien, sauf de sa bibliothèque.

Son héritage littéraire pose quelques questions. Il est sûrement l'auteur des ouvrages suivants : avec Paccory il a publié un *Abrégé de la loy nouvelle, compris dans les deux grands commandements de l'amour de Dieu et du prochain et dans le précepte de la prière*, accompagné d'un *Traité de la charité selon saint Paul dans lequel est expliqué le 13e chapitre de la 2e épître aux Corinthiens*, qui est de lui (Paris, 1710, 1713, 1714, 1727). Puis il présenta un recueil de *Pensées chrétiennes tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères pour tous les jours du mois* (Paris, 1714, 439 p.) ; il y propose de brefs commentaires de vérités importantes. L'ouvrage eut du succès et fut réédité jusqu'en 1783, souvent accompagné de l'Ordinaire de la Messe.

Ces ouvrages sont publiés sous l'anonymat. Les trois suivants ne sont probablement pas de lui, mais d'un de ses frères, dont nous ignorons le prénom, qui est docteur en théologie et chanoine de Saint-Quentin. Ainsi s'annonce l'auteur du *Traité de la vie parfaite selon les règles et l'esprit du Christianisme*, dédié à Madame de Maintenon (Paris, 1698) ; Les *Nouvelles réflexions, ou Sentences et maximes morales et politiques* ont une dédicace à Mme de Maintenon signée par « Vernage, Docteur en théologie, etc. » (Paris-Lyon, 1690 ? ; Paris, 1691 ; 3e éd., « augmentée... de trois traités moraux », 1694) ; on cite aussi des *Réflexions sur divers sujets de morale et de politique*, dédiées au roi (Paris, 1703). Ces trois ouvrages s'inscrivent dans la ligne de la littérature destinée aux princes chrétiens ; leur style et leur genre sont bien différents des ouvrages qui sont sûrement d'Étienne-François Vernage.

Nous penchons à distinguer les deux auteurs ; Moréri semble faire de même, n'attribuant à Étienne-François que les deux ouvrages anonymes.

(R. Cerveau), *Nécrologe des plus célèbres deffenseurs et confesseurs de la vérité des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, *Supplément*, 1763, p. 76 et 301. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 10, 1759, p. 548-49.

Raymond DARRICAU.

1. VERNAZZA (Battistina), chanoinesse du Latran, 1497-1587. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits spirituels.* – 3. *Influence.*

1. Vie. – Née à Gênes au printemps (probablement le 24 mars) 1497, Battistina Vernazza eut pour marraine sainte Catherine Fieschi Adorno. Elle entra au monastère à 13 ans et n'en sortit jamais, jusqu'à sa mort à l'âge de 90 ans. Sa vie fut simple et monotone, et cependant riche de vie spirituelle, comme le montre son *corpus* d'écrits. Pour reconstituer son existence, on possède d'elle deux lettres, l'une sur la vie de ses parents, l'autre sur la sienne (dans ses *Opere Spirituali*, t. 4, Vérone, 1602, p. 1-18).

Battistina était la fille d'un notaire, Ettore Vernazza, qui lui donna une bonne éducation. L'enfant se révéla d'une intelligence éveillée, avec un goût marqué pour la musique et, comme cela se révélera plus tard, pour la poésie. Sa sensibilité, sa vivacité et les coutumes du temps eurent une indéniable influence sur sa vocation, mais aussi la mort prématurée de sa mère. Comme ses deux sœurs, elle choisit la vie monastique. Le choix de « Tommasina » (ainsi se prénommait-elle) se porta sur la règle de saint Augustin et le monastère de Sainte-Marie des Grâces des Chanoinesses Régulières du Latran ; son père était en affinité spirituelle avec cet Ordre qui connaissait alors un printemps de ferveur.

Le noviciat fut, d'après elle, « mezzo freddo e mezzo caldo » et lui permit de faire une salutaire connaissance d'elle-même. Elle comprit que son inclination était « d'aimer et d'être aimée » et perçut en même temps les grâces que le Seigneur lui accordait : une profonde aversion du péché, un grand désir d'aimer Dieu, une « santissima pace » de se sentir l'objet de la volonté de Dieu lui-même. Elle fit profession le 23 octobre 1511.

La candeur et la simplicité de ses résolutions l'aidèrent à approfondir l'action de la grâce dans son âme. En même temps qu'elle s'épanchait en ardents élans (« non voglio altro che Te ; Tu solo sei la perfetta satisfatione del cuor mio »), elle mesurait son propre néant. C'est Dieu qui travaillait en elle : « sempre son vissuta alle tue spese e io non ho fatto nulla ». Comprenant l'exigence d'un constant dépouillement d'elle-même, elle trouvait une confirmation de son propre programme lorsqu'il lui arrivait de lire que certaines personnes pieuses, pour aller plus vite et plus sûrement « dans les voies de Dieu », avaient trouvé le secret d'un « petit véhicule » (una *bussoletta*) qui les transportait : celui de l'amour. A dix-huit ans elle se donna totalement au Seigneur. Son combat intérieur demeurera toujours imprimé dans sa mémoire : « Tu sai, mio Bene, quanto lungamente ho combattuto teco, volendo (io) pur tenere il mio cuore diviso... ».

Alors que son esprit mûrissait, elle fut mêlée à un événement qui aurait pu avoir de graves conséquences. Elle dut soutenir un dialogue serré avec un éminent « dottore » qui avait été son parrain de baptême. Quel fut ce mystérieux interlocuteur, nous ne pouvons pas encore le dire sûrement. Battistina, lui adressant la parole dans une lettre, le traite avec beaucoup d'égards (« vostra Magnificenza », « mio onoratissimo Messere ») ; elle loue certaines de ses idées parce qu'elles sont celles d'un « tale e tanto Dottore » ; mais elle ne le nomme jamais. Il en est ainsi des autres sources et de diverses interprétations de biographes postérieurs. Aujourd'hui on pense qu'il pourrait s'agir du docteur Battista Fieschi, déjà intime collaborateur de son père dans ses différentes initiatives, membre actif du « Divino Amore » de Gênes et de Rome, considéré actuellement comme un sympathisant de la Réforme et engagé dans le courant érasmien. Ce « Dottore » fréquentait le couvent de Sainte-Marie des Grâces, qui accueillait aussi ses parents, pour entretenir les moniales de sujets religieux et surtout bibliques. Suspect d'idées hétérodoxes, il fut la cause d'un incident qui fit du bruit et dans lequel la jeune moniale Battistina intervint en personne. Ce fut elle qui, par la suite, réfuta ses assertions par écrit, avec un choix circonstancié de six « erreurs ». On était en 1524 et il est facile de comprendre le bruit que fit cet événement dans la fièvre spirituelle du temps.

De sa vie de communauté, on rappelle sa condescendance envers ses sœurs, surtout les jeunes, avec lesquelles elle s'entretenait de préférence.

Très vite, on nota que sa vie spirituelle s'orientait vers un contact assidu et fructueux avec la Parole de Dieu. La Bible devint le lieu privilégié de sa rencontre avec son Dieu. Elle acquit le goût de l'Écriture, faisant en elle-même l'expérience des Disciples d'Emmaüs, mais, selon la sensibilité de son époque, elle la comprend et la goûte selon le sens littéral et le sens spirituel.

Battistina passa spontanément de l'étude de la Parole de Dieu à la liturgie. Elle y était prédisposée dès son jeune âge. En effet, toute jeune encore, son père l'avait introduite au chant et à la musique. Elle apprit à jouer avec art de l'orgue et du clavecin. C'est elle qui dirigeait le chant des moniales et leur enseignait la musique soit chorale soit instrumentale. Elle organisait le déroulement solennel des offices. D'après le témoignage de son premier biographe, ces dispositions manifestaient sa « belle harmonie » intérieure.

Toutes ces qualités firent qu'en 1527, la communauté confia à Battistina le soin des novices, charge qu'elle exerça durant six ans. Elle fut ensuite nommée *camerlenga* (économe), office qu'elle assura vingt-quatre ans et qui la plongea dans les besoins de la vie quotidienne du monastère.

Les problèmes, même matériels, étaient nombreux. Le nombre des religieuses, la situation politico-économique générale, l'état de délabrement de l'édifice sollicitèrent les capacités pratiques de celle qui avait dû hériter quelque chose de l'esprit d'entreprise de son père. On trouve, parmi ses écrits, une supplique adressée au pape Paul III, en 1540. Elle y demandait la grâce de quelque faveur spirituelle et aussi une aide pour le monastère criblé de dettes qui se trouvait « in grandissima penuria ».

Elle porta une attention spéciale à ce qu'un régime de vie commune authentique soit instauré dans le monastère. Pour sa part, elle avait fait le vœu de verser à la communauté la somme annuelle de 110 lires (somme importante à l'époque) ; c'était la rente que lui versait son père. Et afin que la régularité et la discipline du monastère progressent, elle organisa avec les sœurs les plus ferventes un groupe qui devait être un exemple et entraînerait les autres.

Son expérience et son influence sur ses sœurs la firent élire prieure par trois fois. Sa charge de « Mère » ne lui a pas épargné amertumes et contrariétés, mais elle lui permit d'établir une parfaite observance, ce qui, à l'époque, était le souci majeur. Son père Ettore, dans ses nombreux legs aux religieuses, prenait soin d'ajouter toujours le qualificatif

de observantia. L'observance, cela signifiait concrètement que le rythme quotidien de la vie devait se dérouler en constante fidélité à la règle professée. En cela Battistina fut toujours un lumineux exemple. Ni les infirmités physiques ni le poids des années ne l'empêchèrent d'être très ponctuelle et attentive à chacun de ses devoirs.

Lorsqu'en 1542 une ordonnance de Paul III enleva aux Chanoines du Latran le soin spirituel du monastère, elle écrivit directement à l'archevêque de Gênes pour implorer que la direction spirituelle de son monastère continue à être assurée par cet Ordre « par lequel les moniales avaient été nourries et dans lequel elles avaient fait profession ». Avec les Chanoines, elle se maintint toujours dans des rapports spirituels très étroits ; elle en reçut conseil, direction et beaucoup d'estime.

A une époque où le parloir des monastères constituait un point délicat et comme un paramètre de leur plus ou moins grande ferveur, celui de Sainte-Marie des Grâces était fréquenté par des représentants des divers Ordres : chanoines du Latran, jésuites, carmes, augustins, capucins et théatins s'y réunissaient pour discuter de sujets hautement spirituels. Parmi eux, on peut nommer l'augustin Fabiano Chiavari, le jésuite G. Francesco Vipera et le carme Nicolò Doria, associé à la réforme de sainte Thérèse. Le parloir était recherché aussi par des personnages de renom comme la fille de l'impératrice veuve de Maximilien II, de passage à Gênes, qui sollicita une entrevue avec la Mère Vernazza. On sait de plus, par sa correspondance, qu'on recourait à elle de loin et l'on rappelle à ce propos une requête de saint André Avellino.

Chargée d'ans et « brûlée » de l'amour divin, Battistina Vernazza mourut sereinement le 9 mai 1587. Son dernier mot a marqué les sœurs qui l'ont assistée à sa mort. Montrant le Crucifix, elle murmura : *Sursum corda*.

2. Écrits spirituels. – Ses occupations communautaires et l'incessant colloque avec Dieu n'empêchèrent pas Battistina d'écrire ; elle y fut poussée par l'intensité de sa vie surnaturelle. La première occasion lui fut procurée lorsqu'elle eut à réfuter les doctrines erronées de son parrain anonyme. Battistina avait alors vingt-sept ans. Quelques années plus tard, à la demande du chanoine Callisto da Piacenza, alors collaborateur de son père, elle soumit quarante-six *Dubbi* en matière théologique et ascétique à un théologien de l'Ordre, Desiderio Negrone ; mais ce dernier pouvait difficilement répondre à cette femme à « l'esprit subtil et à l'intelligence spéculative ». Vers sa quarantième année, quoique absorbée par sa charge d'économe, elle trouva le moyen d'écrire un petit traité sur l'*Imitazione di Cristo* et d'autres pieuses élévations.

Quelque temps après, un fait insolite advint, qu'elle-même raconta avec candeur. Elle priait « de tout son cœur » que le Seigneur lui accorde la mort avec le Christ, celle dont parle saint Paul, lorsqu'elle se sentit apostrophée « vivacemente » : « Lorsque tu mourras, je t'ouvrirai la poitrine et il en sortira du sang et de l'eau, et chacun y boira ». Elle demanda à l'invisible interlocuteur : « Quelle est cette eau et quel est ce sang ? » Et la voix lui dit : « Il sangue è la carità, che tu darai al prossimo, propriamente il sangue, e l'acqua è la dottrina ». Sur le moment, cet événement ne laissa pas de trace en elle ; mais un jour, parlant avec le P. Chiavari, théologien expérimenté et alors confesseur du monastère, Battistina demanda de l'éclairer sur ce fait. Convaincue par ce Père que cela pouvait procéder de la grâce divine, elle le mit par écrit.

Elle continua ainsi par la suite. C'est toujours elle qui raconte. Lorsque, dans la prière, elle se sentait inspirée d'écrire, « elle regardait Dieu » et ce qui « lui venait alors dans le cœur », elle l'écrivait sur des bouts de papier (*papiretti*) qu'elle trouvait. Les témoins ajoutent l'avoir vue et entendue, à son insu, s'exclamer parfois, souriant au Crucifix : « Parla tu, se no deporrò la penna ». Il lui arrivait souvent de dire : « Se il Divino Sposo tacesse, io non saprei scrivere cosa alcuna » (*Positio, Summarium*, p. 65).

Elle notait ainsi habituellement après la communion. Devant ensuite aller à son office, elle laissait les *papiretti* rédigés « confusément ». Elle pensait pouvoir les revoir, mais « o sia per oblivione, o sia perché (nulla) mi assicurava che fossero di Sua Maestà », ils restaient comme ils étaient, écrits d'un jet de plume. Battistina les conservait en secret, son intention ayant été de ne les faire connaître à personne « in vita sua ». Mais le P. Chiavari † 1569, qui en avait connaissance, lui en parla une fois et elle n'eut pas de difficulté à lui en faire lire certains. Le Père, tenu par le secret, sur le moment n'en fit aucun usage.

Un autre chanoine, Serafino Colino qui, pendant de longues années fut le confesseur des moniales, fut mis au courant de cette affaire. De retour à Crémone, après quelques années il en parla au chanoine Gaspare Scotto, grand admirateur de notre vénérable et l'un de ses correspondants. C'est lui qui projeta la publication de ces écrits, les soumettant à une révision attentive « durant plusieurs années ». Il sollicita l'approbation de saint Charles Borromée, qui avait grande estime et admiration pour la Mère Vernazza. L'examen des écrits fut fait par trois personnes qualifiées : les jésuites Francesco Adorno et Achille Gagliardi et le barnabite Carlo Bascapé. Le texte préparé passa entre les mains du chanoine Dionigi Capretti qui fut l'éditeur « grafico » de l'*editio princeps* des *Opere Spirituali* de la vénérable (Venise, 1588).

Voici les textes que présente cette édition (Venise, 3 vol., 1588) ; t. 1 : *Dell'unione dell'anima con Dio. Sopra il Pater Noster* (120 ch., p. 1-248) ; – *Della Cognition di Dio, Sopra « Haec est vita aeterna »* (2 parties de 55 et 55 ch., p. 249-419) ; – *Delli Gaudij Celesti* (38 ch., p. 420-497) ; – *Del modo di ottener gli sopradetti gaudii* (10 ch., p. 498-512).

t. 2 : *Dell'Oratione* (43 ch., p. 1-90) ; – *Cantici XII spirituali* (p. 91-124) ; – *Delli Gaudij et Pianti spirituali* (27 ch., p. 125-189) ; – *Del Bacio Diuino* (30 ch., p. 190-270) ; – *Della mirabil vita de'morti al mondo* (37 ch., p. 273-343) ; – *Della perpetua union con dio* (103 ch., p. 344 svv).

t. 3 : *Di Varie Contemplationi* (2 parties ; p. 1-176) ; – *Trattatello della Vita spirituale, overo imitation di Christo* (12 ch., p. 175-200) ; – *Dubbij XLVI* (p. 201-240).

L'édition des *Œuvres* en 1588 fut complétée, toujours par Dionigi Capretti, d'un quatrième volume (Vérone, 1602), précédé d'une biographie essentielle de Battistina et donnant ses lettres.

Comme on peut le déduire de ce qui a été dit de leur genèse, les écrits ne constituent pas un *corpus* organique de doctrine ; le titre de *Trattati* qu'on a attribué à une bonne partie d'entre eux est préten-

tieux ; Battistina les appelait *operette*. Contemplative, prenant généralement comme sujet une parole biblique, sa méditation se déroulait *ex abundantia cordis*, selon ce que lui suggérait la motion intérieure de l'Esprit. Cette « écoute » (« ascolto ») devenue écriture rend difficile, voire impossible, de retrouver à travers les textes une « doctrine structurée et aussi de rattacher la pensée vernazzienne à un courant spirituel précis.

Les citations ou références personnelles sont très rares. Gaspare Scotto, en note, relève quelques appels évidents aux maîtres spirituels du temps, spécialement aux rhéno-flamands ; dans sa biographie, Dionigi Capretti en relève quelques autres. On a dit, entre autres, qu'aux jeunes novices, elle avait l'habitude de donner comme exemple Angèle de Foligno lorsqu'elle leur enseignait de ne mettre leur affection en « aucune créature ». Dans son édition du *Commento al Pater noster di Donna B.V.* (Rome, 1968), G. Scatena a mis en évidence les consonances avec la *Theologia Mystica* du chartreux Hugues de Balma (fin 12e s.).

Beaucoup plus importante fut l'influence de Catherine de Gênes. Cette sainte est le vrai maître de Battistina : même si elle ne la nomme pas dans ses écrits, il est possible de rapprocher la vie et la pensée des deux femmes. « Les *Œuvres* de Battistina rendent à peu près le même son que la *Vita* de sainte Catherine » (RAM, t. 15, 1934, p. 395). Notons aussi que la sœur de Catherine était religieuse au couvent de Battistina.

On sait que Fr. von Hügel (DS, t. 7, col. 852-58), se basant sur la documentation insuffisante dont il disposait, a avancé l'idée que B. Vernazza avait joué un rôle prédominant dans la constitution du *Corpus catharinianum* ; ce qui amenait nécessairement la pensée de lire les œuvres de Battistina à la lumière de celui-ci. U. Bonzi de Genova (art. *Catherine de Gênes*, DS, t. 2, col. 290-325, surtout col. 294-99) a réfuté Hügel, et la critique moderne doit se rallier à son jugement. On ne peut trouver dans les écrits publiés les preuves d'une influence précise de Catherine, pas plus que dans les documents publiés dans les procès en cours de B. Vernazza. Il n'y a guère, mais cela est important, que des ressemblances et des analogies dans les thématiques de base de sa spiritualité.

D'une grande « tenerezza di cuore » (« tendresse de cœur »), B. Vernazza mit sa vie spirituelle en relation constante avec la charité-amour : c'est la clé de voûte de sa conception de la vie, qu'il s'agisse de son existence quotidienne parmi les sœurs du monastère ou des rapports des hommes entre eux. La confiance et l'assurance d'être aimée constituent la source d'un état permanent chez la Mère Vernazza qui la rendit célèbre : son imperturbable joie spirituelle. Elle médite et cite souvent dans ses écrits le verset johannique : « Personne ne vous ravira votre joie » (*Jean* 16,22). Comme Catherine de Gênes, elle rappelait très souvent le tout de Dieu et le rien de la créature. Dans ses *Lettres*, pleines de sentiments délicats, on trouve aussi l'invitation à méditer ce « Divino Uno... », cet « increato Sole... », cette « Luce vera... » qui rend « superflue toute parole extérieure ».

3. Influence. – La vertu et la doctrine de B. Vernazza ne s'éteignirent pas avec sa vie. En 1628, le chartreux Mathias Thanner (traducteur aussi de l'*opus catharinianum* ; DS, t. 15, col. 326-28) publia une traduction latine de deux écrits de B. Vernazza : *Della vita spirituale* et la *Cognizione di Dio*.

En 1636, un patricien gênois, G.V. Imperiale, procure une nouvelle édition des *Opere* (Bologne, 4 vol.) dédiée au pape Urbain VIII. Trois années plus tard, en 1639, celui-ci introduisit la cause de béatification de Battistina, après que, entre 1634 et 1636, ait eu lieu le procès informatif ordinaire. Malheureusement des contre-temps ralentirent longtemps l'avancement de la cause.

Un peu plus d'un siècle plus tard, en 1754-1755, paraît à Gênes une nouvelle édition des *Opere*, en 6 volumes. On ne connaît pas le nom de l'éditeur, qui apporte une introduction et des notes, mais aussi des modifications souvent regrettables du texte original. Par une erreur évidente de calcul cette édition est dite *cinquième*. Peu après, les volumes furent réimprimés, sans date, toujours à Gênes.

Le *Trattato dell'orazione* fut mal traduit en français (Lyon, 1681). L'éditeur se proposait de faire traduire les autres ouvrages, mais l'initiative n'eut pas de suite.

Deux sonnets de Battistina avaient été inclus dans un recueil de *rime sacre*, petit ouvrage rarissime publié par Pavoni à Gênes en 1602. Beaucoup plus tard, en 1817, G. Ronco fit éditer un recueil de *sonetti inediti* sans indiquer avec précision leur source. Ce texte, enrichi, fut réédité en 1843, avec une dédicace à l'archevêque L. Lambruschini. En 1854, à Bergame, une nouvelle édition des *Opere complete* fut annoncée. Seul le *Sopra il Padre nostro* parut.

Finalement, en vue de la cause de canonisation reprise en 1968, G. Idamo Scatena fit une publication anastatique du *Commento al Pater noster*, avec une introduction très documentée, Rome, 1968. – Le 22 juin 1972, Paul VI proclama l'héroïcité des vertus de Battistina Vernazza.

D. Capretti (Dionisio da Piacenza), *Vita della R. M. D. Battista da Genova*, dans le t. 4, Vérone, 1602, p. 1-102 des *Opere spirituali* de B. Vernazza. – G. B. Spotorno, *Storia letteraria della Liguria*, t. 3, Gênes, 1825, p. 108-12. – A. Boeri, *Compendio della vita della V. Battistina Vernazza*, Gênes, 1906. – Umile (Bonzi) da Genova, *Un documento inedito di professione monastica del 1511*, dans *Il raccoglitore ligure*, t. 3, 1934, fasc. 8-9, p. 9. – M. Viller et G. Joppin, *Les sources italiennes de l'Abrégé de la Perfection*, II. Les œuvres de la M. B. Vernazza, RAM, t. 15, 1934, p. 395-402. – U. Bonzi da Genova, *La vénérable Battistina Vernazza*, RAM, t. 16, 1935, p. 147-79. – EC, t. 12, 1954, col. 1286-87. – G. Idamo Scatena, éd. du *Commento al Pater noster di Donna B.V.*, Rome, 1968. – *Positio super virtutibus, in causa Januen. beatificationis et canonizationis servae Dei B.V.*, Rome, 1970. – M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. 2, Rome, 1978, p. 28-30. – A. Boldorini, *Oportet semper orare* (éd. d'un fragment ms), dans *Renovatio*, t. 21, 1986, p. 428-72. – G. Pozzi et C. Leonardi, *Scrittrici mistiche italiane*, Gênes, 1988, p. 363-81.

DS, t. 1, col. 563 ; t. 2, col. 296-99 ; t. 6, col. 63.

Cassiano Carpaneto da Langasco.

2. VERNAZZA (Hector), laïque, vers 1470-1524. – On a déjà présenté Ettore Vernazza parmi les disciples de sainte Catherine de Gênes (DS, t. 2, col. 320-21). Il est le père de Battistina Vernazza (cf. art. *supra*), dont une lettre nous retrace la vie et le portrait spirituel (dans ses *Opere spirituali*, t. 4, Vérone, 1602, p. 1-11). Il exerça une intense et durable activité charitable, en particulier dans le cadre de l'*Oratorio del Divino Amore* qui naît à Gênes en 1497, en faveur des jeunes, des incurables, des malades vénériens, des prisonniers et des victimes des Turcs. Il s'occupa aussi

de la réforme de quelques monastères. Son activité s'étendit à Rome et à Naples (avec Maria Lorenza Longo † 1542). Ettore Vernazza est une belle figure de la réforme catholique en Italie dès avant le concile de Trente.

Ajouter à la bibliographie citée en DS, t. 2, col. 320-21, et t. 11, col. 876 : P. Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Rome, 1945. – A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948. – Fr. Saverio (Toppi) da Brusciano. *Maria Lorenza Longo e l'Opera del Divino Amore a Napoli*, Rome, 1954. – Ed. Aleandri Barletta, *Aspetti della riforma cattolica e del Concilio di Trento. Documentazione*, Rome, 1964. – M. Marcocchi, *La riforma cattolica. Documentazione e testimonianze*, t. 1, Brescia, 1967. – R. Savelli, *Dalle confraternite allo Stato : il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento*, dans *Atti della Società Ligure di storia patria*, nouv. série, t. 24/1, 1984, p. 171-216.

Cassiano Carpaneto da Langasco.

VERNET (Joseph), sulpicien, 1760-1843. – Joseph-Laurent-Régis Vernet, né le 20 septembre 1760 à Villeneuve-de-Berg, diocèse de Viviers, fut élève au collège d'Aubenas, puis au séminaire de Viviers pour la philosophie, enfin à celui de Bourg-Saint-Andéol pour la théologie. Admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice après quelques mois de « solitude » à Issy, prêtre le 18 décembre 1784, il enseigna le dogme au séminaire Saint-Charles de Toulouse ; en 1787, il y fondait pour les séminaristes de philosophie une association de piété et dirigeait aussi celle des théologiens (registres conservés aux archives des Jésuites à Toulouse, cf. DS, t. 2, col. 1505-06).

Refusant le serment à la Constitution civile de clergé en 1791, il se cacha à Lyon et Viviers pour un ministère clandestin, puis reçut malgré lui en mars 1795 la charge d'administrer le diocèse de Viviers comme grand vicaire de l'archevêque de Vienne, Ch.-Fr. d'Aviau, alors à Rome. Cinq années d'une tâche dangereuse et très difficile dans le diocèse de l'évêque jureur Ch. Lafond de Savine permirent ensuite une rapide réorganisation du catholicisme dont il fut l'artisan pour l'Ardèche comme vicaire général de l'évêque de Mende. Il guida et soutint la bienheureuse Anne-Marie Rivier, fondatrice et supérieure des Sœurs de la Présentation de Marie (DS, t. 13, col. 695), de même qu'il contribua au développement des Frères de l'Instruction chrétienne (Lablachère, 1810) qui après sa mort fusionnèrent avec les Petits Frères de Marie du bienheureux Marcellin Champagnat (DS, t. 2, col. 459-61).

Vernet s'était occupé de sauver de ses deniers et de restaurer le grand séminaire de Viviers (1806), dont il fut supérieur avant même que le diocèse soit rétabli (1822). Il garda les deux fonctions de supérieur et de vicaire général jusqu'à sa mort survenue à Bourg-Saint-Andéol le 4 mai 1843.

Outre les écrits de polémique contre la Constitution civile du clergé et ceux concernant l'administration du diocèse, Vernet publia *Népotien ou l'élève du sanctuaire*, Lyon, 1837, guide spirituel du séminariste et du jeune prêtre, présentant les moyens de sanctification, les études, l'examen de la vocation, le règlement personnel : il élargissait, par ce condensé de son expérience et de ses lectures, la profonde influence qu'il avait exercée pendant près de cinquante ans sur le clergé de son diocèse.

Vie par N. Dabert, Lyon-Paris, 1848. – L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. 2, p. 151-56, 592. – R. Hilaire, *Le séminaire de Viviers, son histoire*, Aubenas, 1930. – P. Zind, *Les nouvelles congrégations de frères enseignants en France...*, 3 vol., Saint-Genis-Laval, 1969. – Archives des Sœurs de la Présentation, à Bourg-Saint-Andéol (très nombreuses lettres).

Irénée Noye.

VERNEUIL (abbé de), 17e siècle. – Très probablement en 1687, paraissait à Padoue, chez les héritiers de Paolo Frambotto, avec les permissions des supérieurs, une *Lettera scritta dall'Abbate Verneuil ad un Amico à Marseglia sopra le Dottrine del Maestro della Nuova Scuola dell'Orazione di Quiete, ò di pura Fede*. Cette lettre, mise à l'Index le 13 août 1687, quinze jours avant les œuvres de Molinos, fut l'objet d'une critique imprimée à laquelle Verneuil répliqua.

Nous ignorons qui est cet abbé de Verneuil. S'agit-il d'un pseudonyme pris par un italien ? S'agit-il de ce chapelain de la cour et prédicateur ordinaire du Roi qui fait imprimer un *Discours funèbre de feu Messire Barthélemy Robin...* « prononcé à l'abbaye de Charronne le 15 novembre 1656 » (à la Bibl. Nat. de Paris) ? L'ami de Marseille est aussi incernable que Verneuil (s'agirait-il de François Malaval ?). Quant au « Maestro della Nuova Scuola », c'est plus vraisemblablement Molinos que Petrucci qui est visé.

Quoi qu'il en soit, l'auteur de la *Lettera* connaît bien les tendances déviantes de certains milieux quiétistes italiens ; il les attaque avec vivacité et perspicacité. Ainsi, par exemple, à propos de l'anthropologie dualiste selon laquelle la partie supérieure de l'âme pourrait être en Dieu tandis que l'inférieure, au pouvoir du Démon, ferait le mal ; et que cela serait sans pécher, du moins mortellement, puisque la partie supérieure est en Dieu. Verneuil stigmatise cette « scuola della impeccabilità... che consiste in poter far tutto quel che è peccato, senza peccare » et s'étend sur les funestes conséquences qu'on doit attendre de ces idées si elles continuent de se répandre (p. 16-17).

La lettre de l'abbé de Verneuil appartient à la littérature de la réaction antiquiétiste, comme les ouvrages des jésuites G. Belluomo et P. Segneri senior. Voir DS, t. 12, col. 2768-73. Elle est d'un bon connaisseur des problèmes spirituels agités alors à Rome et ailleurs en Italie. Si ce Verneuil est effectivement un chapelain de Louis xiv, Versailles avait alors un bon observateur dans la Péninsule.

P. Dudon, *Le quiétiste espagnol M. Molinos*, Paris, 1921, p. 218-19. – M. Petrocchi, *Il Quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948, p. 95, n. 17, et *passim*. – DS, t. 12, col. 2773.

Pietro Zovatto.

VERNHES (Joseph), sulpicien, 1860-1939. – Henri-Joseph Vernhes, né à Estaing (Aveyron) le 6 juin 1860, fit ses études au petit et au grand séminaire de Rodez, enfin à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris. Prêtre en 1885, admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice l'année suivante, il enseigna successivement dans les séminaires d'Avignon, d'Autun et de Bordeaux. Il fut nommé en 1901 vicaire de G. Letourneau (DS, t. 9, col. 725-26) à la paroisse Saint-Sulpice de Paris, où il mourut le 29

août 1939. A partir de conférences au groupe paroissial des jeunes gens, il a publié de petits traités simples et clairs : *La bonté et ses trois principaux adversaires,* Paris, 1911 ; *Amour et souffrance, ou le problème de la douleur humaine ici-bas,* 1926, dont la seconde édition, en 1927, est augmentée de réflexions sur le « rôle rédempteur de la souffrance » ; *Le vrai chemin du Paradis ou la prière,* 1931.

Bulletin trimestriel des Anciens Élèves de Saint-Sulpice, 1940, p. 192-94.

Irénée Noye.

1. VÉRON (Charles), ermite de Saint-Augustin, 1576-1637. – Charles Véron (une fois nommé « Vairon ») est né en 1576 à La Chapelle-Saint-Aibert, en Hainaut (selon Paquot). En 1595 il entre chez les Ermites de Saint-Augustin à Tournai et fait sa profession l'année suivante.

En 1598 il est mentionné comme sous-diacre à Tournai. Après ses études de philosophie faites chez les Augustins de Bruxelles, il est ordonné prêtre en 1602. En 1605 il ne figure pas parmi les membres de la province belge, vraisemblablement parce qu'il était en Espagne pour y faire sa théologie, à Salamanque, comme sept autres de ses confrères le firent dans les deux premières décennies du 17e siècle. A son retour Véron séjourne à Bordeaux, où il rencontre le cardinal de Sourdis. On ne sait où exactement Véron prit son bonnet de docteur en théologie : Douai selon Valère Andreas, Foppens et Paquot, ou Salamanque ; en tout cas il est mentionné comme tel au couvent de Liège en 1609.

En 1612 il habite Tournai et prêche à Lille ; il est impliqué dans les tentatives de fondations de couvents à Lille, Douai, La Bassée et Bouvigne. Il est ensuite prieur à Tournai (1613-16) et définiteur de sa province, puis il est de nouveau affecté à Liège. Il publie son premier livre, *Vie et miracles de Saint Gerlach, hermite et confesseur...* (Tournai, 1616 ; Maestricht, 1618, 1650, 1745) ; il s'agit de la traduction d'une vie latine écrite en 1600 par Érasme Ghoye d'après un texte des environs de 1225. La même année, Véron traduit un petit recueil de prières en flamand d'Idelette de Grez, *Le Parterre de l'âme,* et il y joint un opuscule de sa main : *Traicté de la paix de l'âme* (Anvers, 1618).

Puis Véron est prieur à Liège (1619-22) et définiteur, et revient à Tournai, toujours comme prieur (1622-25). Il y fonde en 1623 la confrérie de saint Joachim. Dès 1616 à Liège il avait composé « Les heures de sainte Anne » (Paquot). En 1624, il publie *Le triomphe des SS. Joachim et Anne* (Tournai, 1624 ; augmenté, 1633) ; il y donne les règles de sa confrérie (p. 627-34).

De 1625 à 1628, Véron fut une troisième fois définiteur de sa province. En 1627 à Tournai, il publie *Le Bréviaire des bréviaires* : « très nécessaire à toutes personnes, qui sont obligées... de lire les heures canoniales », l'ouvrage est un recueil d'observations théologiques et spirituelles sur l'office divin et la manière de s'en acquitter (p. 1-264) ; il y joint « Le psautier disposé selon les jours de la semaine » et des notes sur les psaumes et les cantiques. Les psaumes sont en français, les notes en latin.

Après être resté sans charges de 1628 à 1631, Véron fut les trois années suivantes visiteur des Augustins des Pays-Bas. Il publia durant ces années plusieurs ouvrages : un *Abrégé des vies des glorieuses sainctes Claire de Monte Falco et Rita de Cassia* (Anvers, 1631 ; tirées d'un ouvrage latin de l'augustin C. Curtius paru en 1630), *Les soupirs de notre père Saint Augustin,* « trouvé depuis naguère dedans le Vatican » (par l'augustin Luis de los Angeles en 1618 ; cf. Vela, t. 1, p. 158-60 ; Douai, 1631) et *Les Soliloques du B. Alphonse d'Orosco* (Douai, 1631 ; Tournai, 1634 ; cf. Vela, t. 6, p. 109-10).

De 1634 à 1637 Véron fut définiteur pour la quatrième fois, en compagnie de Jean Neeffs (DS, t. 11, col. 82-83) dont l'œuvre est assez parallèle à la sienne. Il publie un *Traicté de l'origine, essence et efficace des pieux soupirs* (Tournai, 1634) auquel il joint la seconde édition des *Soupirs* de 1631, et enfin un *Traicté de l'excellence de l'apostolat, ou de Saint Barthélemy* (Tournai, 1635). En 1637 Véron fut élu prieur provincial, mais ne remplit cette charge que trois mois et demi. Il mourut le 10 août 1637 à Tournai.

J. de La Porte, *Chronique de nostre couvent de Tournay,* ms de 1642 (à la Bibl. des Augustins de Louvain). – N. de Tombeur, *Provincia Belgica,* Louvain, 1727, p. 161. – J. Foppens, *Bibl. Belgica,* t. 1, Bruxelles, 1739, p. 163. – J. Ossinger, *Bibl. Augustiniana,* Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 927. – J.N. Paquot, *Mémoires pour servir...,* éd. de Louvain, 1768, t. 13, p. 277-80.

J. Hoyos, *Un coin de l'histoire belge. Les Lettres tournaisiennes,* Gand, s d, p. 157-59. – G. de S. Vela, *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana,* Madrid, t. 1, 1913 et t. 6, 1922 (pages citées *supra*). – *Bibl. Catholica Neerlandica impressa,* La Haye, 1954, table.

Martijn Schrama.

2. VÉRON (François), prêtre, 1575-1649. – Né à Paris vers 1575, François Véron entre le 13 septembre 1595 à Verdun dans la Compagnie de Jésus, et il enseigne successivement les humanités, la philosophie et (1606) la théologie morale. Puis il parcourt la France comme controversiste, alliant à la solide érudition d'un docteur en théologie, une parole vive, caustique et des dons de dialecticien. De 1615 à 1619, il remporte des succès oratoires à l'encontre des ministres calvinistes à Amiens, en Normandie, à Lagny, etc.

Pour être plus libre dans son apostolat, il obtient, au début de 1620, de quitter la Compagnie, « si docte et si vertueuse », dit-il. Son activité s'intensifie encore et il se met à lancer des « cartels » aux ministres protestants. En 1622, Véron reçoit de Louis XIII des lettres patentes l'autorisant à disputer partout sans empêchement. Il poursuit ses défis oratoires en Brie, en Champagne, en Languedoc ; en 1628, un duel théologique dure neuf jours à Caen avec le pasteur Samuel Bochart : des conversions s'ensuivent (cf. E. et E. Haag, *La France protestante,* art. Bochart, t. 2, Paris, 1847, p. 319-20). Peu à peu ce sera de plus en plus par sa plume virulente qu'il combat. Les assemblées du Clergé lui allouent des pensions.

Finalement, vers 1638, il est nommé curé de Charenton (au sud de Paris), fief des calvinistes qui y ont édifié un vaste temple. Il semble que c'est sur la demande du cardinal de Richelieu (Véron vit dans son entourage), en vue d'un colloque avec les protestants, qu'il rédige une *Règle générale de la foi* (H. Fou-

queray, *Hist. de la Compagnie de Jésus*, t. 5, Paris, 1910, p. 408). Le controversiste multiplie ses publications, même contre les jansénistes à partir de 1647. Il remanie une traduction en français du *Nouveau Testament* (1646), qui lui attire quelques ennuis. Sa mort survient le 6 décembre 1649 à Paris ; selon Philippe Labbe (*Pinacotheca scriptorum*, p. 406), il aurait été enseveli dans la maison professe des jésuites (peut-être réintégré *in extremis* dans la Compagnie).

La fécondité de Véron peut surprendre : Sommervogel présente sept de ses publications jusqu'à sa sortie de la Compagnie (1620) ; le catalogue de la Bibliothèque nationale recense 202 ouvrages (t. 206, col. 1019-83). Mais, à vrai dire, la plupart sont d'assez brefs écrits de circonstance, souvent remaniés sous des titres différents.

Arrêtons-nous à son *Manuale sodalitatis Beatae Mariae Virginis* (Pont-à-Mousson, 1608 ; La Flèche, 1610 ; Arras, 1612, 1615 ; Paris, 1619 ; etc. Trad. par A. Girard, Paris, 1664, 670 p.). Pour apprécier ce manuel, il faudrait le comparer avec les livres antérieurs destinés aux congréganistes (Iparraguirre, cité *infra*, multiplie les points de comparaison) : J. Gretser, *Vitae Mariae V.*, 1592 ; Th. Sailly, *Thesaurus litaniarum*, 1598 ; J. Busaeus, *Enchiridion piarum meditationum*, 1606 (diffusion exceptionnelle). Contentons-nous de juger de son originalité par rapport au prototype de Fr. Costerus (De Coster), *Libellus sodalitatis*, 1576-1586 (DS, t. 2, col. 2417). Voici le plan de l'ouvrage.

Ch. I : *Avantages* dont jouissent les congréganistes. On peut contester le caractère de « monumenta fida » des châtiments ou grâces plus ou moins « miraculeux » que Véron décrit avec complaisance. – Ch. II et III : Vertus de Marie pendant sa vie et dévotions envers elle. Ces 3 chap. n'ont pas leur équivalent chez Costerus. – Ch. IV : Sacrement de pénitence. Véron insiste sur les distinctions théologiques et sur le péché mortel, notamment les fautes d'impureté. Péremptoirement, il déclare que « le plaisir qu'on prend volontairement de la pensée d'un acte impudique, sans désir de l'accomplir, est péché mortel » (éd. Girard, p. 97) ; des positions sévères sont prises aussi à propos de la gourmandise et de l'ivrognerie. On peut le taxer de rigorisme et on se demande si ses exemples sont bien adaptés à des congréganistes, en principe fervents. Dans son *Libellus* Costerus se contentait d'une brève allusion au péché mortel (I, ch. 3).

Ch. V à IX : Sur *la communion et la messe*, Véron est plus proche du climat serein de Costerus. Il mêle ici étroitement les réflexions théologiques et les pieuses aspirations. Comme son prédécesseur, il présente un programme de vie exigeant : tous deux préconisent l'assistance quotidienne à la messe (avec communion « spirituelle ») et la communion sacramentelle à la messe du dimanche. La confession doit être fréquente, sans précision.

Ch. X et XI : Véron consacre 60 p. aux « vices de *luxure* » dont doivent se garder les congréganistes, et à leurs remèdes ; c'est vraiment beaucoup, et les exemples de « remèdes » sont parfois « plus admirables qu'imitables ». A tous les autres vices, il n'accorde que 35 p. (il reviendra encore sur la chasteté et l'impureté dans ses *Méditations*, p. 532-40). On ne trouvait nullement cette insistance sur le *de Sexto* chez Costerus qui, lui, parlait surtout des difficultés contre la foi.

Ch. XII à XVII : sur les vertus et dévotions propres aux congréganistes, et sur le choix d'un état de vie ; puis Véron passe à l'oraison, qu'il expose en détail, et termine par 100 p. de *Méditations* : les 27 premières correspondent au livre III de Costerus sur les fins dernières ; puis il y en a 21 sur le péché et 18 sur les mystères du Christ (entre autres). On pourrait sans doute relever dans ces méditations des emprunts à L. La Puente (1605).

En conclusion, le *Manuel* de Véron est beaucoup plus détaillé que celui de Costerus et contient nettement plus de réflexions théologiques et de directives pratiques. Mais on peut lui reprocher des tendances « illuministes » et moralisantes, avec une insistance excessive sur l'impureté, présentée comme le danger principal qui menace les congréganistes.

Dans le domaine de la controverse citons le recueil des *Méthodes de traiter des controverses* (Paris, 1638 ; *Les dernières controverses*, Paris, 1668), ensemble de plus de 1 700 p. in-fol., qui groupe, sous une forme parfois résumée, une bonne part des quelque 200 publications de Véron en ce domaine.

Cette *Méthode*, imprimée dès 1615, est sans cesse rééditée et augmentée jusqu'au recueil de 1638, et Véron en donne deux abrégés : un in-18° de 760 p. en 1636 et un *Petit Epitome* de 820 p. in-12° en 1649 (3e éd.) ; en 1619 (à Cologne), une « interprétation » en latin s'intitule *Methodus Veroniana*. La *Méthode* reçoit les approbations des théologiens de Paris, des assemblées du Clergé (de 1621 à 1646) et même d'Urbain VIII, par l'intermédiaire du cardinal Ludovisi ; l'Assemblée de 1682 la confirme encore.

En tête de l'ouvrage, Véron expose en détail sa fameuse méthode : d'entrée de jeu, il somme les ministres protestants de citer les preuves scripturaires de leurs affirmations contraires à la foi catholique ; grâce à ce procédé « négatif », l'adroit dialecticien se targue de « bâillonner » les ministres, de « convaincre de nullité » leur prétendue religion. Il s'inspire directement de saint Augustin défiant manichéens et donatistes : « Si vous connaissez un endroit où l'Écriture dise cela... lisez-le moi ! » (*Méthode*, éd. 1638, p. 72).

Enfin *La Règle générale de la foi catholique* (Paris, 1645) de Véron est un exposé apologétique assez bref (300 p. in-16°) qui sera approuvé par l'assemblée du Clergé de 1645, par la Sorbonne. Traduit en latin (en 1681), il est diffusé en Europe jusqu'au 19e siècle, apprécié par Bossuet, Leibniz, R. Simon et encore A.-E. de Genoude en 1843. Mais, à cause de son style assez lourd, encombré d'allusions érudites, il ne peut rivaliser avec le chef d-œuvre qu'est l'*Exposition de la Doctrine* (1671) de Bossuet. Après avoir éliminé les points de doctrine qu'on attribue à tort à l'Église catholique, Véron expose la doctrine reçue (mérites, pape, eucharistie, saints, images, satisfactions, purgatoire, indulgences, lois humaines et ecclésiastiques, etc.).

François Véron, par son zèle apostolique et sa puissance dialectique, apparaît comme le plus notoire des controversistes français de son temps, à mi-chemin entre le cardinal Du Perron et Bossuet. Mais cet apôtre a des défauts évidents : véhémence, érudition intempestive, rodomontades, réflexions blessantes (même si, dans ses rencontres directes, il se montre parfois courtois). Il lui manque la douceur salésienne ; le mot qu'on prête à Du Perron : « Je me charge de convaincre les hérétiques, mais pour les convertir il faut les conduire à François de Sales », s'appliquerait plus encore à Véron.

Sommervogel, t. 8, col. 603-10 (ouvrages de la période jésuite). – Notices dans L. Moréri (*Le grand dictionnaire historique*, t. 10, Paris, 1759, p. 551), Michaud, Hoefer, Hurter (t. 3, 3e éd., 1907, col. 984-87), DTC (t. 15/2, 1950, col. 2699-2700), EC (t. 12, 1954, col. 1289).

P. Féret, *Un curé de Charenton*, Paris, 1881. – P. Delattre, *Les établissements des Jésuites en France*, t. 2, 1953, col. 16 ;

t. 3, 1955, col. 277. – J.F. Gilmont, *Écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 304-05 (sur Costerus). – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, p. 110-11. – DS, t. 4, col. 1533, 1827 ; t. 6, col. 399.

Paul DUCLOS.

VÉRONIQUE GIULIANI (SAINTE), clarisse capucine, 1660-1727. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Spiritualité.*

1. **Vie.** – Veronica Giuliani est peut-être la représentante la plus caractéristique de la mystique de l'époque baroque. Sa vie spirituelle a été éminemment marquée par la contemplation amoureuse et l'expérience de la passion du Christ, le mystère de la croix, le désir incoercible de l'immolation et de la souffrance expiatrice.

Née à Mercatello, sur le Métaure, petite cité du duché d'Urbino, le 27 décembre 1660, elle fut baptisée Orsola et grandit dans un foyer très pieux qui l'ouvrit, très jeune, à l'action de la grâce de Dieu. Son père était porte-étendard de la garnison ; sa mère, femme douée d'un profond sens religieux, la laissa orpheline à sept ans. Peu après le père emmena ses filles à Plaisance ; il revint en 1672 s'installer à Mercatello.

Très attirée par la vie religieuse, Orsola eut à combattre longtemps l'opposition de son père à ce projet. Trois de ses filles étaient déjà entrées au monastère des Clarisses de la ville. Mais Orsola, la benjamine, aspirait à une vie plus austère et plus retirée. Enfin elle obtint le consentement paternel et put entrer chez les Capucines de Città di Castello, en Ombrie.

Son noviciat commença le 28 octobre 1677. Elle fit profession le 1er novembre 1678, sous le nom de Veronica. Dès les commencements de sa vie religieuse, ses confesseurs découvrirent en elle une expérience assez exceptionnelle de la contemplation infuse ; rapts et visions ne tardèrent pas à se manifester. Le 4 avril 1681, le Seigneur lui imposa la couronne d'épines ; le désir de souffrir et d'expier pour les pécheurs croissait en elle en même temps qu'une faim de pénitence ; sa contemplation de la passion du Seigneur était accompagnée de la participation expérimentale à ses souffrances.

En 1688, Veronica fut nommée maîtresse des novices ; elle avait 27 ans. Elle garda cette charge presque sans interruption jusqu'à la fin de sa vie, même lorsqu'elle fut abbesse, selon le désir de la communauté. En 1694 se produisit l'expérience du mariage mystique. Le jour de Noël 1696 Jésus blessa son cœur d'une flèche (blessure qui saigna fréquemment).

Le 5 avril 1697, les mains, les pieds et le côté de Veronica reçurent les stigmates de la Passion. L'abbesse en avertit le Saint-Office ; ce qui amena pour Veronica d'ennuyeux examens, contrôles, épreuves et humiliations durant bien des années. Elle fut ainsi privée de sa voix passive et isolée du monde extérieur, sans pouvoir recevoir de visite ou entretenir de correspondance sinon avec son confesseur, l'évêque et ses sœurs clarisses de Mercatello. Ce furent pour elle des années de purification intérieure, et aussi de participation intense et parfois spectaculaire à la passion, en particulier à l'agonie du Christ en croix. Croissait aussi en elle un amour très filial, tendre, envers la Vierge Marie ; cette dernière en vint à être au centre des expériences mystiques de Veronica, y compris des grâces d'union.

En 1716, le Saint-Office leva la privation de voix passive ; la communauté put donc élire Veronica abbesse ; elle fut réélue pour de successifs trienium jusqu'à sa mort. La communauté était alors formée quasi exclusivement de ses anciennes novices. Dans la direction des sœurs et des affaires du couvent, Veronica fit preuve d'une grande prudence et d'un sens surprenant des réalités pratiques, comme on le voit dans les 226 lettres envoyées à l'évêque du lieu, Alessandro Codebò. Le 6 juin 1727 elle eut une attaque d'hémiplégie et mourut le 9 juillet, en grand renom de sainteté.

L'évêque Codebò, intrigué par les descriptions faites par Veronica à ses confesseurs concernant les instruments de la passion et divers signes qu'elle disait gravés sur son cœur, décida une analyse nécroscopique de cet organe. On y procéda par deux fois par deux médecins, en présence de l'évêque, du gouverneur pontifical de la cité, de chanoines et de religieux divers. Les résultats furent consignés dans un acte notarié qui fut bientôt publié : *Relazione delle meravigliose operazioni divine ritrovate nel cadavero e nel cuore della Madre Suor Veronica Giuliani...* (Pérouse, 1727).

L'évêque, sans perdre de temps, décréta d'ouvrir le procès informatif en vue de la béatification ; il débuta le 6 décembre 1727. Peu après, en 1728, paraissait la première biographie de la capucine stigmatisée. Le procès apostolique commença en 1745. Pie VII la béatifia le 17 juin 1804 et Grégoire XVI la canonisa le 26 mai 1839.

2. **Écrits.** – La principale cause de la lenteur du procès apostolique fut l'examen laborieux des écrits originaux laissés par Veronica : 22 mille pages manuscrites de son *Diario*, diverses relations biographiques depuis son enfance (écrites comme le *Diario* sur l'ordre des confesseurs ou des deux évêques successifs, Mgr Eustachi et Mgr Codebò), plus de 500 lettres adressées à ses sœurs de Mercatello, aux confesseurs et aux deux prélats. Cette masse de documents autobiographiques resta inédite jusqu'à la fin du 19e siècle. Auparavant ne furent publiés que quelques poèmes et un bref écrit.

En 1883 l'érudit français Fr.-B. Dausse entreprit la publication des écrits de la sainte dans l'italien original et avec traduction française, mais la mort vint l'interrompre après son 3e volume : *Scritti di S. Veronica Giuliani*, 3 vol., Città di Castello, 1883-1885. – Sur d'autres critères le chanoine A.M. Di Francia se lança à son tour dans cette entreprise ; il ne publia qu'un volume : *Un tesoro nascosto ovvero Scritti inediti di S.V.G.*, Messine, 1891. – Enfin le jésuite Pietro Pizzicaria commença la transcription et l'étude des manuscrits ; il put éditer 8 volumes contenant les relations autobiographiques et le *Diario* jusqu'à l'année 1719 : *Un tesoro nascosto ossia Diario di S.V.G.*, 8 vol., Prato, 1895-1905 (trad. espagnole, Barcelone, 1905-1909). – Le reste du *Diario* fut publié en 2 vol. par Umberto Bucchioni (même titre, vol. 9-10, Città di Castello, 1927-1928).

Quarante ans plus tard, le prêtre Oreste Fiorucci donna de l'ensemble une rééd. en 5 vol. (Città di Castello, 1969-1974) selon une disposition un peu différente. Il place en tête du vol. 1 la relation autobiographique la plus ample (appelée « Volume di Pio IX »), puis vient le *Diario* (1693-1727) ; enfin le vol. 5 contient les autres relations et quelques fragments séparés du Diaire. Ce vol. 5, désordonné et confus, a été refondu et complété d'autres pièces inédites et des

poèmes : *Diario di S.V.G.*, t. 5 : *Frammenti inediti del Diario – Relazioni autobiografiche – Altri reperti inediti – Le poesie,* éd. critique par L. Iriarte et A. De Felice, Città di Castello, 1987. C'est l'éd. que nous utilisons ici.

Quant aux *lettres,* elles firent l'objet de 2 éd. partielles, par U. Bucchioni (Florence, 1927) et O. Fiorucci (Città di Castello, 1965). On peut lire désormais toutes celles qui ont été retrouvées dans le vol. 6 du *Diario de S.V.G. : Le lettere,* éd. critique par M. Cittadini Fulvi et L. Iriarte, La Portioncule, 1989. Le vol. 7 (1991) donne les *Indices* et un appendice de bibliographie générale.

Ajoutons que de nombreux extraits de l'œuvre de Veronica ont été publiés. Le plus complet et le plus répandu est : *S. V.G., Esperienza e dottrina mistica,* pages choisies par L. Iriarte, Rome, 1981.

Les écrits de Veronica attirent de plus en plus l'attention des spirituels et des spécialistes de la mystique, en Italie et ailleurs. La principale raison est qu'ils offrent une véritable mine d'informations sur toutes sortes d'expériences mystiques et de phénomènes extraordinaires. Ces informations, de plus, ont fait l'objet d'une description immédiate par Veronica, dont la tension spirituelle se maintint sans défaillance durant 33 ans. Ses textes autobiographiques sont les plus étendus, en quantité et dans le temps, que l'on possède.

3. **Spiritualité.** – Veronica n'a rédigé aucun traité doctrinal ou qui systématise son expérience ou sa conception des voies spirituelles. Toutes ses pages, adressées toujours à un destinataire précis (généralement son confesseur), sont éminemment descriptives, ou plutôt introspectives. La sincérité qu'elle apporte à exprimer l'objet de sa contemplation la fait s'étendre en considérations diverses ; on y trouve de surprenantes intuitions théologiques. Elle se sert parfois de terminologies assimilées grâce à la lecture d'auteurs mystiques, parfois elle se forge elle-même des expressions originales.

1° Formation spirituelle. – Dès son enfance, Veronica entend lire au foyer familial des vies de saints et des méditations sur la passion. Adolescente, elle récite les Heures de la sainte Vierge avec ses sœurs et est initiée à la pratique de la méditation par son confesseur. Devenue capucine, elle se passionne pour les livres spirituels, à la lecture desquels il lui arrive de « passer des nuits entières ». Son monastère de Città di Castello disposait d'une bibliothèque bien assortie, qu'on possède encore ; y abondaient les ouvrages ascétiques et mystiques les plus lus alors.

Certains ont laissé des traces profondes en elle, comme en témoignent le *Diario* et les lettres : Gertrude d'Helfta (la bibliothèque possédait trois éd. de sa vie par Lansperge), Catherine de Sienne (qui apparaît souvent dans ses visions et dont elle s'appropria de nombreuses images et expressions), Alonso de Madrid (dont elle reprend très souvent la consigne : « Faire tout avec amour et par amour »), Diego de Estella (elle a certainement lu ses *Meditaciones del amor de Dios*), Thérèse d'Avila (3 éd. à la bibliothèque ; nombreuses références à la réformatrice du Carmel dans les divers écrits).

Jean de la Croix semble avoir été le mystique le plus lu au couvent ; la bibliothèque avait trois exemplaires des deux premières traductions italiennes. Veronica l'utilisa largement dans ses premières années conventuelles, peut-être sur l'ordre des confesseurs, pour l'aider à voir clair et à définir ses expériences spirituelles. Une bonne partie de la terminologie du saint carme est utilisée par Veronica, sans cependant qu'elle s'inféode à sa doctrine.

François de Sales est cité expressément. Quant à Marie-Madeleine de Pazzi, il n'est pas difficile de sentir l'harmonie qui la rapproche de Veronica et son influence est indéniable. La *Reigle de perfection* de Benoît de Canfield était à la disposition des Capucines, même après avoir été mise à l'Index (1689). Le jésuite Étienne Binet semble avoir été lu avec attention par la sainte ; par contre, elle ressentait une répulsion instinctive pour le livre de méditation de Paul de Barry (trad. ital., *Solitudine di Filagia*), comme d'ailleurs Jeanne-Françoise Fremiot de Chantal. Enfin le *Viaggio dell'anima* du capucin Mathias de Parme a laissé de nombreuses résonances dans les écrits de Veronica (voir *S.V.G., Esperienza e dottrina mistica,* introd., p. 25-38).

Dans le cas de Veronica, il faut s'interroger sur le rôle de ses successifs confesseurs. Depuis 1693, année où elle commença son *Diario* et sa correspondance avec eux, on peut dire qu'en la faisant écrire ils ont joué un rôle fondamental dans son itinéraire spirituel. Mais chaque directeur spirituel en fonction, désigné par l'évêque pour la communauté et qui changeait périodiquement, n'a exercé qu'accidentellement une influence précise sur Veronica. En revanche, une fois dépassée leur première réserve devant les côtés exceptionnels de sa vie, tous en vinrent à se laisser gagner par son aura surnaturelle. En somme, c'est elle qui influença les directeurs. C'est à leur conviction d'être en présence d'une âme hors série qu'on doit le *Diario,* les relations et les nombreuses lettres, écrites par obéissance à ses divers pères spirituels, lesquels les ont conservés pieusement (cf. L. Iriarte, *I confessori di S.V.G.,* dans *L'Italia Francescana,* t. 64, 1989, p. 389-416).

2° L'anthropologie de Veronica. – La sainte a dû, dans son effort pour rendre compte de son expérience mystique, se forger des représentations de la structure de l'homme. Pour exprimer le travail quotidien de la maîtrise ascétique de soi, elle recourt constamment au binôme *humanité-esprit,* deux réalités antithétiques en contraste continuel. Deux siècles avant elle, Catherine de Gênes avait aussi choisi le mot « humanité » pour exprimer l'ensemble complexe des tendances désordonnées qui en l'homme s'opposent à l'action de la grâce divine. Veronica identifie cette « humanité » avec la partie inférieure de l'homme, ennemie de tout bien, amie de la commodité, rétive à la souffrance, au renoncement, au sacrifice, à l'humiliation, à l'obéissance. Ses alliés sont les sens et l'amour-propre, la prudence humaine et tout ce qui provient de l'amour de soi. Ce dernier se manifeste aussi dans le domaine spirituel : « l'humanité » est avide de consolations et de quiétude amoureuse, elle craint les épreuves de l'aridité et de la déréliction.

Au contraire, l'esprit est la « partie supérieure » ; il va droitement au bien, s'ouvre à la lumière et à l'action divines qui le soulèvent au-dessus du simple sensible, du terrestre, des apparences. Il aspire à l'abnégation, au dépouillement total de soi, à la pénitence et à la souffrance purificatrice. Il transforme tout en amour, en pur amour. Entre l'esprit et l'humanité il n'y a pas de paix possible. Si parfois on croit apercevoir entre eux un accord, c'est seulement parce que l'humanité vaincue par l'esprit en vient à pactiser avec lui pour un temps. Veronica a laissé des pages

pleines de vivacité et d'humour sur cette lutte dramatique. Parmi ses poèmes, l'un est intitulé *Combat entre l'Humanité et l'Esprit.* Au fond, cette opposition n'est guère différente de l'antagonisme chair-esprit de saint Paul.

Dans les analyses introspectives de Veronica, l'*âme* et l'*esprit* sont une même réalité, mais vue sous des points de vue différents. L'âme est plutôt du côté du sujet personnel qui bénéficie de la richesse de la vie supérieure qui lui vient à travers son esprit, lequel l'accuse des rebellions de son humanité. Elle est l'objet de l'amour de Dieu, de ses grâces et des dons de l'Esprit Saint. Elle est responsable de sa coopération aux opérations divines, comme aussi de ses infidélités au Bien suprême. L'union avec Dieu se réalise directement dans l'âme : elle est attirée, illuminée, submergée et transformée en Dieu. Ceci se produit dans le « fond de l'âme », caché et secret, là où ont lieu les communications ineffables et où Dieu établit son temple et son trône (cf. *Diario,* t. 2, p. 97, 708) ; ce fond est le « Royaume de Dieu » (t. 2, p. 812, 816).

Dans son ascension vers Dieu, l'âme exerce son activité par le moyen de ses trois puissances ; celles-ci ont à se taire et demeurent suspendues quand l'âme entre dans l'intimité divine : alors elles n'ont plus rien à faire, elles sont « stabilisées en Dieu » (t. 2, p. 88, 138, 240, 815).

Le binôme *âme-cœur* est important, lui aussi. La sainte l'a expliqué pour obéir à son confesseur. Le cœur « est comme l'ambassadeur, l'éveilleur de l'âme ». C'est lui qui perçoit les invites et les touches de l'Amour : alors il s'enflamme, se sent d'amoureux transports, il donne des ailes à l'âme, la pousse vers son centre où est Dieu. Le cœur s'agite sans repos tandis que l'âme, une fois atteint son centre, repose en paix. Entre le cœur et l'âme l'union est parfaite : si l'âme, éveillée par le cœur, s'ouvre aux appels divins, le cœur, à son tour, expérimente les répercussions des « divines influences » opérées dans l'âme par Dieu (*Diario,* t. 5, p. 91-93).

La majeure partie des grandes expériences intérieures de Veronica se produisent dans son cœur : incendies d'amour, appels, touches, violences subies, vols, blessures d'amour, dards, clous, incrustation des instruments de la passion et des douleurs de Marie, etc. Peu après sa stigmatisation elle commença à expérimenter une mystérieuse alternance de cœur blessé et de cœur amoureux, qui ne correspond pas à ce que d'autres mystiques ont appelé l'échange des cœurs (cf. DS, t. 2, col. 1046-51).

3° Les phases de l'ascension unitive. – Le processus, chaque fois que Veronica reçoit la grâce de type unitif, suit une gradation quasi invariable, qu'elle répète dans chaque récit fait à son confesseur. Le point de départ est une attitude habituelle de foi qui a deux aspects : la présence de Dieu infuse et la réponse de la sainte à l'appel divin ; ce qu'elle appelle « application », terme de type ignacien que Veronica a pu retenir des prédicateurs jésuites des retraites.

La simple application active dure peu. Elle est suivie du recueillement, sorte d'attraction infuse qui retire l'âme de l'extérieur, et laisse les perceptions sensorielles comme amorties ; l'activité intérieure, envahie d'une lumière supérieure et fortement concentrée en elle-même, est alors dans l'attente de ce qui va lui être donné sans qu'elle puisse se le procurer ; ce quelque chose dépasse sa propre capacité. Veronica utilise ici des expressions comme : « toute absorbée dans la divine présence », « l'esprit tout absorbé en Dieu », « toute absorbée et quasi en repos » (*Diario,* t. 1, p. 319).

Au recueillement succède, avec plus ou moins d'intensité, le rapt ou le ravissement. La sainte a l'impression d'être enlevée, ravie, par Dieu (t. 4, p. 572), emportée « comme en vol » dans une région de réalités très différentes et introduite dans la contemplation intérieure. Alors elle est entièrement hors de ses sens, insensible, immobile. D'autres fois cependant, étant en ravissement, elle continue la vie commune, récite l'Office, fait son travail conventuel. Elle a très souvent décrit ses ravissements et ils varient beaucoup d'intensité.

Elle ne parle jamais d'extase ; mais des descriptions qu'elle donne on peut déduire que ce qu'elle appelle rapt, ravissement, est souvent authentique extase ; les religieuses et les confesseurs emploient ce terme dans leurs dépositions au procès de béatification. D'autre part, il n'est pas facile de tracer une délimitation nette entre recueillement et ravissement parce que la sainte ne les diversifie pas toujours ; elle écrit souvent « recueillement ou ravissement, quoi que ce soit » (*Diario,* t. 1, p. 101, 649, 794), ou encore « l'un de ces recueillements que j'appelle ravissement » (t. 1, p. 173, 193). Il faut remarquer que les ravissements spectaculaires eurent lieu, comme d'ailleurs les autres manifestations extérieures de ses états mystiques, durant ses années de jeunesse. Les témoins parlent de ces choses comme étant arrivées durant les premiers temps.

La « vision » constitue le climat normal, du début à la fin du *Diario.* Mais Veronica n'est pas une visionnaire : elle décrit par obéissance ce qu'elle a expérimenté ; elle ne prétend nulle part faire de ses visions ou des paroles divines entendues la base, la norme de sa conduite personnelle ou d'un message pour autrui. Pas une seule fois elle ne parle de révélations.

Il y a une relation entre recueillement et vision, entre ravissement et vision dans les descriptions de Veronica, mais cette relation n'est pas claire. Parfois elle présente la succession de ces trois aspects comme si elle était continue. Mais quand elle s'arrête à analyser attentivement la vision, celle-ci apparaît comme un moment du processus de recueillement. Elle parle souvent de « recueillement avec vision » et il est certain qu'à partir de 1714 le terme recueillement équivaut toujours à celui de vision : « Survint le recueillement dans lequel se présenta... ». En effet l'un et l'autre se produisent dans le moment du processus unitif où les sens sont amortis ou quasiment annulés tandis que les facultés intérieures imaginatives et intellectuelles demeurent en éveil (cf. Jean de la Croix, *Subida* II, ch. 28, n. 1).

Ordinairement, durant le ravissement, extatique ou non, et même parfois sans ravissement, Veronica arrive à l'union par la présence infuse de Dieu. Il semble qu'elle ait reçu des grâces d'union à un âge précoce, mais d'une manière progressive. Quand elle commence à tenir son *Diario,* – elle a alors 33 ans, dont 16 de vie religieuse –, elle est encore dans des expériences spirituelles susceptibles de grand progrès : elle parle alors d'union « très étroite » dans laquelle l'âme se voit attirée « comme le fer par l'aimant », doucement « liée », noyée dans la mer de l'Amour divin, transformée en Dieu. A la fin de sa vie, quand elle reçoit dans chaque communion eucharistique « la grâce des trois grâces » (d'union, de transformation et de mariage spirituel), elle atteindra le sommet de ces brèves anticipations de l'union béatifique.

Toute activité de l'imagination et des puissances ayant cessé, c'est dans la paix de l'union qu'ont lieu les communications intérieures « entre Dieu et l'âme » ; c'est la raison pour laquelle elles sont ineffables. Veronica affirme sans cesse : « elles ne peuvent pas être décrites ». Elle se borne à rapporter à son confesseur les effets laissés dans son esprit, – effets « très supérieurs à ceux des visions » (*Diario,* t. 2, p. 727) ; « Plus l'Amour se communique à l'âme, plus elle est incapable de dire une parole de lui » (t. 2, p. 1261 ; t. 6, p. 119). La sainte distingue des communications cognitives, amoureuses, unitives, opératives et pénétrantes.

De ces opérations de l'Amour et de ses pénétrations diverses, Veronica parle constamment dans le désir de donner au moins une idée de ce que Dieu fait de sa propre initiative, sans que l'âme y soit pour autre chose que sa pleine réceptivité passive et sa volonté de coopérer : c'est le Souverain Bien qui infuse en elle tout ce qu'il en veut obtenir. « Tout est de Dieu et retourne à Dieu ».

Quant au mariage mystique, longtemps désiré par la sainte, elle reçut cette grâce le dimanche de la Résurrection 1694. Mais « le vrai mariage », qui fit d'elle « l'épouse du Crucifié », eut lieu le 7 avril 1697, deux jours après sa stigmatisation. Ce « mariage avec anneau » sera renouvelé périodiquement jusqu'à ce qu'en 1711 Veronica commence à vivre un nouveau degré d'union sponsal : le mariage céleste, sommet d'absorption unitive, anticipation du mariage de la béatitude éternelle.

4° Phénomènes mystiques corporels. – Ces phénomènes forment le côté spectaculaire de la vie de Veronica, ce qui lui suscita la notoriété et lui attira bien des ennuis et des humiliations. Les manifestations somatiques les plus visibles furent la couronne d'épines, la blessure du cœur et les plaies des stigmates (mains, pieds, côté) ; mais elle connut aussi d'autres participations à la Passion : sueur de sang, flagellation, croix sur les épaules, crucifixion, agonie en croix. Tous ces phénomènes eurent pour témoins les religieuses, les confesseurs, l'évêque, qui les attestèrent ; et ils furent confirmés par l'expertise nécroscopique après la mort.

Le Saint-Office suivit pour elle les procédures habituelles dans de pareils cas (ainsi Joseph de Cupertino † 1663) : circonspection, informations objectives, contrôles, vérification de la sincérité du sujet et de sa vertu, puis l'isolement pour éviter à la stigmatisée de susciter le fanatisme populaire. Il faut reconnaître que les mesures prises ne furent pas toujours adaptées ni respectueuses de la personne.

Il ne fut pas difficile de démontrer la droiture et la bonne foi de l'humble religieuse et donc d'écarter l'hypothèse de la tromperie consciente. Restait à savoir si tout cela était œuvre de Dieu ou artifice du Malin. Alors, on n'envisageait pas d'autre solution ; on ne pouvait imaginer qu'un phénomène « extraordinaire » puisse être *vrai* sans être pour autant miraculeux ou diabolique. Il n'est pas niable que l'importance accordée par les confesseurs et les évêques à ces phénomènes les a amenés à obliger Veronica à les décrire régulièrement, à les exhiber : ce qui a pu contribuer à former en elle inconsciemment une sorte de complexe exhibitionniste qu'il eût mieux valu ne pas susciter.

5° Une mission de souffrance et d'expiation. – L'appel à souffrir remplit la vie entière de Veronica ; c'est sa manière d'expérimenter l'Amour et d'y répondre. Personne n'a autant pénétré le sens de la souffrance, ne l'a autant recherchée, chantée et prônée ; ses pages sont fréquemment des cris réclamant peines et croix. C'est que pour elle la souffrance est « clé de l'amour », « école de l'amour », « foyer de l'amour pur »... Tout son message se centre sur le binôme souffrir-aimer, les deux mots les plus fréquents dans ses écrits. Souffrir purement et nûment est la disposition nécessaire pour aimer purement.

Toute cette mystique de la souffrance, passive et active, a pour cause l'amour du Christ souffrant. Constamment Veronica contemple la passion du Seigneur, une contemplation qui est plutôt une participation expérimentale à chacune des douleurs du Rédempteur qu'elle aime. Avec raison, on a dit que la vie de la sainte fut « une passion renouvelée ». Thème connexe, le mystère de la Croix inspire les meilleures pages du *Diario* ; elle le commente avec enthousiasme et profondeur.

La dette d'amour envers le Crucifié inspire logiquement le désir de collaborer à l'œuvre rédemptrice par le moyen de l'expiation douloureuse. Veronica se sent appelée à offrir à son Époux souffrant ses peines volontaires comme « complément », conformément à la parole de saint Paul : « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ » (*Col.* 1,24) ; et à satisfaire pour les offenses des pécheurs, des mauvais chrétiens, des prêtres, etc. Pour exprimer cette mission, elle a utilisé le terme *mezzana,* qui n'indique pas une médiation au sens de s'interposer entre Dieu et le pécheur, mais une prise en charge, une suppléance de la peine temporelle et de la pénitence que le pécheur devrait assumer en la prenant sur elle.

Sa consigne « sang pour sang » répond au sacrifice du Christ en croix ; elle l'applique sur elle-même par des pénitences afflictives, parfois trop recherchées et extravagantes, non par une pulsion d'autodestruction ou de haine de soi-même, mais pour s'unir concrètement au Christ souffrant ; souvent aussi pour soulager sa faim d'amour : « comme une folle, ne sachant que faire... » (*Diario,* t. 1, p. 50, 160, 324, 664, 691). Cette faim de macérations crût jusqu'à la stigmatisation de 1697 ; ensuite elle diminua peu à peu, si bien qu'en 1700, rédigeant une nouvelle relation autobiographique, elle en parle comme d'une chose passée : « Les folies que me faisait faire l'amour » (t. 1, p. 107) ; et elle confesse : « Je pensais que la souffrance consistait en cela » (p. 26). Cette évolution fut le fruit d'une plus grande sérénité acquise avec l'âge et surtout d'une harmonie plus profonde entre la sensibilité et l'esprit, d'un contrôle meilleur des charges émotionnelles par l'Amour « régnant et opérant » qu'elle expérimenta durant sa maturité. D'autre part, ses stigmates, dont la douleur se renouvelait chaque vendredi, et d'autres souffrances externes et internes rendaient inutiles les afflictions de sa propre invention.

5° Les amours de Veronica. – Au centre de la piété contemplative de la sainte, il y a le Christ Jésus, le Dieu Amour, qu'elle voit parfois comme enfant, parfois comme Rédempteur crucifié, parfois comme Rédempteur glorieux ; c'est sous ces trois aspects qu'il lui apparaît dans les visions. Sa foi le découvre caché mais opérant dans l'Eucharistie, « cette grande invention de l'Amour » (*Diario,* t. 1, p. 96). C'est au moment de la communion qu'elle reçoit les grâces les plus extraordinaires, les communications les plus

intimes, et d'autres effets plus ou moins merveilleux et spectaculaires. Les jours sans communion, elle a l'expérience de la recevoir de la main de son ange gardien, du Seigneur lui-même ou de la Vierge Marie.

C'est précisément en relation avec le mystère eucharistique et avec les prégustations de l'union béatifiante qu'elle reçoit parfois dans la communion, qu'apparaît la foi en la Trinité, ou plutôt dans les trois Personnes. Elle se voit devenue « temple de la Trinité » et se sent confirmée « fille du Père, épouse du Verbe, disciple de l'Esprit Saint ».

La Vierge Marie, sa « chère Maman », est présente dans la vie de Veronica depuis son enfance. Au commencement de sa vie religieuse, les pages du *Diario* voient en elle la Mère envers qui elle se sent tendresse et confiance filiale, qu'elle voit au côté de Jésus dans les visions, qu'elle invoque constamment. Mais à partir de 1700, pour elle année de grande solitude intérieure et extérieure, se développe une prise de conscience de plus en plus vive du rôle de Marie dans sa relation avec Dieu, au point de venir presque en occuper le centre. Veronica la prend pour guide et maîtresse, son interlocutrice principale, la dispensatrice des dons et des grâces, le sujet immédiat de l'union mystique. A l'étape finale, Marie assiste Veronica dans son rôle de supérieure, lui dicte ce qu'elle doit rapporter dans le *Diario*, la guide dans sa manière de répondre aux invites au banquet éternel. Cependant c'est toujours le Dieu-Trinité qui est au sommet de l'union mystique.

6° Itinéraire mystique. – Bien que, comme nous l'avons dit, Veronica ait été dès sa jeunesse favorisée de grâces extraordinaires, elle a parcouru dans sa montée spirituelle un itinéraire, une croissance, dont les étapes ne sont pas difficiles à préciser à partir de ses écrits.

Première étape, l'enfance et l'adolescence (1660-1677), caractérisée par une espèce d'imitation enfantine – de sainte Rose de Lima – et par une familiarité ingénue avec Jésus enfant, puis avec Jésus crucifié. Jouant et aimant, elle acquit peu à peu une certaine expérience de l'oraison contemplative et surtout une volonté décidée d'appartenir uniquement à l'Époux divin.

Deuxième étape, les premières années de vie religieuse (1677-1681) : à la spontanéité dans la relation à Dieu succèdent à présent une monotone régularité monastique, les problèmes de son insertion dans la vie communautaire, et donc un certain désenchantement. Elle doit supporter des dégoûts, des incompréhensions, la méfiance du confesseur. C'est une période de purification qui apporta de la maturité dans l'intimité de Veronica avec le Seigneur.

Troisième étape, du couronnement d'épines à la stigmatisation (1681-1697) : la vie intérieure de la jeune professe est animée des pulsions d'un amour impétueux, connaît des ferveurs incoercibles et des phases de profonde prostration dans l'aridité et la déréliction. L'étape est parsemée de rapts et de visions de tout genre, de combats avec le démon, d'intenses expériences d'union, de folies d'amour et de désirs de souffrir, auxquels le Seigneur répond par de nouveaux dons intérieurs et finalement par la stigmatisation, signe de configuration avec le Crucifié. Tout ceci va de pair avec un approfondissement progressif de la connaissance d'elle-même et de la purification passive : son propre moi est humilié, réduit à l'impuissance, au rien. Sur ce rien, que le Tout l'aide à connaître, elle a écrit des pages d'une beauté sans égale.

Quatrième étape, les deux décennies de grande purification (1697-1716) : la stigmatisation est le point de départ d'un processus d'intériorisation (Veronica dit : intrinsécation) quant à sa manière de contempler et de partager la passion du Christ, quant à sa manière de souffrir, quant à ses désirs de macérations (qui vont jusqu'à disparaître complètement). Sous l'effet des suspicions de l'autorité ecclésiastique et des mesures prises par le Saint-Office, obligée par son confesseur de repousser toute vision et toute faveur comme venant du démon, Veronica en vient à déceler des tromperies partout. Dans cette situation elle ne trouve appui que dans la foi nue, l'obéissance aveugle au confesseur et la fidélité à aimer. Vient cependant le moment où la vie même lui devient trop pesante : elle veut mourir pour être avec son Époux.

Docile aux orientations ascétiques imposées par les confesseurs, elle soumet à révision tout son chemin spirituel, en commençant par la vie sacramentelle et l'oraison, puis en venant aux vertus fondamentales. On la voit faire des retraites extraordinaires de dix jours avec un programme entièrement ascétique. Elle découvre la valeur primordiale des exigences de la vie commune. Cette étonnante « réversion » ascétique la prépare à de nouveaux progrès vers l'union déificatrice. Toute cette étape est sous le signe de la fidélité.

Cinquième étape : Veronica abbesse (1716-1727). Quand elle est élue à la tête de la communauté, la richesse des dons mystiques reçus font d'elle une supérieure douée d'un grand sens des réalités (qu'on ne lui avait pas reconnu auparavant) et d'un profond jugement. Comme si son esprit demeurait au ciel tandis que ses pieds s'accrochaient plus que jamais à la terre. Suffisent à le montrer le renouveau spirituel des religieuses, le bon état économique de la communauté durant son gouvernement (construction d'une nouvelle aile ; installation de l'eau courante dans les dépendances). Veronica sait que seule l'obéissance la maintient en exil et qu'elle a à accomplir sa mission souffrante jusqu'à la fin. C'est une souffrance dans la nudité totale, sans motif aucun, un pur souffrir. Ses dernières paroles aux religieuses qui l'assistaient furent : « L'Amour s'est laissé rencontrer ! C'est la cause de ma langueur. Dites-le à toutes : j'ai trouvé l'Amour ».

Bibliographie : Felice da Mareto, *Le Cappuccine nel mondo. Cenni storici e bibliografia* (Parme, 1970, p. 340-421 : bibliogr. complète jusqu'en 1969) ; – CF, *Bibliographia Franciscana*, t. 13/5, n. 4469-82 (années 1964-1973) ; t. 14/3, n. 5305-19 (an. 1974-80) ; t. 15/2, n. 4908-98 (an. 1981-85) ; etc. – dans l'éd. du *Diario di S.V.G.*, t. 7, 1991, p. 495-614 : bibliogr. générale 1727-1769 et celle des années 1969-1990.

Biographies plus importantes : par G. Longino (Sienne, 1728) ; – Fr. Strozzi (Rome, 1763) ; – G.G. Romano (Rome, 1776) ; – F.M. Salvatori (Rome, 1803 ; trad. allem., polon., franç., espagn., portug., grecque) ; – M. de Villermont (Paris, 1910) ; – T.V. Gerster (en allemand, Bolzano, 1926) ; – Désiré des Planches (Paris, 1927) ; – R. Cioni (Città di Castello, 1951) ; – Francesco M. da S. Marino (Mercatello, 1973) ; – C. Miglioranza (Buenos Aires, 1981) ; – Fernando da Riese (Padoue, 1985).

Études : collectives. – *S. Veronica Giuliani vitae spiritualis magistra et exemplar, tertio ab eius nativitate exeunte saeculo (1660-1960)*, Rome, 1961 (tiré-à-part de CF, t. 31, 1961, p. 251-608). – *S. V. G. dottore della Chiesa ?*, Atti del convegno di studi (29 apr.-1 maggio 1978), Città di Castello, 1979. – *La Madonna in S. V. G.*, Atti del convegno di Loreto (marzo 1982), Ancône, 1982. – *Testimonianza e messaggio di S. V. G.*, Atti del conv. intern. di studi (Roma, ott. 1982), 2 vol., Rome, 1983. – *Esperta di Dio*, Pérouse, 1983. – *Riconciliazione e penitenza nell'esperienza di S. V. G.* (convegno di studi, ottobre 1985), Città di Castello, 1986.

Études particulières (pour les art., voir la bibliogr. de Piccinelli, cité *infra*). – Clara Gatti, *Gli scritti di S. V. Il dramma di un'anima religiosa*, Turin, 1922. – Antonino da Castellamare, *S. V. e l'Eucaristia*, Todi, 1927. – S.M. Ragazzini, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla SS.Trinità*, Rome, 1960. – Metodio da Nembro, *Misticismo e missione di S. V. G.*, Milan, 1962. – F. Mazzeo, *La passione di Cristo negli scritti di S. V. G.* (thèse de l'Antonianum), Rome, 1977. – T. Rossi, *L'amore passa per la croce*, Città di Castello, 1979. – A. Minciotti, *Amore e luce. S. V. G. cappuccina*, Città di Castello, 1979.

C.A. Landini, *Fenomenologia dell'estasi. Il caso di una santa italiana*, Milan, 1983. – C. Luchetti, *Itinerario mistico di S. V. G.*, Sienne, 1983. – D. Luchetti, *Ascesa spirituale e misticismo di S. V. G. Dagli inizi all'unione trasformante*, Città di Castello, 1983. – M.V. Triviño, *Castillo interior «franciscano» de S. V. G.*, *ibid.*, 1985. – R.M. Pericas, *María en la experiencia mística de S. V. G.*, Barcelone, 1985.

A. Blasucci, *Mistica e scienze umane. Casi contesti*, Florence, 1985. – D. Caccia, *Il senso del dolore nell'esperienza esistenziale di V.G.* (thèse, Univ. du Sacré-Cœur), Milan, 1986. – R. Piccinelli, *La teologia della Croce nell'esperienza mistica di S. V. G.*, Assise, 1989 (bibliogr.). – L. Iriarte, *S. Véronique Giuliani : Le vertige de l'amour divin*, trad. par J.-J. Bouflet, Paris, 1989.

DS, t. 1, col. 1151, 1709 ; – t. 2, col. 1233, 2051 ; – t. 3, col. 604 ; – t. 4, col. 1618 ; – t. 5, col. 1372,1418 ; – t. 6, col. 352-53 ; – t. 7, col. 2262 ; – t. 12, col. 333 ; – t. 13, col. 379, 393 ; – t. 15, col. 1181-82.

Lázaro IRIARTE.

VERRON (NICOLAS-MARIE ; BIENHEUREUX), jésuite, 1740-1792. Voir *Nicolas-Marie Verron*, t. 11, col. 305.

VERSCHUIR (JEAN), calviniste, † 1737. Voir art. *Pays-Bas*, t. 12, col. 773-74.

VERT (CLAUDE DE), bénédictin, 1645-1708. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. VIE. – Claude de Vert est né à Paris le 4 octobre 1645. Nous ne savons rien de sa famille sinon qu'il avait un oncle évêque de Gap. Il fut confié très jeune aux Chanoines réguliers de Sainte-Geneviève à Nanterre où il finit ses humanités. Il entra, le 21 juin 1661, à l'âge de seize ans, au prieuré bénédictin de Lihons près d'Amiens (Somme) que dirigeait son oncle. Ce monastère appartenait à l'ordre de Cluny. Vert y fit profession le 16 octobre 1662.

Il fut aussitôt envoyé à Avignon pour y poursuivre ses études de philosophie et de théologie au collège des Jésuites de cette ville. A la fin de ce temps, il fit un long voyage en Italie et fut frappé par les splendeurs de la liturgie romaine. Ses capacités intellectuelles et spirituelles firent qu'il fut appelé à Cluny. Il s'empressa de se consacrer à la réforme et obtint le rétablissement des chapitres généraux de l'Ordre. Au premier, en 1676, il prononça la harangue initiale. Ce chapitre décida la réforme du bréviaire. Et les capitulants le nommèrent avec Dom Paul Rabusson † 1717, à la tête de cette entreprise. Il s'entoura des meilleurs connaisseurs qu'il avait rencontrés dans ses voyages et sut s'assurer des concours précieux, tels les hymnographes Santeul ou Letourneux pour écrire les nouveaux hymnes nécessaires. Il mena cette réforme, unanimement louée par la suite, en deux ans. Il avait été nommé également trésorier de l'ordre. En 1678, pour son travail de réforme du bréviaire, il reçut la charge de visiteur.

En 1694 il devenait vicaire général du cardinal de Bouillon, abbé général de Cluny. Celui-ci n'étant pas moine, ce fut Claude de Vert qui détint effectivement l'abbatiat général de cet ordre qui comptait encore plusieurs dizaines de maisons. Ayant renoncé à cette charge, il devint prieur de Saint-Pierre d'Abbeville, où il meurt brutalement le 1er mai 1708.

2° ŒUVRES. – Les écrits de Claude de Vert appartiennent à deux catégories différentes : un ouvrage fondamental et des écrits de circonstances ou de controverses.

1) L'œuvre la plus importante, qui continue à être très utile à l'historien de la liturgie, est l'*Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église, pour l'instruction des nouveaux convertis* (4 vol. in-8°, Paris, Delaulne, 1706-1713. Planches et illustrations hors texte ; 3e éd., 1713-1720). Cette édition comprend la *Lettre de Dom Claude de Vert à M. Jurieu, sur les cérémonies de la messe avec une Explication de ces mêmes cérémonies et un Exercice de piété qui y a rapport* (Bruxelles, 1693) et quelques autres opuscules.

D'une érudition égale à celle des grands mauristes et d'un apparat critique particulièrement soigné, cet ouvrage démontre que l'évolution était continue et qu'il n'existe pas de liturgie en dehors de l'histoire. Il est la source directe de tous les grands traités postérieurs sur la messe comme celui de l'oratorien Pierre Lebrun † 1729. Il démontre que l'étude de l'histoire est indispensable à celle de la liturgie.

Vert montra ainsi le chemin d'un retour aux sources, qu'il avait déjà mis en œuvre dans le *Breviarium monasticum ad usum sacri ordinis Cluniacensis* (Paris, 1686). Celui-ci servit de modèle à toutes les réformes postérieures du Bréviaire en France. Pour son *Explication* Vert s'était entouré des meilleurs collaborateurs du moment, en particulier le bienheureux Joseph-Marie Tomasi. Il s'insère dans le courant de redécouverte des Pères de l'Église. Les principes mis en œuvre par le vicaire général de Cluny s'épanouirent après Vatican II. L'influence de cet ouvrage sur l'histoire de la spiritualité fut double. En effet, la liturgie, comme tout acte humain, s'inscrivait dans le temps et l'Écriture Sainte reprenait ses droits face aux créations ecclésiastiques. L'ouvrage fut contesté par J.J. Languet de Gergy (cf. DS, t. 9, col. 230).

2) Claude de Vert, dans le cadre de la réforme de son ordre, édita *La Règle de saint Benoît... Traduction nouvelle* (Paris, 1689 ; 1824). Cette traduction a été faite en collaboration avec l'abbé A.-J. de Rancé.

3) Vert fut mêlé également au conflit sur la question des études monastiques entre Jean Mabillon et Rancé ; il écrivit à cette occasion une *Explication du Chap. XLVIII de la Règle de saint Benoît, pour servir d'éclaircissement à la question des études monastiques*, par Frère Colomban (pseudonyme de Claude de Vert), sInd, 79 p. in-12° (B.N. de Paris, H 13616). L'auteur était connu pour son caractère irénique, mais il savait aussi s'exprimer par écrit avec vigueur. Il concède à Rancé que saint Benoît voulait que les moines travaillent de leurs mains et qu'il avait prévu peu d'heures pour la lecture, mais il reconnaît à Mabillon que la suite des temps et les nécessités de l'Église avaient poussé les moines à mettre leur intelli-

gence au service de la foi. Ceci était un bien tel qu'on ne pouvait l'abandonner.

4) Il publia également, à l'occasion du différend sur le jeûne eucharistique entre J. Mabillon et Claude Lancelot, une *Dissertation sur les mots de messe et de communion avec quelques digressions sur les agapes, les eulogies, le pain béni, l'ablution... et sur diverses autres pratiques de l'Église et de la Règle de saint Benoît* (Paris, Delaulne, 1694, 518 p. in-12°). Il se prononce ici contre J. Mabillon qui avait restreint la signification des mots messe et communion aux seuls usages modernes de célébration de l'Eucharistie et de participation au Pain eucharistique. Il démontre que messe signifie renvoi ou envoi et peut donc être attribué à tout office dit en commun et que le mot communion a d'abord un sens ecclésial.

Ces deux traités ont eu leur importance dans l'histoire de la spiritualité. En effet, ils redonnaient leur sens plein à des notions qui finissaient par ne plus s'appliquer exclusivement qu'à la liturgie. Ainsi Vert montre (p. 53) que la communion eucharistique au sens strict ne peut porter du fruit que si tous les participants sont déjà en communion les uns avec les autres. Au passage il égratigne vigoureusement Mabillon et ses interprétations trop restrictives de la Règle de saint Benoît ; ainsi quand, au service de la Réforme de Saint-Maur, il ne peut comprendre que les siècles de vie commune ont marqué de leur empreinte de sagesse les coutumes de Cluny.

Mémoires de Trévoux, 1708, p. 1321-37 ; 1715, p. 2257-2309 (analyse de l'*Explication* de Vert et de l'ouvrage critique de Languet de Gergy). – J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. 11, Paris, 1730, p. 316-22. – M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae O.S. Benedicti*, t. 3, 1754, p. 439-41. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, nouv. éd., t. 10, Paris, 1759, p. 355-57. – J. François, *Bibl. générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. 3, Bouillon, 1778, p. 190-91.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. 4, col. 973-74. – R. Aigrain, *Liturgia, encyclopédie des connaissances liturgiques*, Paris, 1947, p. 1086. – DTC, Tables, col. 4360. – M. Fréchard, *L'année liturgique dans la liturgie de Paris sous Louis XIV*, dans *La Maison-Dieu*, n. 148, 1981, p. 123-35. – DS, t. 9, col. 230 ; t. 12, col. 1943.

Jean-Marie Le Maire.

VERTUS. – S'il est un mot assez dévalué dans les temps modernes, c'est bien celui de vertu, utilisé dans le langage courant en des sens souvent très éloignés de celui de la tradition théologique. Paul Valéry n'écrivait-il pas (*Rapport sur les prix de vertu*, à l'Académie française en 1934) : « Ce mot *Vertu* est mort, ou du moins, il se meurt. Vertu ne se dit plus qu'à peine... Quant à moi, je ne l'ai entendu que remarquablement rare et toujours ironiquement dit, dans les propos du monde » (*Variété* IV, dans *Œuvres*, coll. La Pléiade, t. 1, p. 440 svv). Les auteurs aiment citer les propos du même Valéry : le mot de vertu « ne se rencontre plus guère que dans le catéchisme, et dans les facéties ; à l'Académie et dans les opérettes ».

Cette décadence est toutefois contrebalancée par une littérature, certes épisodique, mais qui reste le témoin d'une longue tradition, depuis l'essai de Max Scheler *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1914 ; rééd. Zurich, 1950), jusqu'au *Traité des vertus* de Vl. Jankélévitch (Paris, 1968, 1972) ou à l'essai plus récent de D. Mieth sur « les nouvelles vertus » (*Die neuen Tugenden...*), sans parler des discussions très nombreuses suscitées par ce thème dans la littérature anglo-saxonne actuelle, pratiquement inconnues en France (cf. 3e partie de l'art.). – 1. *Aperçu historique.* – 2. *Exposé doctrinal.* – 3. *Renouveau actuel.*

1. **Aperçu historique.** – 1° Antiquité païenne. – Le concept de vertu remonte à la philosophie grecque ; mentionné déjà par certains présocratiques, c'est la tradition socratique qui le mit au cœur de la morale. Platon en fit la première systématisation, sous la forme des quatre vertus fondamentales nécessaires à l'État (*République* IV, 427e), appelées plus tard cardinales (Ambroise, *In Lucam* V, 62), car elles correspondent à la constitution naturelle de l'homme dont elles expriment l'harmonie et la santé morale.

Aristote continua cette tradition en la complétant considérablement ; d'abord les vertus ne sont pas pour lui innées, mais acquises. Tout en distinguant bien entre vertus intellectuelles et vertus morales, il a inséré les vertus dans le cadre de sa théorie de l'*habitus* (*hexis*), qui ne correspond pas au terme actuel d'habitude à tonalité passive, mais relève de l'activité responsable et libre du sujet moral. La vertu prend naissance par des actes émanant de la liberté humaine dont ils expriment la maîtrise et la stabilité dans ses choix. La vertu désigne alors l'excellence (c'est le sens fondamental du terme *aretè*), la perfection de l'être humain auteur de ses actes ; elle est « la disposition permanente de choisir en se tenant dans le juste milieu déterminé par la raison » (*Éthique à Nicomaque* II, 6, 1106b 36-1107a 1).

Il appartint au stoïcisme antique (cf. Diogène Laerce, *Vitae* VII, 92) de vulgariser largement la pensée platonicienne sur les quatre vertus cardinales (prudence, force, tempérance, justice), montrant qu'elles étaient la meilleure manière de vivre « selon la nature », conception qui devint vite un des éléments moraux du patrimoine culturel de l'Occident. On peut noter ça et là quelque autre vertu ajoutée à la liste, telle celle de *benevolentia*, qui prendra au 13e siècle une place éminente, comme forme de l'amour de charité. Enfin, signe de l'importance donnée à la vertu par l'antiquité païenne est le fait que la vertu entra dans le panthéon des divinités (sur ce thème, cf. l'art. documenté de W. Eisenhut : *Virtus*, dans *Pauly-Wissowa, Supplement*, t. 14, 1974, col. 896-910).

2° Antiquité chrétienne. – L'enseignement païen sur les vertus posa un problème complexe aux premiers penseurs chrétiens, soucieux à la fois de se démarquer du paganisme et d'affirmer la spécificité chrétienne, tout en voulant sauvegarder ce qu'il y avait de bon dans l'héritage païen. Le problème était d'autant plus complexe que le christianisme ne trouvait pas dans la révélation biblique une théorie systématique de la vertu. Il s'agissait là d'un problème important de l'inculturation chrétienne : comment passer d'une forme de pensée née dans le monde sémitique à celle différente du monde gréco-romain.

De fait, en ce qui concerne l'Ancien Testament, en dehors du livre tardif de la Sagesse, qui énumère les quatre vertus cardinales (8,7), on trouve, sinon le terme lui-même de vertu, tout au moins de nombreux comportements éthiques impliquant une relation avec Dieu, et que l'on peut ranger sous l'une ou l'autre des vertus (voir la liste de ces passages donnée par A. Michel, art. *Vertu*, DTC, t. 15, col. 2740-42). Il n'en reste pas moins qu'il est difficile de faire la transposition de l'hébreu au grec, tellement sont différents les deux

points de vue, comme nous en avons donné un exemple à propos de la notion de justice où il n'y a pas de correspondant grec qui rende exactement la richesse du terme hébreu (voir art. *Justice*, DS, t. 8, col. 1622-40).

Le Nouveau Testament par contre présente déjà une première ébauche de l'intégration des vertus dans l'idéal chrétien. Le seul cas où est utilisé le terme de vertu se trouve dans la lettre de Paul aux Philippiens (4,8) où la vertu est reliée à « tout ce qu'il y a de vrai, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable... ». Vertu est donc prise au sens d'excellence, de comportement idéal. Mais en même temps, Paul souligne fortement que la suite du Christ comporte des vertus spécifiquement chrétiennes, essentiellement gratuites et dons de Dieu : la foi, l'espérance, la charité (mention la plus ancienne en 1 *Thess.* 1,3). « Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité en toutes choses, mais la plus grande d'entre elles c'est la charité » (1 *Cor.* 22,13). La 2e lettre de Pierre (1,4-7) relie aussi la foi à la notion générale de vertu, celle-ci étant comme le maillon d'une chaîne qui aboutit à l'amour de charité, en passant par la connaissance, la tempérance, la constance, la piété et l'amour fraternel.

Si les premiers penseurs chrétiens ne parlent pas de vertu, trop liée à leurs yeux au paganisme et à ses pratiques, à partir d'Origène on constate un souci d'intégration de l'enseignement païen sur les vertus dans une réflexion éthique spécifiquement chrétienne. Le grand représentant de ce paganisme « christianisable » est incontestablement Cicéron, dont le *De officiis* servit de modèle à l'écrit de même nom d'Ambroise, qui inaugura un changement très net dans l'attitude chrétienne envers le monde païen, principalement à propos de la doctrine sur les vertus. Cette christianisation des vertus fut tout de même l'œuvre d'Augustin, qui souligna fortement la priorité des vertus chrétiennes gratuites (foi, espérance, charité) sur les vertus simplement morales, « arts de bien vivre » (*De civitate Dei* XXII, 24). Mais surtout, dans le but de lutter contre tout pélagianisme, Augustin a souligné que la vertu vient de Dieu seul (par ex. *De civ. Dei* XIX, 25) ; pour lui, pratiquement vertu et charité sont synonymes. Quoi qu'il en soit, désormais le quadrige platonicien est intégré dans le septénaire chrétien des trois vertus théologales et des quatre morales ; restait à préciser le rapport entre ces deux types de vertus, pour sauvegarder la part de l'humain dans une existence qui n'avait cependant qu'une finalité surnaturelle ; c'est ce que fera la synthèse médiévale, facilitée par la réflexion théologique d'un Grégoire le Grand.

3° Moyen âge et temps modernes. – Cette synthèse fut surtout l'œuvre de Thomas d'Aquin, condensée dans la 1a2ae de sa *Somme théologique*. Pour donner un caractère plus scientifique à cet ensemble doctrinal, il fit appel à l'interprétation des vertus par Aristote en une préoccupation anthropologique où prédominait le respect de la liberté individuelle. En effet, à l'opposé de Platon, et par souci de sauvegarder l'unité de l'être humain, Aristote avait rattaché les vertus morales à la volonté qui décide des choix engageant toute la personne (*Éthique à Nicomaque* II, 1, 1103b). Mais surtout, conscient du risque représenté par l'infinité du désir humain et des possibilités de choix, il développa dans ce but toute sa théorie de l'*habitus*, entendu comme facteur de stabilité dans la recherche de la perfection. A partir de ce contexte, Thomas élabora une synthèse respectant les deux composantes de l'agir moral, la naturelle (vertus morales) et la surnaturelle (vertus théologales et vertus infuses). Comme c'est cette synthèse qui a fait école dans la théologie catholique classique, on la résumera plus loin dans la 2e partie de cet article.

Si les grands commentateurs de saint Thomas, durant les temps modernes, sont restés fidèles à sa doctrine sur les vertus, l'évolution de la théologie, depuis le 16e siècle, a eu de fortes répercussions sur cet enseignement, en raison d'un déplacement de perspective décelable chez les théologiens, aussi bien protestants que catholiques. D'un côté, la Réforme, en prônant le retour à la « sola scriptura » introduisait une défiance vis-à-vis d'une synthèse qui devait beaucoup à la pensée philosophique païenne (toutefois, dans l'ensemble, l'enseignement théologique protestant resta fidèle au cadre conceptuel des vertus). D'un autre côté, chez les catholiques, on peut noter une évolution allant dans le même sens. Après le concile de Trente, la formation des prêtres s'orienta essentiellement vers la pratique du sacrement de Pénitence, face au relâchement des mœurs. L'essentiel était alors de résoudre les cas de conscience, d'où l'importance de cette discipline, la casuistique, qui envahit peu à peu toute la théologie morale (voir pour plus de détails notre art. *Morale et casuistique*, RSR, t. 68, 1980, p. 167-204). La conséquence en fut désastreuse pour l'enseignement des vertus ; en effet, du moment que le péché et les moyens de l'éviter sont devenus le principal souci de cette morale, celle-ci a trouvé son centre d'organisation autour de ce que lèse le péché, c'est-à-dire le commandement, et d'une façon plus générale le devoir. Cette nouvelle manière de concevoir la morale, de façon très pragmatique, a amené l'abandon de son organisation traditionnelle en termes de vertus à développer, pour lui substituer l'étude, plus négative, de ce qu'il ne faut pas faire, ou ce qu'il faut éviter pour ne pas tomber dans le péché mortel, en visant à bien délimiter la frontière (mouvante) entre le permis et le défendu.

Cette évolution a été favorisée par deux faits significatifs. Déjà la scolastique tardive s'était complue à multiplier les arguties et les subtilités dans l'analyse de toutes les vertus secondaires, parties intégrales, subjectives ou potentielles des vertus cardinales, ce qui ne contribuait guère à rendre attractive une doctrine des vertus ainsi morcelée et émiettée. Mais surtout, cette priorité donnée au commandement sur la vertu a été considérablement facilitée par l'extension de la morale kantienne du devoir.

Dernière phase de cette dérive épistémologique : la sécularisation de la société moderne, surtout depuis le 18e siècle, a constitué le nouveau contexte qui peu à peu a facilité l'insignifiance moderne du mot de vertu. Premier moment de cette dérive, l'emploi et l'engouement des promoteurs de la Révolution française pour l'idée de vertu, quitte même à mettre la terreur à son service, comme le pensa l'incorruptible Robespierre ; la vertu devenait symbole de patriotisme farouche et d'un monde nouveau, rejetant les inégalités de l'Ancien Régime (la vertu personnifiée par la liberté, l'égalité et la fraternité) ; les successeurs continuèrent dans cette annexion de la vertu, qui devint valeur d'authenticité : la « vertu républicaine ».

Dans le même temps et dans un contexte bien différent, celui de la naissance de l'économie libérale et bourgeoise, la dérive sémantique s'orienta en deux sens ; dans les milieux bourgeois bien-pensants et volontiers voltairiens, la vertu fut limitée à la sphère sexuelle ; ne disait-on pas d'une courtisane qu'elle était une femme de « petite vertu » ; et même dans les milieux cléricaux, où le péché par excellence était celui de luxure, la vertu s'identifiait vite avec la chasteté.

Mais c'est surtout dans le langage bourgeois, dominé par les valeurs économiques et marchandes de production et de travail, que le terme de vertu recouvrit un champ nouveau, bien éloigné des préoccupations de jadis. Devinrent vertus essentielles de ce monde bourgeois le zèle au travail, le sens de l'économie et de l'épargne, l'obéissance, la propreté, le respect des convenances... On a ainsi pu parler d'une véritable inflation verbale du mot de vertu. Bien des moralistes ont alors tenté de rattacher l'une ou l'autre de ces nouvelles valeurs, en les épurant, à une vertu traditionnelle. Ainsi, parmi les théologiens attentifs à la pensée sociale des papes modernes, on discuta (peu après la Seconde Guerre mondiale) de l'intégration du concept de « justice sociale » dans le contexte de la théorie classique des vertus ; saint Thomas avait bien distingué une justice générale, dite légale, une justice commutative et une justice distributive.

Si certains voulaient faire coïncider la justice sociale avec la justice légale de saint Thomas, d'autres y virent un danger d'étatiser cette justice sociale finalisée par le bien commun ; la solution qui sembla se dégager fut d'éviter toute identification entre justice sociale et justice commutative, mais plutôt de rapprocher la première de la justice distributive (voir état de la question dans notre *Morale sociale pour notre temps*, Paris, 1970, p. 94-96). Face à toutes ces incertitudes et à l'insignifiance du terme de vertu signalée plus haut et illustrée par les propos de Valéry déjà cités, une réaction était inévitable ; car les graves problèmes posés par l'évolution du monde actuel ne peuvent plus être abordés dans le cadre d'une pure morale du devoir, mais d'une morale plus structurée positivement (la 3e partie de cet art. traitera de ces réactions).

2. **Exposé doctrinal.** – Cet exposé sera en fait celui de la doctrine de Thomas d'Aquin sur les vertus, qui est devenue classique en théologie catholique. Il doit d'abord être situé dans le contexte général de l'anthropologie et de la morale de son auteur. La tradition patristique avait déjà opéré une synthèse entre les données philosophiques païennes et les exigences de la Révélation, même si, par son importance, l'influence d'Augustin a tendu à déprécier l'effort humain dans la marche vers Dieu. Thomas a tenu à situer le problème dans le cadre plus général du rapport entre la nature et la grâce, celle-ci n'abolissant pas les exigences de la première, mais la guérissant des infirmités introduites par le péché et l'élevant vers la seule et unique finalité désormais offerte à l'homme, partager la vie divine. Aussi l'étude de ces exigences naturelles doit-elle tenir sa place en morale ; en effet, ce n'est pas parce que la participation de l'homme n'est pas existentiellement séparable de la grâce dans la progression morale, qu'il n'est pas utile de considérer cette participation dans sa structure native, même si elle n'a de sens qu'intégrée dans l'ordre de la grâce. C'est pour cela que Thomas a largement utilisé la pensée d'Aristote, et ici sa doctrine sur l'*habitus*. On peut la centrer autour des points suivants.

1° Une vision anthropologique de base : l'être humain est un être en devenir, appelé à se développer et à croître par ses actes libres et responsables dans la voie d'une plus grande maîtrise de soi ; la foi chrétienne, en mettant cette finalité dans l'union à Dieu dans son Royaume, accentue considérablement cette dialectique de croissance. Or, la condition de base d'une telle croissance est, comme pour tout vivant, qu'elle reste homogène, tendue vers son terme dans une grande stabilité d'orientation et d'épanouissement.

Par ailleurs, si la nature spirituelle de l'homme l'ouvre sur d'infinies possibilités de choix et de réalisations libres, elle comporte un risque majeur : par son intelligence ouverte sur l'universalité de l'être, l'homme est sollicité par de nombreux choix et désirs qui peuvent le détourner de sa marche ; ce risque est inhérent à l'usage de la liberté. Si l'être humain est en quelque sorte toujours *inachevé*, c'est parce que le *besoin de progresser*, de se développer (et cela dans tous les domaines, économique, scientifique, culturel, moral, etc.) relève de sa nature spirituelle, sa nature d'esprit incarné. On peut dire que l'homme se trouve constamment face à un horizon de possibilités, qui tend à s'élargir sans cesse avec la marche en avant du progrès. Saint Thomas disait, ce qui revient un peu au même, qu'en un certain sens l'homme peut devenir toutes choses (*De veritate* 1, 1). Et à mesure que l'homme découvre ses potentialités, son propre pouvoir (et pour l'homme moderne cela est devenu une banalité), grand est le risque de s'illusionner ou de céder à ce que saint Paul appelait les « convoitises » qui font obstacle à la naissance de l'homme nouveau.

Il y a donc au sein de l'être humain une tension permanente, sorte de « combat spirituel », tension entre ses potentialités de choix concrets et la nécessité éthique de rester fidèle à un engagement vital, à une option fondamentale, à la permanente conversion du cœur ; et la lumière de la foi ne fait que rendre plus évidente cette tension, qui peut être une source de destabilisation plus ou moins radicale. Aussi la vie morale a-t-elle besoin d'être structurée, renforcée dans sa progression, et cela au sein même de ses actes libres. C'est à ce besoin vital que correspond la notion aristotélicienne d'*habitus*. Loin de voir en lui une sorte d'habitude, synonyme de passivité devant la répétition routinière des mêmes actes, il doit être perçu comme le fruit d'une décision volontaire et ferme ; il s'enracine dans la connaissance lucide d'un but à atteindre et dans la volonté d'y parvenir, indice d'une force intérieure polarisée sur le but. Sorte de seconde nature, il apporte une *stabilité dans l'agir* et en même temps une maîtrise du comportement qui est mieux adapté à son but, car il se développe avec plus d'aisance, de joie et de sûreté ; Aristote disait que l'*habitus* signifie possession de soi. Il est donc finalement une qualité, un enrichissement, une perfection de l'être tout entier. S'il y a des *habitus* qui affectent l'être humain dans sa globalité (*habitus entitatifs*) comme la santé par exemple, acquise par une bonne hygiène de vie et l'exercice corporel, ou bien la grâce dans l'ordre surnaturel, l'expression d'*habitus* désigne ordinairement ceux qui affectent une des puissances d'agir de l'être humain ; ce sont les *habitus opératifs*, dont font partie les vertus.

2° Les vertus morales. – A s'en tenir à l'analyse purement rationnelle et morale, il faut préciser que les

puissances d'agir susceptibles d'*habitus* sont directement les puissances spirituelles (intelligence et volonté) ; mais en raison de l'unité de l'être humain, tout *habitus* pénètre profondément le domaine sensible et affectif, pour le régler et le spiritualiser. Et si on appelle « vice » un *habitus* mauvais, librement engendré par un refus du bien, la vertu morale est l'*habitus* bon, c'est-à-dire qui perfectionne l'homme. Un aspect essentiel distingue la vertu des *habitus* purement intellectuels : le bien que vise la vertu morale est un bien qui, d'une façon ou d'une autre, engage la destinée de l'homme, et qui revêt de ce fait un caractère global. *La vertu morale perfectionne l'homme radicalement,* dans son essentiel ; elle signifie une qualité et densité humaine globale, même si par ailleurs la personne en question manque de tel ou tel *habitus* qui n'est pas une vertu. Ainsi, un grand intellectuel ou un artiste célèbre maître de son art peuvent manquer radicalement de l'essentiel, de la qualité qui fait l'homme bon « simpliciter » et qui est la vertu. Au contraire, un homme sans culture peut posséder une grande qualité humaine s'il est vertueux moralement.

D'ailleurs, c'est ce caractère de globalité des vertus morales qui explique leur étroite connexion, puisque, par elles, l'homme se perfectionne dans son fond ; bref, les vertus morales principales ne peuvent guère exister l'une sans l'autre : si on distingue plusieurs vertus, il y a l'homme vertueux tout court.

Les divisions des vertus morales. – Pour donner un caractère scientifique à la doctrine sur les vertus transmise par la tradition antique, il faut justifier leur classification.

1) D'abord l'unité de l'être humain et de sa destinée exige d'instaurer l'unification de son agir. Aussi priorité doit-elle être donnée à une *vertu régulatrice générale,* qui a son siège dans l'intelligence pratique (c'est-à-dire portant sur ce qui est à faire) et qui est la vertu cardinale de « prudence ». Platon avait préféré la remplacer par la vertu de « sagesse » (un peu synonyme de contemplation) ; c'est Aristote qui, avec son sens pratique, choisit la prudence comme davantage orientée vers l'action ; cette dissension entre les deux philosophes eut des répercussions auxquelles saint Thomas mit fin par son option réaliste en faveur d'Aristote (cf. H. Borok, « *Prudentia* » *oder* « *Sapientia* »...). Rappelons que le terme de prudence n'implique pas du tout (ce que le terme français laisse suggérer) une quelconque pusillanimité ou réserve craintive, alors qu'elle est avant tout l'appréciation rationnelle de l'agir, même dans des situations héroïques.

2) En plus de la prudence, comment distinguer les autres vertus morales cardinales ? On le fait selon les deux axes possibles de l'agir humain que doivent régler les vertus. D'un côté, il y a les actes qui portent sur les relations extérieures avec autrui, et qui sont réglées par la vertu de *justice* (avec de nombreuses sous-vertus selon les cas) et dont l'objet est le droit comme prestation à rendre. D'un autre côté il y a les actes portant sur la vie personnelle, actes par lesquels l'homme se gouverne et *règle son affectivité,* c'est-à-dire ses passions. Et c'est alors le double rapport possible qui peut lier une passion avec la régulation rationnelle. Les unes, éveillant des désirs (appétit concupiscible), plus ou moins intenses (tel le sexuel), ont besoin d'être modérées, soit comme attraits, soit comme répulsions ; c'est alors le rôle de la vertu de *tempérance* (qui groupe autour d'elle de nombreuses autres vertus selon le degré de puissance et la nature des passions, étant bien entendu qu'il ne s'agit pas de les annihiler, mais de les régler pour le bien de l'homme).

Par contre, d'autres passions risquent d'inhiber l'énergie vitale, face aux obstacles et aux dangers de l'existence ; face à son affectivité ainsi débilitée, l'homme décidé doit faire preuve d'une sorte de « rage de vaincre », qu'est la vertu de *force* (mettant en branle l'appétit irrascible), synonyme de maîtrise de soi, de lucidité, pouvant se manifester en d'autres sous-vertus, la grandeur d'âme, la patience, la constance, la persévérance, etc.

3° Les vertus théologales. – Leur importance découle du fait fondamental de la grande annonce évangélique : l'homme est appelé par Dieu à devenir son fils adoptif, à participer à la vie divine, avec tout ce que cela comporte de bonheur plénier (en termes techniques, la Béatitude parfaite) par l'entrée dans le Royaume de Dieu, commençant dès ici-bas par la conversion du cœur, vie nouvelle en Jésus Christ, mort et ressuscité. Cette destinée divine dépasse infiniment les possibilités de l'homme, ce qui nécessite de la part de Dieu appelant l'homme à cette filiation adoptive un don de sa vie propre : c'est la grâce qui, pénétrant l'être humain, permet à ses efforts, sans elle inefficaces, de produire son salut, du fait qu'ils sont soutenus et élevés par elle ; de ce fait, l'homme face à Dieu n'est plus vu comme sa simple créature, mais comme un fils adoptif au devant duquel vient son Père.

La grâce sanctifiante, étant une radicale nouveauté permanente, se traduit en l'homme par l'apparition de vertus adaptées à son nouveau statut, des vertus qui sont un pur don de Dieu et lui permettent d'agir en fils de Dieu. Ces vertus, jadis dites « gratuites », du fait qu'elles ont Dieu pour origine et pour terme, sont dites théologales. Vu le caractère plénier et total de la vie nouvelle en Jésus Christ, ces vertus revêtent une globalité au moins aussi grande que celle des vertus morales ; ce sont *la foi, l'espérance et la charité* (ou amour désintéressé – Agapè). Les mêmes motifs, qui légitimaient de voir dans les vertus morales des *habitus,* valent ici autant si ce n'est davantage ; car la vie nouvelle en Jésus Christ, vie appelée à toujours croître et grandir, est inconcevable sans une grande stabilité et exige donc d'être structurée par des vertus proportionnées à sa richesse.

4° Articulation entre vertus morales et vertus théologales. – Dans la dialectique de l'Incarnation, où l'humain est assumé par le divin, les vertus théologales prennent une importance majeure, principalement la charité qui réalise l'union avec Dieu par l'amour. Expressions de la vie nouvelle dans le Royaume de Dieu, les vertus théologales sont appelées à investir toute la vie humaine, à lui conférer un visage nouveau. Face à ces vertus théologales, dons de Dieu-Père, les vertus morales sont en quelque sorte le matériau que les théologales doivent informer et transfigurer. Si l'amour de charité (*benevolentiae*) est le commandement suprême de la loi du Christ, et du moment qu'un amour n'a de sens que s'il a une œuvre à réaliser, ici la volonté de Dieu, cette œuvre n'est autre que l'épanouissement des vertus morales,

volonté de Dieu exprimée historiquement dans le Décalogue (dans le cadre de la culture sémitique d'alors) ; celui-ci n'est pas aboli par l'Évangile, mais son premier commandement, l'amour de Dieu (contenant l'amour du prochain), n'est plus un commandement parmi les autres ; il est celui qui doit animer tous les autres et leur donner sens.

Dans la pensée médiévale une doctrine s'est lentement élaborée pour aboutir à la synthèse thomiste (bien résumée par O. Lottin, *Morale fondamentale*, p. 386-402). De nos jours, le livre remarquable de G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain, 1952, a suscité bien des discussions, surtout à propos du rappel de la formule de Thomas : « la charité théologale est la forme des vertus » (*Som. théol.* 2ª 2ae, q. 23, a. 8). En effet, cette formule peut laisser entendre que, dans l'ordre de la grâce, les vertus naturelles (morales) perdraient leur forme propre, donc leur efficacité. Mais Thomas entend ici le mot « forme » en ce sens que la charité confère aux autres vertus cette perfection commune d'être principes d'actes méritoires (cf. *De caritate*, art. 3) ; vis-à-vis d'elles *la charité est essentiellement cause efficiente et cause finale*, les orientant vers la seule fin dernière et leur donnant le dynamisme et l'efficacité voulus. Les vertus morales prennent ainsi leur place propre dans l'organisme moral ; elles sont de l'ordre des moyens finalisés et dynamisés par la grâce, don de l'amour divin. Loin d'être dévalorisées par leur intégration chrétienne, ces vertus humaines voient au contraire leur signification et exigences rehaussées et raffermies ; d'un coté, l'amour de Dieu les pénètre et, de l'autre, la réponse de l'homme est rendue plus vertueuse, du fait qu'il répond à Dieu par son amour.

Dans un tel contexte, la vertu de *foi* prend aussi un caractère global ; elle est comme la *cause formelle de l'agir moral*, lui donnant sa spécificité. Ici nous pouvons faire une remarque importante : du fait qu'il n'y a qu'une seule destinée ultime possible, d'ordre surnaturel, cette destinée n'est pas le monopole des chrétiens. Même s'il n'a pas explicitement la foi chrétienne, tout homme agissant « de bonne foi », persuadé qu'il est dans le vrai, et disposé à adhérer à la vérité qui lui apparaîtrait (= conscience erronée de bonne foi) est effectivement dans la vérité de Dieu ; c'est cette vérité, bien mise au point par saint Thomas (1ª 2ae, q. 19, a. 5, ad 1), que Vatican II a rappelée dans sa *Déclaration sur la liberté religieuse* : « C'est par sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les injonctions de la volonté divine ; c'est elle qu'il est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu » (n. 3).

Quant à la vertu d'*espérance*, son rôle est de manifester cet impact de la foi sur une vie animée par l'amour de charité, dans le stade de construction du Royaume de Dieu, au milieu des efforts de tous les hommes de bonne volonté pour édifier un monde plus fraternel et plus juste, préparation au plan temporel du renouvellement de la Création, signe eschatologique de la fin des temps.

Cette articulation entre les vertus morales humaines et les théologales conditionne *leur mesure*. Pour les premières, qui sont de l'ordre des moyens à adapter à la fin (recherchée directement par les théologales), cette mesure ou adaptation est affaire de raison ; car le propre de la raison est d'établir le rapport entre moyen et fin (en fait, lire l'universel dans le particulier). Or, adapter c'est trouver une mesure juste, un réglage évitant les excès en moins ou en trop ; c'est ce que signifie le « juste milieu », mesure des vertus morales (*mediocritas*, qu'il ne faut surtout pas traduire par « médiocrité »), qui peut souvent exiger une grande force d'âme. Par contre, pour les vertus théologales, du fait qu'elles ont Dieu pour finalité et objet direct, aucune limite n'est posée à leur déploiement ; l'amour en particulier est toujours susceptible de croître, et l'objet aimé, Dieu, peut et doit toujours l'être davantage. Une formule de saint Thomas, rappelée par un théologien réformé et disciple du Docteur Angélique, précise que les vertus naturelles (morales), expression du droit naturel, sont comme la voie de la charité (U. Kühn, *Via caritatis...*) ; pour étendre son influx, la charité utilise le canal des vertus morales afin d'irriguer le terrain humain ; et une vraie charité est toujours à la recherche de nouveaux champs d'expansion mis à jour par l'évolution économique ou culturelle, pour accomplir l'œuvre du Christ, faire de tous les hommes une famille réconciliée de fils de Dieu.

Autres conséquences de la primauté des vertus théologales, surtout de la charité : d'abord le relief donné à des vertus jusque là jugées inférieures ou même mésestimées dans un contexte purement naturel, telles l'humilité ou l'obéissance, liées facilement à l'idée de subordination sociale, voire d'inégalité, alors que dans l'esprit chrétien, elles ne sont telles que par rapport à Dieu, souverain maître ; l'Évangile a donc un impact pour redonner à ces vertus leur place comme expressions de la vérité de l'homme face à Dieu. On pourrait en dire autant de la chasteté en général ou du renoncement chrétien ; la lumière de la foi fait sortir de l'ombre ces attitudes et révèle leur caractère vertueux dans la perspective de la perfection chrétienne.

De même saint Thomas a développé une théorie des *vertus morales infuses* ; vu que Dieu est à la source du perfectionnement moral de l'homme par sa grâce, il est normal de parler d'une élévation surnaturelle des vertus morales purement naturelles. Celles-ci, pénétrées par la grâce, ne restent plus simplement naturelles ; la foi surnaturelle pénètre d'une certaine façon ces moyens qui, dans leur naturalité, sont inefficaces pour le salut (*Som. théol.* 1ª 2ae, q. 109, a. 4 : « l'homme, dans l'ordre de nature déchue, ne peut pas, sans la grâce, observer la loi morale naturelle »). En l'absence d'une position officielle de l'Église sur le sujet, les théologiens discutent sur l'intérêt qu'il y a à conserver cette idée de vertus infuses (cf. O. Lottin, *Morale fondamentale*, p. 408-14).

3. **Renouveau actuel de la doctrine.** – Peu d'échos ont été donnés en France aux nombreux débats qui, depuis deux décennies, divisent philosophes et théologiens, protestants comme catholiques, clercs ou laïcs, dans les pays de langue anglo-saxonne et germanique, sur la nécessité d'un renouveau de la doctrine des vertus. Précédé par quelques essais particuliers, c'est le livre du philosophe américain A. MacIntyre, *After Virtues. A Study in Moral Theory*, Notre-Dame, 1981 (voir sa recension, unique en France, dans la *Revue thomiste*, t. 86, 1986, p. 137-42), qui a ouvert vivement le débat par un constat radical : face à la décadence moderne de la doctrine thomiste des vertus (véritable naufrage, selon MacIntyre), on ne peut pas recourir à l'éthique du devoir moral, dite moderne, d'origine kantienne ; en effet celle-ci a perdu tout sens et contenu à notre époque sécularisée qui a évacué la croyance en un Dieu législateur suprême, en lequel la tradition plaçait la légitimité d'obéir à un devoir. On ne voit donc plus de sens à parler d'impératif catégorique ou de devoir moral absolu. Par un retour à la

pensée d'Aristote, il faut remplacer cette éthique du devoir par l'éthique de la vertu, liant le comportement moral de l'homme à son perfectionnement. Cette réaction rappelle la remarque célèbre d'É. Gilson à propos de la morale thomiste : « Morale sans obligation, si du moins on considère l'obligation comme s'imposant du dehors à l'acte humain pour lui conférer son caractère de moralité ; car la seule obligation que la morale thomiste reconnaisse à l'homme est celle d'être parfaitement homme, étant assuré qu'il sera par là ce que Dieu veut qu'il soit » (*S. Thomas d'Aquin,* Paris, 1923, p. 12). Une philosophe comme Iris Murdoch, dans son livre sur la souveraineté du Bien, veut restaurer la philosophie morale sur les ruines de la morale moderne qui réduit le sujet moral à une pure volonté.

En Allemagne, si le jésuite P. Schmitz intervient par un article remarqué sur la vertu comme voie pour déterminer le bien moral (1980, suivi en cela par J. Endres), son collègue B. Schüller se montre critique en évoquant les difficultés à réhabiliter les vertus (1983). De nombreux autres auteurs proposent soit de repenser une nouvelle théorie des vertus, soit, dans une perspective conciliatrice, d'intégrer une telle théorie dans l'éthique du devoir. La littérature sur ce sujet est très abondante ; le livre de R. Kruschwitz et R.C. Roberts (1987) donne 26 pages d'une bibliographie sélective. Les titres les plus significatifs sont signalés ici dans la bibliographie finale.

Le mérite de ces discussions est assurément de reposer le problème des vertus ; il s'agit moins de rechercher le fondement du jugement moral (B. Schüller) que de déterminer le contenu des décisions éthiques ; saint Thomas, en son temps, l'avait fait à partir de la psychologie médiévale, en calquant la liste des vertus et leurs différenciations sur celles des passions ; il appartient aux moralistes modernes de faire de même ; en effet, la doctrine aristotélicienne de l'*habitus* se prête à un tel renouvellement, pour tenir compte des acquis de la psychologie moderne et surtout des *nouveaux problèmes* qui se posent à la conscience morale, en évitant de tomber dans le réductionisme d'une certaine morale des vertus bourgeoises dénoncé plus haut. Quelques orientations peuvent être suggérés.

D'abord dans le domaine religieux, à notre époque où l'aspect communautaire de la vie ecclésiale est exprimé par la liturgie, il y aurait lieu de redonner sa vraie place à la vertu de *religion* (cf. DS, t. 13, col. 308-21 ; voir aussi *Religion et foi,* col. 321-35), trop facilement située comme une forme de la vertu de justice. Ensuite, l'évolution moderne vers la socialisation des rapports humains (cf. Jean XXIII, *Mater et magistra,* 15 mai 1961) exige de repenser théologiquement la notion de justice sociale sur laquelle ont tant insisté les papes modernes (cf. notre *Pour une théologie de l'âge industriel,* t. 1, *Église et croissance du monde,* Paris, 1970, p. 282-393). Enfin, puisque l'un des aspects de la doctrine de l'*habitus* est la tension entre la croissante potentialité humaine et l'exigence de rigueur et stabilité morales, l'extraordinaire développement du progrès scientifique et technique actuel, conférant à l'homme des pouvoirs prométhéens, les vertus de *tempérance* et de *force* prennent une tout autre dimension : il convient de leur donner un contenu adapté à notre temps, en un élargissement considérable de leur champ. C'est ce que suggère J. Endres dans son article qui énumère : la tolérance, la recherche de la paix, l'amour des plus faibles, l'usage rationnel des matières premières (trop souvent accaparées et gaspillées par une minorité), la protection de l'environnement, une plus grande vérité dans les moyens de communication, etc. Finalement, la meilleure manière de réconcilier vertus et devoirs serait de faire leur lien autour de la notion de droits de l'homme, dont nous avons rappelé les origines théologiques (*Aux origines théologiques des droits de l'homme,* dans *Le Supplément,* n. 160, 1987 : *Las Casas et Vitoria,* p. 111-22).

En conclusion, ces discussions sur les vertus font apparaître que la vertu est un concept très approprié au renouveau de la théologie morale actuelle. D'un côté, il sauvegarde l'originalité et l'autonomie de l'effort humain dans sa temporalité. Mais de l'autre, par l'importance et le primat donné aux vertus théologales infuses, il intériorise les décisions de faire le bien, prescrites par la loi morale, et de ce fait revalorise une certaine ascèse. Ainsi la reprise de la doctrine des vertus peut permettre à la théologie morale de reprendre le lien, jusqu'ici assez relâché, avec la théologie spirituelle et mystique qui donne son sens profond à une éthique chrétienne. Les vertus infuses, en pénétrant tout l'effort de l'homme, mettent bien en valeur l'essentiel du message évangélique : promouvoir la divinisation du chrétien à travers les options de sa vie quotidienne.

Sources. – Études générales. – *Index de virtutibus* (Pères latins), PL 220, 260-674 ; *Index de virtutibus ethnicorum... quas Patres laudibus extollerunt,* PL 220, 783-88. – J. Busée (Busaeus), *Viridarium christianarum virtutum,* Mayence, 1670 (florilège scripturaire et patristique).

A. Michel, art. *Vertu,* DTC, t. 15/2, 1948, col. 2739-99 (exposé historique et théologique). – *Les vertus chrétiennes selon S. Jean Eudes et ses disciples* (Cahiers Eudistes 5), Paris, 1960 (les trois premières contributions de B. Blondel, L. Barbé, L. Cognet traitent respectivement de l'Écriture, des Pères jusqu'au 17e s., du 17e s. ; la dernière de H. Holstein de « l'actualité d'une mystique des vertus »). – J. Pieper, *Viergespann. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass,* Munich, 1964 ; trad. angl., New York, 1965 ; art. *Vertu,* dans *Encyclopédie de la foi* (trad. du *Handbuch theologischer Grundbegriffe*), t. 4, Paris, 1967, p. 401-07. – DES, t. 2, p. 2000-07 (A. De Sutter). – *Dizionario teologico interdisciplinare di teologia,* t. 3, p. 548-63 (T. Goffi). – Vl. Jankélévitch, *Traité des vertus,* Paris, 1949 ; 2e éd. refondue et augm. en 3 vol., 1969-1972 (perspective phénoménologique).

Exposés historiques. – H.J. Krämer, *Aretè bei Plato und Aristoteles...,* Heidelberg, 1960. – O.D. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle,* Londres-New York, 1986. – H. van Lieshout, *La théorie plotinienne des vertus,* Fribourg/S., 1925. – O. Zöckler, *Die Tugenden des Christentums,* Gütersloh, 1904. – H. Borok, *« Prudentia » oder « Sapientia ». Ein Beitrag zur Rezeption der ersten platonischen Kardinaltugend in die christliche Ethik,* dans *Theologie und Glaube,* t. 75, 1985, p. 435-46 (de Platon aux Pères). – C. Rosso, *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi : La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues,* Turin, 1964.

Sur saint Thomas : O. Lottin, *Morale fondamentale,* Paris-Rome, 1954, p. 341-470 ; *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles,* Gembloux, 1942-1960 (recueil d'études sur le développement des questions aux M. A. ; 5 tomes en 7 vol. ; tables en fin des t. 3 et 5). – U. Kühn, *Via caritatis,* cité *supra.* – G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. T. d'A.,* Rome, 1963 ; *Felicità. Vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale,* Rome, 1989 (bon résumé des questions actuelles, p. 8-84).

Renouveau actuel. – Bonne vue d'ensemble dans le vol. collectif, dir. B. Kruschwitz et R.C. Roberts, *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character,* Belmont, Calif.,

1987 (contributions très inégales). – O.F. Bollnow, *Wesen und Wandeln der Tugenden* (Ullstein Buch 209), Francfort/Main, 1958. – D. von Hildebrand, *Heiligkeit und Tüchtigkeit. Tugend heute*, Ratisbonne, 1969. – Iris Murdoch, *The Sovereignity of Good*, New York, 1970. – O. Betz, *Tugenden für heute...*, Munich, 1973. – S. Hauerwas, *Vision and Virtues. Essays on Christian Ethical Reflexion*, Notre-Dame, Ind., 1974. – H. Klomps, *Tugenden der modernen Menschen*, Ratisbonne, 1976. – J.-M. Aubert, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t. 1, Mulhouse, 1976, ch. IX (vertus de l'homme moderne). – K. Rahner et B. Welte, *Mut zur Tugend. Von die Fähigkeit, menschlicher zu leben*, Fribourg-en-Br., 1979. – P. Schmitz, *Tugend – der alter und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhalten*, dans *Theologie und Philosophie* = ThPh, t. 54, 1979, p. 161-82.

A. MacIntyre, *After Virtues. A Study on Moral Theory*, Notre-Dame, Ind., 1981 : c'est l'ouvrage qui a le plus animé les débats, cf. *supra* ; 2e éd. augm. en 1984 où l'auteur a tenté de répondre aux critiques. – J. Endres, *Tugend im Widerspruch*, dans *Theologie der Gegenwart*, t. 26, 1983, p. 116-26. – B. Schüller, *Zu der Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren*, Th.Ph., t. 58, 1983, p. 535-55 (étude très critique sur les nouvelles tendances). – D. Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf* (Schriften der kath. Akad. in Bayern 104), Düsseldorf, 1984. – H. Gleixner, *Tugend wieder gefragt. Das neuerwachte Interesse an die Tugend aus theologischen Sicht*, ZKT, t. 108, 1986, p. 255-65.

Concilium, n. 211, 1987 : *Le déplacement des valeurs et des vertus* ; voir surtout les art. de J. Coleman (conflit entre l'antique doctrine et la pensée moderne ; justice sociale) ; Anne Patrick (dynamique sociale de la vertu) ; O.H. Pesch (lien entre la théologie et les vertus ; doctrine de l'*habitus*) ; J.-Cl. Wolf (bibliogr., p. 159-62 ; uniquement des études en allemand et anglais). – P. Daubercies, *Les avatars de la vertu*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 44, 1987, p. 89-107 (résumé d'une thèse dactyl. Fac. de théologie de Lille). – N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley-Londres, 1984. – *Virtues and Medecine*, dir. E.E. Shelp, Dordrecht-Boston, 1985. – *Virtues. Public and Private*, dir. R.J. Neuhaus, Grand Rapids, Mich., 1986. – A. Dumas, *Les Vertus... encore*, Paris, 1991 (essai pour rajeunir ce thème un peu délaissé par la théologie protestante).

DS, art. *Charité, Espérance, Foi ; Chasteté, Force, Humilité, Justice, Magnanimité, Prudence, Religion, Tempérance ; Accroissement des vertus, Habitude et Habitus, Héroïcité des Vertus.*

Jean-Marie Aubert.

VERTUS ET VICES (Traités sur les). – La vie morale et spirituelle implique nécessairement un combat contre les vices et un effort pour acquérir les vertus. Par suite, les traités *De virtutibus et vitiis* ou, et même plus souvent, *De vitiis et Virtutibus* constituent un *genre littéraire* chez les auteurs spirituels. Ce genre n'est pas entièrement nouveau : déjà dans l'antiquité classique les notions abstraites d'ordre moral étaient souvent personnifiées selon le procédé rhétorique appelé *prosopopée*. Un des exemples les plus anciens est l'anecdote typique « Hercule au carrefour » rapportée par Xénophon (*Memorabilia* II, 1,22-23) d'après le pythagoricien Prodicos : le jeune héros voit apparaître deux femmes qui lui proposent un choix entre deux voies ; l'une s'appelle précisément *Aretè* (Vertu) et l'autre *Kakia* (Malice, Vice). Ambroise s'en inspire en montrant que s'opposent en notre âme Volupté et Vertu (*De Cain et Abel* I, 4,13-5,21). Augustin, dans le débat intérieur qui précède immédiatement sa conversion, fait parler d'abord ses « vieilles amies » (les convoitises charnelles), puis écoute le discours de Continence (*Confessions* VIII, 11,25-27 ; cf. *Sermo* 86,6 : *Avaritia* dit « conserve », et *Luxuria* – ici : le luxe – « dépense »). Déjà Tertullien (*De spectaculis* 29,5) et Cyprien (*De mortalitate* 4) avaient mis en conflit divers vices et vertus ; pour plus de détails, voir l'introd. de M. Lavarenne à la *Psychomachia* de Prudence.

Dans le cadre de cet article, nous ne songeons pas à dresser un inventaire complet de ce genre de traités. Nous renvoyons pour le moyen âge à celui qui a été dressé par M.W. Bloomfield, B.-G. Guyot, etc., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices... (1100-1500 A.D.)*, Cambridge Mass., 1979, n. 0001-6553 (Bloomfield), et au fascicule annoncé dans la coll. Typologie des sources du moyen âge occidental (éd. Brepols, Turnhout) : R. Newhauser, *The Treatises on Vices and Virtues*. Notre inventaire inclut par contre les Pères et les auteurs des 6e-11e siècles ; il comprend aussi des écrits qui, sans porter le titre spécifique, contiennent une importante section sur les vertus et les vices ; mais nous ne faisons que mentionner certains traités d'ordre théologique qui traitent le sujet d'un point de vue plus théorique que pratique. L'enquête s'arrête au début du 17e siècle, et on verra pourquoi. Nous renvoyons souvent aux articles antérieurs du DS en indiquant le tome et les colonnes.

L'analyse des textes a montré l'utilité de distinguer trois catégories de traités qui délimitent ainsi les sections de l'article : 1. *Les « Conflictus vitiorum et virtutum »* ; – 2. *Les « De virtutibus et vitiis »* ; – 3. *Les Florilèges* sur ce même sujet.

1. **Les « Conflictus vitiorum et virtutum »**. – La *Psychomachia* (Bataille dans l'âme) du poète espagnol Prudence est, vers 400, le premier traité de cette catégorie (résumé en DS, t. 12, col. 2487 ; éd. et trad. franç. M. Lavarenne, t. 3, Paris, 1948, p. 47-83 ; 2e éd. augm. 1955 ; autres éd. et trad. signalées en DS, t. 12, col. 2490). Si le poème paraît aujourd'hui un peu lourd et trop brutal dans ses descriptions, il eut un grand succès : on en discerne des réminiscences dans de nombreux auteurs médiévaux (Aldhelm, Théodulf, Walter de Spire, Alain de Lille, etc.) ; cf. Lavarenne, introd. ; le *De anima* attribué à Hugues de Saint-Victor est inauthentique ; l'auteur du l. IV, 13-17, PL 177, 185-90, où se trouvent les principales traces de Prudence, n'a pu être identifié jusqu'ici.

Grégoire le Grand, commentant *Job* 39,25, décrit le combat *contra nos* de l'armée des vices ; leur chef est *superbia*, ses *duces* les sept vices principaux (*Moralia* XXXI, 45,87-91 ; éd. M. Adriaen, CCL 143B, 1985, p. 1610-13) ; mais il n'y a pas conflit avec les vertus, car celles-ci ne sont pas mentionnées. Isidore de Séville † 636, dans la section des *Sententiae* sur les vices et les vertus (II, 32-44 ; PL 83, 634-44), parle d'une *pugna virtutum adversus vitia*, mais de manière très générale ; il utilise surtout des textes divers tirés des *Moralia*.

Le second traité important est le *De conflictu vitiorum et virtutum* d'Ambroise Autpert † 784, abbé de Saint-Vincent du Vulturne (éd. R. Weber, CCM 27B, 1979, p. 909-31), suivi d'une *Oratio contra septem vitia* en deux recensions (*ibid.*, p. 933-59).

L'auteur fait dialoguer vices et vertus contraires selon le schème : « *Superbia* dicit... *Humilitas vera* respondet » ; s'opposent ainsi dans la suite *inanis gloria-Domini timor* ; *simulatio verae religionis-religio vera* ; *inoboedientia-subiectio* ; *invidia-congratulatio fraterni profectus* ; *odium-caritas* ; *detractio-libertas iustae correptionis* ; *ira-patientia* ; *protervia* (mépris)-*mansuetudo* ; *tumor* (vanité)-*humilis satisfactio* ; *tristitia-spirituale gaudium* ; *torpor* (tiédeur)-*virtutis*

exercitium : *dissoluta vagatio-stabilitas firma* ; *desperatio-fidei fiducia* ; *cupiditas-mundi contemptus* ; *obduratio-misericordia* ; *furtum et fraus-innocentia* ; *fallacia atque mendacium-veritas* ; *ventris ingluvies-ciborum parsimonia* ; *inepta laetitia-moderatus maeror* ; *multiloquium-taciturnitas* ; *immunditia-integritas carnis* ; *luxuria-castitas* ; *spiritalis fornicatio-munditia carnis* ; *amor saeculi praesentis-amor patriae caelestis*. L'avantage est toujours aux vertus, qui répondent par des versets de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La liste des vices secondaires est empruntée en grande partie à Grégoire, *Moralia* XXXI, 45,87-91 ; cette liste se retrouve dans plusieurs ouvrages postérieurs, sans qu'il soit possible de préciser s'ils dépendent de Grégoire ou d'Ambroise Autpert. Le *De conflictu* sera en effet souvent retranscrit et publié sous les noms d'Ambroise de Milan, Augustin, Léon le Grand, Isidore de Séville, Grégoire ; on l'attribuera même à Léon IX ; Vincent de Beauvais le reprend partiellement dans son *Speculum historiale* XXII, 50. – Cf. DS, t. 7, col. 2169-72 ; t. 12, col. 855, 860-61.

L'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille † 1203 s'achève par la description d'un combat céleste entre les vices ou forces du mal, rassemblés par *Alecto*, contre les vertus ou forces du bien, pour empêcher la formation de l'Homme nouveau que projette Nature (VIII, 147-IX, 409 ; éd. et trad. R. Bossuat, Paris, 1955, p. 177-97). Mais le point de vue est ici philosophique et théologique ; il ne s'agit pas, sinon indirectement, d'un combat dans l'âme humaine.

Étienne Langton † 1228, disciple d'Alain, a écrit une *Summa de vitiis et virtutibus* et un *Conflictus vitiorum et virtutum*, qui restent inédits (DS, t. 4, col. 1499).

De nombreux poèmes médiévaux en langue latine traitent du conflit entre vices et vertus ; voir la liste donnée par H. Walther, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters V/2), Munich, 1923, p. 110-26 ; on en retiendra la courte pièce *De pugna vitiorum* en 25 strophes de Philippe de Grève (= Philippe le Chancelier, cf. DS 12, col. 1289,1294) ; éd. G.M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi*, t. 21, Leipzig, 1895, p. 118-19, d'après le ms *Egerton 274* (13e s.).

Dès la première moitié du 13e siècle, le même thème est exploité dans des poèmes en ancien français : Raoul de Houdenc, *Songe d'enfer* et *Voie de Paradis* (éd. Ph. Lebesgue, Paris, 1908) ; Huon de Méry, *Li Tornoiement* (tournoi) *Antécrist* (éd. G. Wimmer, Marbourg, 1888 ; voir aussi l'éd. de P. Tarbé, Paris, 1851, qui donne aussi un morceau du *Songe d'enfer*) ; Rutebeuf, *Bataille des vices contre les vertus* (éd. E. Faral et J. Bastin, *Œuvres*, t. 1, Paris, 1959, p. 299-312 ; avec allusions au conflit entre mendiants et séculiers, dont Rutebeuf prend le parti), *Voie de Paradis* (*Ibid.* p. 336-70). De même en vieil allemand : *Der sunden widerstritt* (fin 13e s.) ; *Der geistliche Streit* (début 14e ; cf. DS, t. 14, col. 1292-93 et 1261, bibliogr.).

Le combat des vertus et des vices est souvent représenté dans l'art médiéval ; cf. J. Houlet, *Le combat des vertus et des vices. Les psychomachies dans l'art*, Paris, 1969. – *Lexikon der christlichen Ikonographie*, art. Tugenden und Laster, t. 4, 1972, col. 380-90 (M. Evans ; bibliogr.).

2. **Les traités « De virtutibus et vitiis ».** – Dans les écrits de cette seconde catégorie, les auteurs ne s'attachent pas à mettre en conflit vices et vertus ; ils se contentent d'en étudier une liste ; les oppositions n'apparaissent qu'incidemment. Parmi les vertus, on trouve habituellement les trois vertus théologales et les quatre vertus morales, mais aussi d'autres qui leur sont rattachées ou considérées pour elles-mêmes. Pour les vices, il s'agit d'abord des sept (ou huit) « vices capitaux » (cf. *Péchés capitaux*, DS, t. 12, col. 853-62), des vices qui en dérivent dans la liste de Grégoire le Grand, et d'autres encore.

Dans la tradition gréco-byzantine, on retiendra surtout la *Scala* de Jean Climaque † 650, qui situe les vices au centre de l'ouvrage, entre les vertus monastiques fondamentales (obéissance, pénitence, souvenir de la mort, *penthos*) et celles qui couronnent la « vie pratique » (simplicité, humilité, discernement) ; cf. le tableau donné en DS, t. 8, col. 373. Deux autres écrits ont été conservés dans la *Philocalie* : Jean de Damas, *Sur les vertus et les vices* ; Grégoire Palamas, *A la moniale Xenè sur les passions et les vertus* ; cf. DS, 12, col. 1340,13 et 1342,26,

La collection systématique des *Apophtegmes*, dont le premier témoin est la version latine de Pélage et Jean, est organisée globalement selon les vices et les vertus (DS, t. 1, col. 767) ; il en est de même pour la collection traduite par Paschase de Dume et récemment éditée par J.G. Freire (DS, t. 12, col. 294-95). Cf. *supra*, art. *Verba seniorum*.

1° Époque carolingienne. – Alcuin † 804 adresse à Guy, comte de Bretagne, un opuscule *De virtutibus et vitiis* (PL 101, 613-38). Ce petit manuel de vie chrétienne contient d'abord une série de chapitres sur les vertus : sagesse, foi, charité, espérance (1-4), paix, miséricorde, pardon, patience, humilité, componction (6-11) ; suivent des considérations sur la confession (il ne s'agit pas de confession sacramentelle, mais de reconnaître ses propres péchés), la pénitence, la conversion à ne pas retarder, la crainte de Dieu, le jeûne, les aumônes (12-17), la chasteté (18), la fraude, les jugements téméraires, les faux témoignages (19-21) ; après des ch. sur l'envie, l'orgueil, la colère, la vaine gloire (22-25), le ch. 26 sur la persévérance qui conduit à la vie céleste semblerait une conclusion. Mais viennent ensuite des ch. sur les huit vices capitaux (27-34) dont certains font double emploi avec ce qui précède. L'ouvrage s'achève par un ch. sur les vertus cardinales (35) et une conclusion qui reprend les intentions du prologue (36 ; les citations de « Salomon » = *Siracide* sont un ajout postérieur).

Une éd. critique de ce texte s'imposerait, avec une recherche sur les sources. Malgré H. Rochais (DS, t. 5, col. 441-42), l'opuscule n'est pas un florilège ; comme dans la plupart de ses écrits, Alcuin recueille ici le fruit de ses lectures, même si celles-ci portent déjà sur des compilations antérieures, et il y ajoute ses propres réflexions. Comme l'a montré L. Wallach (*Alcuin on Virtues and Vices*, dans *Harvard Theological Review*, t. 48, 1955, p. 175-95), il utilise, surtout pour les vertus, une collection d'homélies pseudo-augustiniennes qui existait déjà (on verra plus loin que Défensor de Ligugé la connaît vers 700) et dont il y aurait lieu de chercher les origines (il faut renoncer à voir dans ces homélies l'œuvre d'Alcuin, comme l'ont pensé les Mauristes) ; pour les vices, il suit Cassien et Grégoire le Grand.

Le *De vitiis et virtutibus* attribué à Raban Maur † 856 (DS, t. 12, col. 859) doit être restitué à Halitgaire de Cambrai † 830 (DS, t. 13, col. 6) ; il constitue en effet les l. I-II de son *Paenitentiale* (PL 105, 658-78). Halitgaire adopte la liste des huit « vices principaux » de Grégoire (I) et traite ensuite des vertus théologales et cardinales (II). L'ouvrage pourrait être rangé parmi les florilèges (cf. DS, t. 5, col. 442-43), car il est fait en grande partie d'extraits d'Augustin, de Julien Pomère et surtout de Grégoire ; mais le choix des textes et leur agencement donnent à ce petit traité de morale chrétienne une certaine origi-

nalité. Malgré son titre, le *De cavendis vitiis et exercendis virtutibus* d'Hincmar de Reims † vers 878 (PL 125, 837-930), adressé à Charles le Chauve, ne relève pas du genre ; seul le ch. 2 traite des sept vices capitaux, le reste est une instruction sur divers sujets.

Aux 10e-11e siècles, période très pauvre en œuvres littéraires, on ne trouve aucun traité sur notre thème. Le *De conflictu* (PL 143, 559-78) attribué parfois au pape Léon IX (1048-1054) est en fait celui d'Ambroise Autpert.

2° 12e SIÈCLE. – Hugues de Saint-Victor † 1141 traite « De vitiis et virtutibus » dans la 13a pars du *De Sacramentis fidei* (PL 176, 325-50) : vices (ch. 1), vertus (celles des béatitudes) et œuvres bonnes (2), crainte et amour (3) ; les ch. 4-12 offrent un petit traité sur la charité ; mais Hugues traite ailleurs le même sujet (DS, t. 7, col. 931-32). – Sur le *De amore et odio carnis* de Raoul de Fly, cf. DS, t. 13, col. 108.

Le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre † 1187 (PL 205, 23-370) doit servir principalement aux prédicateurs « ad vitiorum redargutionem et ad virtutum et morum commendationem, et operum nostrorum directionem negotiorumque in Ecclesia emergentium decisionem » (1). Les vertus et les vices sont traités, sans ordre rigoureux, dans quelques chapitres : humilité et orgueil (10 ; 13), envie, fille de l'orgueil et mère de la *detractio* (11-12), douceur (15), pauvreté (16-17), cupidité et avarice (19-21) ; plus loin : paresse (81), recherche du superflu en tous domaines (82-86), prodigalité (87-88), foi (92-93), espérance (94), charité (95), miséricorde et clémence (98-103), pureté de cœur (109), paix (110-113), patience (114), vertus cardinales (115-119), obéissance (122), magnanimité (123), simplicité (128), gourmandise et ivresse (135). Sur tous ces points, l'auteur fournit des éléments doctrinaux, des textes bibliques, des citations d'auteurs classiques et des Pères, parfois des *exempla*. Cf. DS, t. 12, col. 1536.

La *Summa de virtutibus et vitiis* d'Alain de Lille † 1203 (éd. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 6, Gembloux, 1960, p. 27-92 ; cf. M.-Th. d'Alverny, *A. de L. Textes inédits*, Paris, 1965, p. 62-64, qui date l'ouvrage de 1170/80) est le premier traité d'ordre théologique ; il n'y est pas question de stimuler la vie chrétienne par des exhortations ou l'autorité de l'Écriture et des Pères, mais bien de « classer » les vertus et les vices, d'en marquer les rapports réciproques, d'en donner une définition ou une description.

Le *Speculum universale* de Raoul Ardent (2e moitié 12e s.) est parfois intitulé *Liber de virtutibus et vitiis* (Paris, B.N. lat. 3242) ; il s'agit de la seconde partie du traité, qui concerne les vertus « pratiques » et les vices opposés ; l'ouvrage est déjà d'ordre théologique par les définitions et explications qu'il comporte, mais il fait aussi appel à un nombre imposant d'autorités ; cf. DS, t. 13, col. 99-101.

La question des vertus et des vices est aussi abordée par les prédicateurs du 12e siècle, à l'occasion des thèmes qu'ils ont à traiter. Voir, à titre d'exemple, les auteurs étudiés par J. Longère, *Œuvres oratoires des Maîtres parisiens au XIIe siècle*, Paris, 1975, ch. 5, t. 1, p. 279-355 ; notes au t. 2, p. 221-61 (Honorius Augustodunensis, Pierre Lombard, Maurice de Sully, Odon de Soissons, Pierre Comestor, Hilduin, Pierre de Poitiers, Prévostin de Crémone, Alain de Lille, Raoul Ardent, Jacques de Vitry) ; l'introd. du ch. note la dépendance par rapport à Cassien et Grégoire le Grand (p. 279-85 ; surtout, p. 284, le tableau et la liste des vices secondaires).

3° 13e SIÈCLE. – Guillaume d'Auvergne, mort évêque de Paris en 1249, a écrit une *Summa de virtutibus et vitiis* (*Opera*, Paris-Orléans, 1674 ; réimpr. Francfort-sur-Main 1963 ; t. 1, p. 102-328). Dans la seconde section, *De moribus* (p. 119-260), l'auteur abandonne la *via probationis* pour la *via narrationis* : il fait parler chaque vertu, depuis la foi jusqu'à la patience, pour nous rendre « lucidiores et jucundiores ». Guillaume traite également des vertus et du combat spirituel dans d'autres écrits ; cf. DS, t. 6, col. 1188-89.

Le traité du 13e siècle qui devint le plus populaire est la *Summa de virtutibus et vitiis* du dominicain Guillaume Peyraut, † vers 1271 ; il fut souvent copié, édité, abrégé ou imité dans la suite (dernière édition, Paris, 1668/69 ; cf. A. Dondaine, AFP, t. 18, 1948, p. 189). Le *De vitiis* fut rédigé d'abord vers 1236, le *De virtutibus* avant 1248 ; mais les mss et les éd. ont le plus souvent inversé l'ordre.

L'ouvrage n'est pas un simple florilège. Les citations y abondent sans doute, mais Guillaume y ajoute les descriptions ou définitions et les relie par des transitions qui permettent d'organiser la matière selon un plan très précis. Le *De vitiis* est divisé en neuf traités : *de vitiis in genere, gula, luxuria, avaritia, acedia, superbia, invidia, ira, peccata linguae* (ce dernier semble une nouveauté). Chaque traité comporte trois parties : le vice lui-même et ses dommages, les vices qui en dérivent (*satellites*), les remèdes. Le *De virtutibus* comprend cinq *parties*, subdivisées en traités et ceux-ci en chapitres : I. *De virtutibus in communi*. II.1) *De virtutibus theologicis* ; 2) *De fide* ; 3) *De spe* ; 4) *De caritate* (18 ch.). III.1) *De virtutibus cardinalibus* ; 2) *De prudentia* ; 3) *De fortitudine* ; 4) *De justicia* (long exposé en 16 « parties »). IV. *De donis*. V. *De beatitudinibus* (cf. DS, t. 6, col. 1231-32 ; Th. Kaeppeli, *Scripta Ord. Praed. medii aevi*, t. 2, Rome, 1975, p. 133-42).

De Peyraut dépend *La Somme le Roy* de Laurent d'Orléans (1280), appelée parfois *Traité des vices et des vertus* ; sur cet intéressant ouvrage en ancien français, cf. DS, t. 9, col. 404-06 ; les sections 3-4, sur notre thème, ont leur pendant dans *Le miroir du monde*, qui est de la même époque.

Thomas d'Aquin traite « in communi » des vertus et des vices dans la *Ia 2ae* de la *Somme théologique* ; il y revient plus longuement « in speciali » dans l'ensemble de la *2a 2ae*. Il utilise aussi Peyraut (cf. DS, t. 15, col. 736).

Jacques de Bénévent op † après 1271, dans son *Viridarium consolationis* (éd. dans *Bibliotheca casinensis*, t. 4, 1880, p. 263-315), parle successivement des péchés et des vices (I-II), des vertus théologales et cardinales (III), de 27 autres vertus chrétiennes (IV), puis de sujets divers comme la sagesse, l'amitié, etc. (V), enfin des divers états de vie (religieux, prélats, clercs, doctes, prédicateurs...) et conclut par les fins dernières (VI) ; DS, t. 8, col. 30-31.

Le tableau (*arbores*) généalogique des vices et des vertus reproduit à la suite (p. 316-17) est tiré d'un autre ms du Mont Cassin ; l'attribution de ces *arbores* à Bonaventure est peu assurée (cf. B. Distelbrink, *Bonaventurae Scripta*, Rome, 1975, p. 95-96).

Jean de Galles (Wallensis) ofm † après 1283 a écrit un *Collectiloquium* (ou *Moniloquium*) *de vitiis, virtutibus, paenis et praemiis* resté inédit ; les l. I-II traitent des « vices capitaux » et des vertus opposées ; ils sont conservés, entre autres, dans le ms lat. 3243 de la B.N. de Paris (complété pour les autres « livres » par le ms 3241 ; les deux sont de la fin du 13e ou du début 14e s.) ; voir l'analyse dans *Catalogue des mss latins*, t. 4, 1958, p. 427-29. – DS, t. 8, col. 533.

Le *Liber de virtutibus et vitiis* de Servasanctus de Faenza ofm † vers 1300 (DS, t. 14, col. 671-72) est, comme l'ouvrage de Peyraut, destiné aux prédicateurs, mais la matière en est moins large et la façon de traiter le sujet tout autre (d'abord les « auctoritates », Écriture, Pères, auteurs spirituels et profanes ; ensuite la « ratio » philosophique ; enfin les « exempla »). L'auteur oppose successivement en 17 *distinctiones* : foi-erreur ; espérance-désespoir ; charité-amour de soi, haine et envie ; prudence-sottise ; virginité, chasteté-luxure ; humilité-orgueil ; pauvreté-avarice ; clémence et paix-guerre et fureur ; joie spirituelle-acédie et paresse ; suivent trois chapitres sur patience et persévérance, justice, obéissance et miséricorde, péchés de langue. Cf. L. Oliger, *Servasanto da Faenza e il suo « Liber de virt. et vit. »*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. 1, Rome, 1924, p. 148-49, qui donne le prologue et l'épilogue ainsi que la liste des *distinctiones*.

4° 14e ET 15e SIÈCLES. – Sur la *Diaeta salutis* de Guillaume de Lanicia ofm † avant 1310 (éd. A.C. Peltier, *Opera... Bonaventurae*, t. 8, Paris, 1866, p. 247-358), voir DS, t. 6, col. 1218-19. L'auteur traite des sept péchés capitaux dans les ch. 3-9 du Titulus I : superbia, invidia, ira, avaritia, acedia, gula, luxuria ; il les définit, les compare à des animaux, des maladies, etc., en décrit les dommages et les dérivés, en s'appuyant sur l'Écriture et plus rarement sur des auteurs comme Jérôme, Grégoire le Grand, Bernard. Le Tit. IV a pour objet les conseils évangéliques. Le Tit. V traite des vertus théologales et cardinales selon la méthode appliquée aux vices. Après les Tit. VI sur les dons du Saint Esprit, les Tit. VII-VIII parlent des béatitudes et des fruits de l'Esprit, ce qui entraîne de nouveaux exposés sur les vertus correspondantes. Les Tit. IX-X traitent du jugement dernier, des peines de l'enfer et des joies du Paradis. La matière du traité recoupe ainsi celle dont avaient parlé Guillaume Peyraut, Jacques de Bénévent et Servasanctus.

Le *Circa quadraginta duas mansiones...* inédit doit être attribué au franciscain Jean Michel (Michaelis) † vers 1320/25 plutôt qu'à l'ermite augustin Michel de Massa (DS, t. 10, col. 1183) ; sur la méthode de cet auteur, voir DS, t. 10, col. 1198-99 ; il met en opposition orgueil et humilité, envie et charité, colère et patience, gourmandise et tempérance, avarice et libéralité, luxure et chasteté, acédie et force.

Mentionnons encore : Henri de Friemar l'ancien † 1340, ermite augustin, *De occultatione vitiorum sub specie virtutum* (inédit, DS, t. 7, col. 192-93) ; en dépend la seconde partie du *Tractatus de vitiis capitalibus* de son confrère Hermann de Schildesche (DS, t. 7, col. 303). De la même époque date la *Medela animae languentis* du dominicain Gérard de Sterngassen (DS, t. 6, col. 281-82).

Au 15e siècle, il faut retenir d'abord le *De vitiis et virtutibus* de Nicolas de Dinkesbühl † 1433 : il s'agit de douze sermons datés de 1421/22, largement diffusés et traduits en allemand, qui forment le 6e des *Tractatus octo* publiés par J. Wimpfeling, Strasbourg, 1516 (f. 110-46) ; cf. DS, t. 11, col. 274-76 ; *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 6, 1987, col. 1048-49. L'auteur étudie ou oppose successivement : orgueil, vaine gloire et humilité, envie et correction fraternelle, colère, avarice, chasteté et luxure, tempérance et gourmandise ; il avait déjà parlé de l'acédie dans le *De dilectione Dei et proximi* en l'opposant à la joie spirituelle causée par la charité. Nicolas revient sur les vices dans le 7e traité, *De septem vitiis capitalibus*, qui est plutôt un manuel de confession (éd. Wimpfeling, f. 146-151). Voir A. Madre, *N. v. D. Leben und Schriften*, BGPTMA 40/4, 1965, p. 164-65, 192-202 (qui donne une longue liste de mss).

Le traité le plus savant de l'époque est la *Summa de virtutibus et vitiis* de Denys le chartreux, rédigée vers 1453 (*Opera*, t. 39, Tournai, 1910, p. 13-242). Le l. I, après une série d'articles sur le péché en général, la distinction entre péché mortel et péché véniel, étudie les péchés capitaux (nature, causes, espèces et dérivés, remèdes) dans l'ordre suivant : orgueil (art. 24-30), avarice (31-38), luxure (40-47), gourmandise (48-53), colère (54-59), acédie (60-66), envie (67-73), vaine gloire (74-79), péchés de langue (84-88), jugements téméraires. Le l. II, après la grâce et la vertu en général (1-6), envisage la foi (7), l'espérance (8), la charité (9-15), la crainte de Dieu (16-17), la patience (23-27), la douceur (28), la chasteté (29), la sobriété (30-31), la miséricorde (32), la justice (33), la prudence et la discrétion (34), la libéralité (35), l'obéissance aux préceptes du Décalogue (36-40), la correction fraternelle (41) ; suivent une série d'articles sur la prière, les tentations, la pénitence, les devoirs du confesseur (42-51).

Cet ouvrage érudit mais prolixe, très rigoureux dans ses jugements, emprunte à des sources d'ordre très divers : sommes théologiques (dont celle de saint Thomas), traités de droit canonique, Écriture, Pères et auteurs spirituels, etc. Il fut édité à Cologne en 1533 par les soins de Thierry Loher (DS, t. 9, col. 962 ; éd. reprise par celle de Tournai).

Au début du 17e siècle, l'ouvrage de l'évêque anglican Joseph Hall, *Characters of Vertues and Vices* (Londres, 1608 ; repris dans la suite avec d'autres œuvres), eut un indéniable succès ; il fut traduit en français et en allemand (DS, t. 7, col. 57). Mais le thème des vices et des vertus entre dès lors dans les ouvrages sur l'ensemble de la vie spirituelle, qui se multiplient dès cette époque (DS, art. *Mystique*, t. 10, col. 1919-39). Ainsi le *De exterminatione mali et promotione boni* du jésuite Jacques Alvarez de Paz † 1620 fait du traité *De extinctione vitiorum* la Pars secunda du l. I, tandis que le *De adeptione virtutum* constitue la Pars secunda et la Pars tertia du l. II. (*Opera*, t. 2, Lyon, 1623, col. 105-208, 597-750) ; les deux traités furent cependant édités à part à Anvers en 1624 ; en outre le l. IV revient sur les vertus religieuses de pauvreté, chasteté, obéissance. Sur les traductions, cf. Sommervogel, t. 1, col. 256.

3. **Florilèges : recueils de sentences ou d'exempla.** – Le premier recueil du genre est le *Liber scintillarum* du moine Défensor de Ligugé (PL 88, 597-718 ; éd. crit. H.-M. Rochais, CCL 117, 1955, et, avec trad. franç., SC 77 et 86, 1961-62).

L'ouvrage fut écrit à la requête d'Ursinus, abbé de Ligugé vers 700. Après un prologue, il comporte 81 chapitres constitués exclusivement de citations tirées de l'Écriture et des Pères, des *Recognitiones* pseudo-clémentines à Isidore de Séville ; les citations des Pères ont été répertoriées dans les notes des deux éd.

de Rochais : elles attestent la connaissance d'une collection d'homélies pseudo-augustiniennes (en part. *Serm.* 254, 291, 297, 302, 304) utilisées plus tard par Alcuin et aussi, à notre avis, par Raban Maur malgré les avis contraires de Migne ; on y décèle aussi des emprunts aux *Vitae Patrum*. Bon nombre de chapitres traitent des vertus et des vices : charité, patience, humilité, pardon, componction, abstinence, crainte, virginité, justice, envie, orgueil, sagesse, colère, vaine gloire, fornication, avarice, ébriété, foi, espérance, miséricorde, tristesse, curiosité, simplicité (cf. table, SC 77, p. 52-55).

Les citations sont choisies avec soin, brèves, bien frappées, donc faciles à retenir. Le compilateur lui-même a été conscient de leur valeur : « sentences brillantes », « perles et gemmes », « gouttes jaillisant en source », « étincelles de feu » ; il laisse ainsi percer les fruits qu'il a retirés de sa *lectio divina*, et le lecteur accueille aisément « avec cœur et gratitude ces *melliflua* verba » (cf. prologue). Ce « libellus » est, à sa manière, un petit chef d'œuvre.

Sur « le florilège anonyme pour Alagus », le *Diadema monachorum* et la *Via regia* de Smaragde de Saint-Michel † après 825, qui ne traitent qu'incidemment des vertus et des vices, voir H. Rochais, art. *Florilèges*, DS, t. 5, col. 443-44.

La *Pharetra* (« carquois ») pseudo-bonaventurienne (éd. A.C. Peltier, *Opera... Bonaventurae*, t. 7, Paris, 1866, p. 5-231) est aussi intitulée parfois *Liber scintillarum* ou *Scintillarium* ; son auteur n'est pas Guibert de Tournai ofm † 1284, mais probablement un autre franciscain, écrivant avant 1261 (cf. R. Distelbrink, *Bonaventurae Scripta*, p. 167-68). C'est un recueil de citations patristiques, dont le l. II traite *De vitiis principalibus et multiplicitate virtutum* ; il cite principalement Ambroise, les *Moralia* de Grégoire et diverses œuvres d'Augustin (auquel est attribué le *De conflictu* d'Ambroise Autpert, longuement cité au ch. 15). La liste des « vices principaux » est celle de Grégoire (ch. 6-13) ; puis l'auteur traite des vertus théologales et cardinales, auxquelles il ajoute la clémence, la modestie et l'obéissance. D'autres vices apparaissent dans le l. III (*De periculosis*) : péchés de langue (ch. 3, par exemple sottises, bagatelles, jactance, excuses, flatterie, mensonge, jurements et blasphème), curiosité (7), négligence (8), obstination (13), désespoir (14), etc. De nouvelles vertus viennent encore dans le l. IV (*De gratiosis*) : humilité, simplicité, pudeur, amitié, concorde (12-16), bonté (23), ferveur (25).

Quoique l'ouvrage soit destiné aux prédicateurs, les citations qu'il fournit sont riches de sève spirituelle, ce qui explique sa large diffusion (120 mss).

Le dominicain Nicolas de Hanappes † 1291 (DS, t. 11, col. 283-84) a laissé un *Liber de exemplis sacrae scripturae*, édité parfois sous les titres *Summa de vitiis et virtutibus* (Cologne, 1544 ; Paris, 1548) ou *Biblia pauperum* (éd. Peltier, *Op. Bonav.*, t. 8, Paris, 1868, p. 483-641). C'est une sorte de « fichier » de récits scripturaires, avec parfois les citations afférentes, sur des thèmes moraux, encore à l'usage des prédicateurs ; les ch. 34-99 concernent les vertus et les vices, sans ordre bien précis. Les *exempla* bibliques servent surtout à intéresser les auditeurs, tout en stimulant à les imiter ; mais la sève spirituelle paraît moins riche que celle de la *Pharetra*.

Sur le *Lumen anime* type B (premier témoin : ms 130 de Vorau, écrit en 1332), qui contient en appendice un traité des vices et des vertus, voir DS, t. 9, col. 1140-42, où est résumé l'art. de Mary et Richard Rouse dans AFP, t. 41, 1971, p. 5-113 (des mêmes auteurs, art. *Lumen anime*, dans *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 5, 1985, col. 1050-54). Le *Manipulus exemplorum, virtutum vitiorumque* du bénédictin Jean Bernier (de Fayt) † 1395, abbé de Saint-Bavon de Gand, fut édité simultanément à Douai et Mayence en 1614 (DS, t. 5, col. 447 ; t. 8, col. 289).

On peut encore signaler, au début du 17e siècle, le *Panarion* et le *Viridarium* de Jean Busaeus (Buys), Mayence, 1609 et 1610 ; ces deux florilèges se complètent, le premier fournissant une « pharmacie » contre les vices, le second un « herbier » en faveur des vertus ; cf. art. *Florilèges*, DS, t. 5, col. 448. Quant à la *Sylva locorum* de Louis de Grenade (DS, t. 5, col. 447) et à l'*Epitome Sanctorum Patrum* de Jean López op (Rome, 1596 ; DS, t. 9, col. 999), on peut déjà les ranger dans le genre « Bibliothèque des prédicateurs ».

Conclusion. – Les traités sur les vertus et les vices méritent l'intérêt sous plusieurs aspects. Ils sont d'abord les témoins des mœurs et des coutumes de l'époque à laquelle ils ont été rédigés. Ils sont ensuite les témoins de la culture à cette époque ; on perçoit à travers eux quels auteurs étaient lus, à qui était attribué tel ou tel ouvrage (nous avons noté l'importance de Défensor pour la tradition des sermons pseudo-augustiniens). Enfin, ces traités véhiculent un enseignement moral et spirituel dont la valeur n'est nullement négligeable.

De nombreuses questions resteraient à étudier : l'évolution de la liste des « péchés capitaux » (cf. DS, t. 12, col. 850-62), en particulier la date à laquelle le « péché de langue » s'ajoute pratiquement à cette liste (Guillaume Peyraut semble le premier témoin, en *De vitiis* IX) ; la « filiation » entre les divers ouvrages, que l'on peut déceler par exemple dans les listes des vertus ; la proportion des sections consacrées à chaque sujet : la charité y tient toujours une large place, souvent en tête ; l'avarice (où entrent souvent des questions qui relèvent de la justice) occupe, par exemple chez Peyraut, bien plus de pages que la luxure (149 contre 48 dans l'éd. de Lyon, 1554). Pour tout dire, ces traités montrent que les Pères et les auteurs médiévaux ou modernes avaient sur la moralité de l'homme des vues réalistes mais équilibrées : ils étaient bien conscients de l'inclination au vice mais ne désespéraient pas de conduire à la vertu.

Aimé Solignac.

VERVOORT (François), franciscain, vers 1495-1555. – Né à Malines à la fin du 15e siècle, Frans Vervoort y décéda le 24 novembre 1555. Après la mort de ses parents il entra chez les frères mineurs de l'Observance de la province de Germanie inférieure. On ne le trouve pas enregistré à l'université de Louvain, mais, vu l'érudition qu'on lui attribue, il est probable qu'il a étudié au *Studium Theologicum* des frères mineurs, annexe officielle de l'université dont les étudiants étaient excusés de l'immatriculation.

Les détails de sa personnalité sont presque exclusivement connus par une lettre de son supérieur Henri Helstanus adressée à Jean d'Isemborch, archevêque de Trèves. De cette lettre il résulte que l'archevêque avait demandé de lui indiquer un candidat capable d'entreprendre une mission apostolique en son archidiocèse, et en même temps il se renseignait sur l'auteur anonyme dont il a lu un livre avec la maxime *O Heere, wanneer ?* (« Seigneur, à quand ? »). Helstanus lui répond que l'auteur de ce livre serait en effet le can-

didat idéal, ce qu'il prouve en reprenant point par point les qualités requises par le prélat : l'auteur de ce livre, et de beaucoup d'autres, est un frère mineur dévot, né à Malines où il vit encore en bonne santé. Helstanus assure que lui-même a été témoin que ce frère s'entretenait avec des Juifs en hébreu, chaldéen et latin, et qu'il est expert dans les langues vulgaires comme le flamand et l'allemand. En outre, il se montre grand adversaire des erreurs contemporaines, enseignant la foi romaine, respectable de vie et mort au monde. Afin de combattre les livres hérétiques divulgués en langue vulgaire, il a composé beaucoup de livres en thiois afin de pourvoir les couvents isolés en lecture pieuse. Pour le grand public et pour la jeunesse il a traduit les livres des saints docteurs. Helstanus ajoute que tous ceux qui connaissent l'auteur de plus près sont persuadés qu'il a obtenu sa connaissance de Dieu et de l'Écriture sainte par l'exercice de la vertu et par la prière, plus que par l'étude personnelle. Il finit par le vœu que ses écrits soient divulgués par l'imprimerie.

La lettre d'Helstanus ne prouve pas que Vervoort est effectivement allé à Trèves, ce qui est très incertain. Parmi les anciens auteurs Sanderus seul l'affirme en termes vagues qui ne permettent aucunement de présenter Vervoort comme un inquisiteur officiel, comme on l'a écrit.

La lettre de Helstanus était datée du 30 juin 1551, quatre ans avant la mort de Vervoort. C'est dans la même année que quelques notables du clergé et de ses amis commencent à éditer quelques-uns de ses livres. On les édite sous les noms de ces amis, comme Petrus Godefridus, Jan van Brugghe et Aert Peeters. Évitant de révéler le nom de l'auteur, on tentait de rompre l'anonymat par des indications : l'image d'un frère mineur au pied de la croix, l'insertion de la devise *O Heere, wanneer ?,* et même une fois par les initiales BFV. Ces indications suffisaient pour quelques initiés. Même quand en 1566, onze ans après la mort de Vervoort, un seul de ses livres, *Het Bruylocht Cleedt,* fut édité sous son nom, les bibliographes continuèrent longtemps à ne lui attribuer que ce seul livre ou quelques autres. C'est seulement en 1925 que Prosper Verheyden, l'infatigable admirateur de Vervoort, réussit à composer un inventaire quasi complet de ses œuvres éditées et non éditées. Actuellement on connaît 14 livres (79 éditions), et 22 titres de livres probablement jamais édités.

1) *Die Woestijne des Heeren,* Anvers, 1551 (320 f.), 1554, 1557, 1599, 1612, 1613, 1650 ; Louvain, 1575, 1585, 1586 : « Le désert du Seigneur, enseignant comment un bon chrétien suivra le Christ, Lumière de la Vérité dans le désert ténébreux de ce triste monde, en toutes les vertus de la perfection... Ceci peut être le manuel de tous les hommes spirituels, étant plein d'exercices ardents, doctrines et prières salutaires ». – 2) *Des Vijants net,* Anvers, 1552 (156 f.), 1556, 1561, 1597, 1609 : « Le Filet de l'Ennemi, de ses œuvres mauvaises, conseils, visions, apparences trompeuses et pièges malicieux... ».

3) *De Pane Angelorum,* Louvain, 1552 (184 f.) ; Anvers, 1556, 1563 : « Le Pain des Anges. Ceci est le livre du Saint-Sacrement... ». – 4) *Thantboecxken der Christenen menschen,* Bruxelles, après 1558 (188 f.) : « Le Manuel des chrétiens, enseignant le chemin le plus court vers toutes les vertus afin de parvenir à l'amour de Dieu et à toute perfection de vie ». – 5) *Medecijn der sielen,* Louvain, vers 1552 ? ; Anvers, 1557 (72 f.), 1558, 1559, 1566, 1602 : « Médecin de l'âme très profitable pour tous, religieux et séculiers. Enseignant comment tout homme chrétien doit se comporter pour mourir salutairement. Et comment on fortifiera, enseignera et exhortera les malades en leur dernière heure ».

6) *Hortulus animae (Hoofken der sielen),* Louvain, 1553, 1574 ; Anvers, vers 1556, 1559 (192 f.) ; 1562, 1565, 1573, 1574 ; Bruxelles, 1602 ; trad. franç., Douai, 1574 : *Thresor de devotion. Contenant plusieurs oraisons devotes et exercices spirituelles, pour dire en l'Église pendant l'office divin.* – 7) *T'Gulde Gebedeboeck,* Anvers, 1594 (288 p.), 1597, 1602, 1604, 1615, 1616, 1623, 1638, 1672, 1679 ; Bruxelles, 1604 ; Utrecht, 1680 : « Le livre d'or des prières, avec toutes les figures de la vie de Jésus, très dévot, fervent et salutaire pour tous ».

8) *Bruygoms Mantelken,* Anvers, 1554 (88 f.), 1563, 1607, 1646 ; trad. franç., Arras, 1596 (2 éd.) et 1621 : *Mantelet de l'Espoux, de l'imitation intérieure de la vie et croix de N.S. Jésus Christ, enseignant l'homme et le conduisant au sommet de la perfection.* – 9) *Tkeysers Munte,* Anvers, 1555 (16 f.) : « La monnaie de César, ou livre du tribut, enseignant ce qu'est un bon chrétien et à quel signe on le reconnaîtra... ». – 10) *Beghijnken van Mechelen,* Anvers, 1556 (52 f.), 1569, 1618, 1634 ; Louvain, 1604 ; Bruxelles (1618) : « La petite béguine de Malines. Où on trouve la règle par laquelle chaque bon débutant parviendra à la perfection des vertus, à la sainteté et à la pureté du cœur ».

11) *De Sermoenen... des heylighste Bernaerdts...,* Anvers, 1557 (129 f.) : « Les sermons et les manières de vivre du très saint Bernard... à sa sœur, où se trouve la somme de toutes les vertus... pour ceux qui désirent plaire à Dieu ». – 12) *Bediedinghe van sinte Gregorius op de Psalmen der penitentien,* Anvers, vers 1561 (172 f.) : « Très utile déclaration et explication par... saint pape Grégoire ... sur les sept psaumes de la pénitence ». – 13) *Het Bruylocht cleedt der liefden Gods,* Anvers, 1566 (2 éd.) : « L'habit nuptial de l'amour de Dieu, déclarant combien il est nécessaire au salut de tout chrétien, et quels fruits merveilleux la charité opère dans l'âme des humains ». – 14) *Den Berch van myrren,* Anvers, vers 1560, vers 1561, 1714 (2 éd.), 1729 ; Bruxelles, 1618 ; Louvain, 1634 ; Haarlem, 1647 : « Le mont de myrrhe. Ce qui signifie les sept degrés de la contemplation, discourant dévotement sur la passion amère et la mort du béni Jésus... ».

Attribution douteuse : *Den troost Gods,* Anvers, 1565 (69 f.) : « La consolation de Dieu. Belle déclaration sur les sept paroles... que le Christ nous a laissées en sa croix comme testament. Pour la consolation de tous les cœurs tristes et consciences blessées..., pour le soulagement de ceux qui... n'ont plus l'espérance complète dans le Fils Vivant de Dieu ».

Ouvrages non édités, semble-t-il : « Le mont d'or de la connaissance de Dieu » ; – « Le cellier du Roi, consolation pour toutes les âmes désolées des pécheurs » ; – « Déclaration des Psaumes de David » ; – « Sermons sur le Cantique » ; – « Jérusalem céleste, parlant de la gloire de la vie éternelle » ; – « La danse des vierges des douze vertus » ; – « Le trésor de sagesse, du mépris du monde » ; – « Le vigneron du Seigneur » (sur la passion) ; – « La vallée de lys de la contemplation » ; – « L'Évangile avec une déclaration brève des saints docteurs, en sermons pour tous les dimanches » ; – « La clef de la foi chrétienne » ; – « La lettre d'amour des âmes » ; – « Le Royaume des âmes de Dieu » ; – « La petite couronne de la vie du Seigneur... » ; – « Les lettres de S. Augustin au comte Aurélien et autres traductions » ; – « Les lettres de S. Jérôme à Népotien » (trad. du *Liber de vita clericorum*) ; – « Le livre médical des esprits

errants » ; – « La lumière de la sainte Église » ; – « La maison du Seigneur ».

Le ms 3646-48 de la Bibl. Nat. de Bruxelles (copie, vers 1550, 316 f. Cf. le *Catalogue* par J. Van den Ghein, n. 2426, t. 3, Bruxelles, 1903, p. 478-79) contient deux gros traités (« Livre de la vie éternelle... », f. 2-133, et « La montagne du Seigneur enseignant la vie contemplative », f. 134-267) et six autres de quelques pages chacun, tous en flamand.

Les ouvrages de Vervoort, dès qu'ils furent connus, s'attirèrent une grande admiration. On vit en lui un nouveau Ruusbroec et un digne successeur d'Henri Herp. Cependant les spécialistes de la littérature spirituelle commencèrent à découvrir de nombreuses dépendances doctrinales par rapport à d'autres auteurs, souvent sans qu'il en soit fait référence. Dans le cas du *Bruygoms Mantelken,* il s'avéra qu'il s'agissait d'une transcription presque intégrale. Vervoort ne serait-il qu'un plagiaire ? Le terme a quelque chose d'odieux. Un plagiaire est celui qui édite sous son nom ce qu'un autre a écrit. Or Vervoort n'a jamais édité. Il a composé une cinquantaine d'ouvrages que, suivant l'usage alors fréquent chez les Franciscains, il voulait répandre en manuscrits, qui furent ensuite copiées ; il se comportait comme aujourd'hui un prédicateur qui, ayant puisé son bien où il l'a voulu, ne prend pas la peine de citer ses sources. Le grand mérite de Vervoort est d'avoir transmis autour de lui le meilleur de la spiritualité et de la mystique néerlandaises qui l'avaient précédé.

Tout porte à croire que Vervoort a mené une vie ascétique et spirituelle profonde. Les nombreuses rééditions de ses livres prouvent qu'ils répondaient aux besoins de son temps (jusqu'au premier tiers du 17e siècle). Face aux courants émanant de la Réforme protestante, il a offert des lectures à la fois nourrissantes et réconfortantes. Quant à l'originalité ou aux accents plus personnels de son enseignement, on doit reconnaître que, jusqu'à présent, il apparaît avoir manqué d'originalité et avoir eu tendance à réduire la portée mystique des textes qu'il utilise au profit de l'ascèse et de la dévotion. Mais l'ensemble de ses textes n'a pas encore été suffisamment étudié pour qu'on puisse présenter ce jugement comme définitif. Voir le jugement de Paul Mommaers, DS, t. 12, col. 735.

L'ensemble des études sur Vervoort est rassemblé par B. De Troeyer, dans sa *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica,* t. 1, Nieuwkoop, 1969, p. 228-30. Voir en particulier : Pr. Verheyden, *Boekhandelaars te Mechelen in de 16de eeuw,* dans *Bulletin du Cercle archéologique... de Malines,* t. 15, 1905, p. 289-353 ; *Passietooneelen uit Vervoort's die Woestijne des Heeren...,* Anvers, 1924 ; etc. – OGE, t. 2, 1928, p. 361-92 ; t. 7, 1933, p. 357-61 ; t. 8, 1934, p. 209-10 ; t. 19, 1945, p. 211-26 ; t. 22, 1948, p. 237-58 ; t. 28, 1954, p. 172-93 ; t. 35, 1961, p. 182-214, 300-318 ; t. 36, 1962, p. 129-64, 353-71.

Biographie nationale (de Belgique), t. 26, 1938, col. 696-97. – G. Peeters, *Frans Vervoort... en zijn afhankelijkheid,* Gand, 1968, 389 p. – B. De Troeyer, *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica saec. XVI,* Nieuwkoop, t. 1, 1969, p. 211-30 ; t. 2, 1970, p. 371-96. – DS, t. 1, col. 463 ; t. 4, col. 1347 ; t. 5, col. 1386, 1914 ; t. 10, col. 1825 ; t. 12, col. 735 ; t. 13, col. 200, 865.

Benjamin De Troeyer.

VERZERI (Thérèse-Eustochie ; bienheureuse), fondatrice, 1801-1852. Voir Thérèse-Eustochie Verzeri, DS, t. 15, col. 671-73.

VESACH (Thomas de), dominicain, † 1536. – Tomás de Vesach est l'un des témoins de la réforme de la province dominicaine d'Aragon, qui s'est développée sous l'influence de Raymond de Capoue et de J. Savonarole.

En 1476 il prend l'habit au couvent San Onofre de Valence, où il compléta sa formation théologique. A partir de 1502 sa vie est remplie par des charges de gouvernement : il est quatre fois prieur de San Onofre (en 1502, 1513, 1519, 1521) et une fois du couvent de Tarragona ; à Valence, il apporte son aide spirituelle aux Dominicaines du couvent de Santa Catalina de Siena. Il fut aussi prédicateur général. En 1511, il suscita une joute poétique en l'honneur de Catherine de Sienne.

En tant que prédicateur général, il participe au chapitre provincial de 1529 à Luchente, où il est définiteur. En 1536, les actes du chapitre général à Barcelone le mentionnent parmi les religieux décédés cette même année : « Thomas Besach antiquus » ; cette mort a dû arriver avant le 6 février (et non le 10 mai, comme beaucoup l'écrivent), si l'on prend en compte ce que rapportent L. Galiana et J. Teixidor. On note que les actes ne disent pas Vesach maître en théologie, à la différence des bibliographes.

Vesach a traduit et fait imprimer la *Legenda* de Catherine de Sienne rédigée par Raymond de Capoue (DS, t. 13, col. 167-71) : *La vida de la Seraphica Catherina de Sena ara per un devot affect religios...* (Valence, Johan Jofré, 1511). Le livre comporte 36 gravures. Il est dédié à la prieure Ana Torrella et aux Dominicaines de Santa Catalina de Valence. Après un prologue, on y trouve la vie et des index, puis les poèmes de la joute de 1511 et des *Obres en Llaor* de la sainte qui ont été souvent réédités (cf. Palacios).

Tandis que l'éd. de 1511 est anonyme, la rééd. par Teodoro Tomás en 1736 porte le nom du traducteur : *Historia, y portentosa vida de... S. Catherina de Sena* ; y est jointe une 4e partie qui parle de la canonisation, des vertus et mérites de Catherine, de ses miracles, et de la fondation du couvent des Dominicaines de Valence.

Un acte notarié (28 nov. 1512 ; conservé aux archives du collège du *Corpus Christi* de Valence) dit que Vesach a payé ce qu'il devait pour l'impression de sa traduction « et aliis operibus per me pro vobis factis », ce qui fait penser que Vesach a écrit d'autres œuvres ; elles restent inconnues.

C'est surtout par sa traduction que Vesach a apporté sa contribution littéraire à l'histoire spirituelle et aussi à la dévotion envers la sainte de Sienne : son texte simple et clair l'a mise à la portée du peuple chrétien du royaume de Valence.

Fr. Diago, *Historia de la prov. de Aragón de la Orden de Predicadores...,* Barcelone, 1599. – C. Fuentes, *Escritores Dominicos del Reino de Valencia,* Valence, 1930, p. 337-38. – V. Ximeno, *Escritores del Reino de Valencia,* t. 1, Valence, 1947, p. 85. – J.M. de Garganta, *Los Dominicos de la prov. de Aragón en la historia de la espiritualidad...,* dans *Teología espiritual,* t. 1, 1957, p. 89-118. – A. Huerga, *S. Catalina de Siena en la historia de la espiritualidad hispana,* Rome, 1969, p. 325-28, 390.

J. Palacios, *Poesía religiosa del segle XVI,* I. Obres en Llaor de S. Caterina de Sena (Valencia, 1511)..., éd. facsimilé, Valence, 1975. – L. Robles, *El « De viris illustribus » de Vicente J. Antist,* Madrid, 1980. – J. Almiñana, *Crit de la Llengua,* Valence, 1981, p. 205-18. – A. Robles Sierra, *La*

reforma entre los Dominicos de Valencia en el siglo XVI, dans *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI*, Valence, 1983, p. 183-209.

Adolfo Robles Sierra.

VESLY (Jean Michel de), chartreux, † 1600. Voir Michel de Vesly (Jean), DS, t. 10, col. 1199-1201.

VÊTEMENT. – Le vêtement est tout d'abord pour l'humain, naissant sans coquille ni fourrure, une protection contre les intempéries. Il apparaît comme le remplacement dans le monde aérien du placenta, une enveloppe qui prend la suite du corps maternel. Pourquoi l'homme est-il le seul des mammifères à faire suivre la grossesse par un nouvel enveloppement ? Est-ce seulement en raison de la prématuration et de la fragilité du petit d'homme ? Cela n'expliquerait pas qu'il continue de se vêtir – sauf dans le lieu de son intimité – à tout âge et partout, jusque dans la sécurité de sa maison. Est-ce le signe d'une introduction à un autre monde que le seul monde physique ? « ...La relation à établir entre l'homme et le vêtement n'est pas principalement un problème moral... mais elle est un problème de métaphysique et de théologie » (E. Peterson, *Théologie du vêtement*).

1. *Le fait de se vêtir* indique une particularité du genre humain. 2. *Le choix des vêtements*, ensuite, appelle la réflexion. 3. *Le sens*, enfin, donné à cet acte et à ces choix ouvre une troisième dimension à notre étude.

1. **Le fait de se vêtir :** *au-delà de la nature.* – Le vêtement posé sur l'enfant est signe que celui-ci n'est pas un petit animal ; même s'il ne parle pas encore, il est en voie de devenir un être parlant ; en lui demeure déjà un esprit travaillant selon l'ordre de la raison, un nom lui est donné ; nom et vêtement le rattachent tous deux aux humains qui l'accueillent – ses parents, le corps social dans lequel ils se trouvent. C'est à cette communauté d'êtres parlants que le vêtement l'introduit.

Le vêtement qui rend le corps humain partiellement invisible indique la présence de l'esprit invisible, secret du corps humain. Il suffit pour s'en assurer de penser à l'humain qui se dévêt lui-même publiquement : c'est à la folie qu'on pense (trouble momentané de l'ivresse ou folie durable), comme s'il avait quitté le monde de raison et de sens dont le vêtement serait le signe apparent. Et lorsque des hommes veulent faire perdre à un autre homme son identité, comme dans l'esclavage, la torture, les camps de concentration, la nudité imposée est un élément important des techniques d'abaissement social. « Le corps dénudé n'est pas le corps déshabillé, c'est le corps dévêtu de sa signification, dépouillé de sa dimension intérieure et de sa liberté » (René Habachi).

1° Vêtement et récit des origines. – Au commencement de la Bible, dans le récit de l'Eden, c'est d'abord la nudité qui apparaît. Dieu crée l'humain mâle et femelle, à son image. Lorsque l'homme et la femme sont mis en présence et que leur future union est annoncée (« l'homme quittera son père et sa mère et se joindra à sa femme »), « ils sont tous les deux nus, l'humain et sa femme, et ils ne se font pas honte mutuellement ». La différence des sexes, inaperçue (Adam ne voit encore que la chair de sa chair et l'os de ses os et s'il appelle la femme « isha », c'est seulement qu'elle « a été prise de « ish » – homme), cette différence est annoncée par le narrateur comme permettant l'union (« ils seront les deux en chair une »). Lorsqu'ils ont mangé de l'arbre interdit – l'arbre de la connaissance du bien et du mal –, « les yeux des deux se désillent, ils connaissent qu'ils sont nus ». Alors apparaissent la peur et la honte. Ils se font des ceintures de feuilles, mais celles-ci ne suffisent pas à l'approche de Dieu et ils se cachent dans l'arbre même. « J'ai entendu ta voix dans le jardin et j'ai eu peur : oui, moi-même je suis nu et je me suis caché ». La parole de l'interdit qui faisait frontière – ne pas manger de l'arbre que l'autre interdit, ne pas manger l'autre et donc virtuellement ne pas être mangé par l'autre – cette frontière a disparu : n'étant plus respectueux, ils ne sont plus protégés de respect.

« Ils connurent qu'ils étaient nus » : « Ils détenaient un seul Commandement de Dieu, dit le commentateur juif Rachi, et ils s'en sont dépouillés ». Dieu les protège alors de son regard et de celui de l'autre en leur faisant des tuniques de peau et en les en revêtant (l'homophonie en hébreu entre « peau » et « lumière » est à remarquer).

Le vêtement permet à l'homme de ne pas s'identifier lui-même à son corps lorsque le regard d'autrui ne voit pas en lui l'image de Dieu. Les yeux qui se sont ouverts en Eden voient bien l'humain sexué, donc incomplet, non absolu, mais ils ne savent pas lire la différence comme ressemblance à Dieu, glorieuse de permettre la relation et l'alliance. La nécessité de se vêtir semble donc liée à l'interdit perdu ; le vêtement fera obstacle au regard, marqué, depuis qu'ils ont mangé de l'arbre, de confusion entre l'homme et l'animal (c'est au serpent qu'ils ont obéi, alors qu'ils devaient dominer les animaux), entre l'humain et le divin, entre l'homme et la femme, entre le sujet parlant et l'objet consommable ; le vêtement fait obstacle à la satisfaction immédiate ; non du désir (qui accepte le délai, le temps de l'autre), mais de la convoitise, c'est-à-dire de la pulsion sourde à la loi de l'altérité ; protégeant de la honte, il rappelle la gloire perdue et semble représenter l'attente du corps de lumière.

2° Dans la suite du texte biblique. – Par la suite, dans le déroulement de l'histoire biblique, nombreux sont les préceptes qui interdisent le dévoilement du corps d'autrui (interdits de l'inceste, formulés comme interdits de « découvrir la nudité de... » ; cf. particulièrement *Lév.* 20,10-21). La nudité hors alliance continue d'apparaître comme situation de honte.

Un voile est posé sur le visage de la femme pour la première rencontre avec l'homme qu'elle épousera (Rébecca devant Isaac, *Gen.* 24,65), tandis que dans l'intimité et la splendeur de l'amour (*Cant.*), chacun chante la gloire du corps de l'aimé.

Le don du vêtement au démuni est acte essentiel de justice : « c'est le faire renaître à la vie commune » (Ed. Haulotte, art. *vêtement* dans le *Vocabulaire de théologie biblique*). Ce don peut avoir lieu entre amis (David et Jonathan, 1 *Sam.* 18,3), il exprime alors la force de la relation ; par le don de son manteau, le prophète rend visible la transmission à son disciple du charisme qui l'habite : Élie jette son manteau sur Élisée (1 *Rois* 19,19).

Les prophètes emploient la métaphore du vêtement pour parler de l'alliance avec Dieu : il revêt son

peuple Israël, enfant trouvé dans le désert (*Deut.* 32,1). Selon le prophète Ézéchiel, Dieu recueille Jérusalem comme un enfant abandonné qu'il lave et revêt de broderie, de lin, de soie ; qu'il pare de bijoux comme une épouse. Mais Jérusalem ne garde pas l'alliance et fait la putain avec les peuples païens qui l'entourent (pas même putain puisque c'est elle qui paie ses amants ; *Éz.* 16,33-34). La nudité exhibée devient dénuement en face des amants dont la convoitise tourne en fureur, « jusqu'à ce qu'un reste atteigne enfin dans le dénuement la grâce du retour » (Ed. Haulotte).

Isaïe appelle : « Éveille-toi, éveille-toi, revêts ta force, Sion ; revêts les habits de ta splendeur, Jérusalem, ville du sanctuaire » (*Is.* 52,1). Un serviteur viendra (*Is.* 53) qui n'a ni forme ni splendeur, « il n'a pas d'apparence pour que nous le convoitions... en sa blessure nous sommes guéris » ; puis : « Jubile, stérile... » (54,1) « ton époux, ton auteur YHWH Sébaot son nom » (54,5)... « YHWH revêt la justice comme cuirasse, le casque du salut sur la tête » (54,17). Et le prophète annonce : Jérusalem alors pourra dire « J'exulte, j'exulte en YHWH, mon être s'égaye en mon Elohim. Oui, il m'a revêtu d'habits de salut, il me drape du manteau de justice » (*Is.* 61,10).

Déchirer ses vêtements est un acte de deuil dans la tradition juive. Pour dénoncer ce qu'il pense être un usage blasphématoire de la parole, le grand prêtre déchire ses vêtements quand Jésus parle, lors de son procès, tandis que le voile du temple se déchire lorsqu'il se tait pour mourir.

Ainsi tout au long du texte biblique, le vêtement est-il relié au regard, à la gloire et à la honte, à la loi et à la parole. « L'*infans* sans parole est nu. Puis la nudité est refusée à mesure que la parole est acceptée. La nudité sera acceptée un jour mais aux conditions alors posées par la parole » (Paul Beauchamp, *L'un et l'Autre Testament*, t. 2, Paris, 1990).

2. **Les différents vêtements – la culture.** – 1° RELATION A L'AUTRE, RELATION A SOI. – Le vêtement a toujours une importance dans la relation à soi-même et à autrui : sa beauté est un agrément pour le prochain comme pour celui qui le porte. Il peut révéler un juste amour de soi, et variant, fût-ce d'un détail, avec l'état d'âme, manifester à autrui la couleur et le ton dans lequel peut aujourd'hui s'établir la relation. Son excès, en plus ou en moins, de l'extrême coquetterie à la clochardisation, révèle la perturbation de l'identité devant le regard. Le vêtement peut être instrument de protestation et de provocation : les marginaux d'une société, en choisissant des vêtements différents des gens établis, se retrouvent dans une nouvelle ressemblance, faisant apparaître ainsi comme un contre-corps social.

2° LE VÊTEMENT PARLE. – Le vêtement cache le corps mais il révèle aussi ce qu'il cache en différant lui-même. Et d'abord il distingue les sexes. D'où dans la société traditionnelle des interdits d'échanger les vêtements entre homme et femme (*Deut.* 22,5) ; tandis que certaines dates seront réservées au déguisement comme la fête juive de Pourim, le carnaval du Mardi gras chez les chrétiens. En ce sens, une société qui invente la mode « unisexe » dit quelque chose de son refus de la différence qui entraîne la discrimination. Le vêtement distingue aussi les peuples, les classes sociales, les religions (voile islamique...). Il distingue les jours : jours de travail et de fête, jours de deuils et de joie.

La mode change, « étant née du désir de changement » (Proust). La psychanalyste E. Lemoine-Luccioni écrit : « Le sujet n'a pas de statut propre. Il ne peut subsister dans la privation totale d'un signifiant de lui-même ; aussi, à changer constamment d'habit, risque-t-il sa raison, s'il y gagne son inconscient. A ne changer jamais, parce qu'il s'identifie à sa fonction, ou à son rôle, il perdrait tout autant sa vie, outre son inconscient, réduit qu'il serait alors à l'objet. A s'en dépouiller totalement, il perd même son être » (*La robe*, p. 57).

3° L'HABIT. – Nous évoquerons ici, bien sûr, *l'habit religieux* dont l'une des fonctions apparentes est de former, par le port de l'uniforme, un seul corps fait de tous les individus qui le composent. De fait, les fondateurs d'ordre ont bien souvent voulu pour leurs disciples un habit simple qui correspondait au vêtement des gens simples. Puis le premier habit étant conservé tel que l'avait voulu en son temps et en son lieu le fondateur, l'habit religieux devenait, les modes changeant, de plus en plus distinctif des habits portés par le reste de la société.

Le vêtement peut aussi avoir un effet négatif, la fonction, ou l'état, dévorant la personne au profit d'un corps qui ne serait plus assemblée convoquée de personnes différenciées (le sens du mot *ecclesia*) mais masse uniforme, identifiée à son chef ; c'est la critique de Freud à propos de l'Église et de l'Armée.

L'habit religieux veut cependant porter un autre signe : celui de la rupture avec le monde. Anticipation de la mort et de la résurrection, il peut signifier ce que le baptême – liturgie qui comprend d'ailleurs le don du « vêtement blanc » – disait déjà : le passage de la mort à la vie, l'entrée dans une vie de perfection. Et des laïcs ont pu demander à recevoir l'habit religieux à l'article de la mort.

L'esprit humain se trouve en tension entre deux pôles, tension que le vêtement symbolise : se mettre nu pour revenir au jardin originel, retrouver l'innocence première dans une nature édénique ; ou revêtir dès ici-bas le vêtement de celui qui est déjà mort, afin d'anticiper l'entrée dans l'éternité bienheureuse. Entre les deux, il y a la diversité des situations de l'histoire humaine ; établis ou errants, les humains portent des vêtements qui disent quelque chose du lieu, du moment et de la condition dans laquelle ils se trouvent ou souhaitent se trouver.

3. **Le vêtement et la gloire.** – Vers quoi va donc le vêtement ? Le vêtement qui introduit l'homme à l'humanité à travers la culture, prophétise spirituellement l'au-delà de la création.

1° BIJOUX ET PARFUMS. – On en trouve le signe par ce qu'on rajoute au vêtement quand on veut être « très habillé » : bijoux et parfums. Les deux font référence à la gloire. Le premier, le bijou, par l'inaltérabilité de sa substance et la permanence de son éclat, fait penser à la lumière du soleil (or) ou de la lune (argent)... et apparaît dans toutes les situations de majesté et de gloire. La Bible nous fournit l'exemple de ces anneaux d'or que les Hébreux emportent d'Égypte et que, dans un moment de perdition en l'absence de Moïse, ils retirent des oreilles de leurs femmes, de leurs fils et de leurs filles pour en faire le veau d'or (l'idolâtrie est perte de gloire qui est transférée sur l'objet adoré, œuvre de ses mains). Autre exemple : Job, qui avait

dit : « mes vêtements même ont horreur de moi » (9,31), reçoit un anneau lorsqu'il parvient au bout de son épreuve.

Le second, le parfum, parce qu'invisible comme l'esprit, se diffuse comme lui, présence délicieuse, évocatrice de l'incréé. On embaumait les corps des morts signifiant ainsi que l'être qui venait de mourir n'était pas destiné à la corruption. Le parfum, dans l'antiquité comme encore de nos jours dans nombre de sociétés traditionnelles se présente comme huile parfumée, d'où l'onction.

A Béthanie juste avant sa passion, Jésus est oint de parfum par une femme, scène qui n'est pas sans rappeler l'Éden, mais cette fois autrement vécu : le don mutuel de gloire au lieu du don mutuel de honte ; Jésus, en effet, à ce geste qu'il lit comme geste d'embaumement, répond en revêtant cette femme de parole de gloire (*Mt.* 26,10-13) : « ...c'est une œuvre belle qu'elle a faite envers moi... Partout où sera proclamé cet Évangile, dans le monde entier, sera raconté aussi ce qu'elle a fait, en mémoire d'elle ».

2° Le vêtement blanc. – Le vêtement blanc apporte une nouvelle dimension à la question du vêtement lui-même ; il signifie un changement d'*état* ; s'il existe un exemple pour l'état civil, c'est au statut spirituel que cela se réfère finalement.

Au jour des noces, la parole la plus solennelle est échangée dans les vêtements les plus beaux, vêtements qui peuvent alors être retirés, le corps de chacun étant revêtu de la parole de l'autre (le don du nom peut le signifier), la différence étant célébrée par l'élection de l'unique et l'alliance avec lui, avec elle. Le thème du vêtement blanc que les noces, dans notre culture, nous ont habitués à penser, pour la femme seule, comme symbole de virginité, a dans la tradition biblique, un sens beaucoup plus large.

Dans le premier Testament, les vêtements doivent être lavés, en certaines circonstances ; l'être qui les porte sera ainsi purifié, neuf pour entendre des paroles neuves (lorsque la Loi va être donnée au Sinaï, par exemple). Le vêtement blanc, ou le vêtement de lin, apparaît surtout dans des visions prophétiques (comme dans *Éz.* 9 et 10 ; *Daniel* 7,9). Il signale la présence d'un être dont la signification est forte, nouvelle et dont la parole va être particulièrement écoutée. Nous connaissons nous aussi dans la liturgie cet usage du vêtement pour éveiller l'attention, ouvrir par les yeux les oreilles, faire entendre la parole autrement.

Dans le Nouveau Testament, le thème se développe. La scène de la Transfiguration du Christ donne à contempler le Fils de l'homme glorifié : il est allé avec trois disciples, prier sur la montagne, et « il fut transfiguré devant eux ; et ses vêtements devinrent éclatants, si blancs qu'aucun foulon sur la terre ne peut blanchir de la sorte » (*Marc* 9,2-3 et parallèles). Au début de la Passion se trouve un jeune homme enveloppé d'un drap, le dernier à n'avoir pas encore abandonné Jésus, que les gardes veulent saisir, « mais lui, abandonnant le drap, s'enfuit, nu » (*Marc* 14,51-52) ; les vêtements de Jésus lui-même sont partagés et sa tunique sans couture est tirée au sort ; il meurt privé de vêtements. Les bandelettes qui entourent son corps seront retrouvées roulées, par les apôtres venant le matin de Pâques au tombeau. Là, le corps n'a pas fui le vêtement, il a changé d'état. Les messagers de la résurrection se présenteront aux femmes venues l'embaumer « en vêtements éblouissants » (*Luc* 24,4).

3° Revêtir le Christ. – Comment se procure-t-on ce vêtement blanc, signe de la lumière éternelle ? Ce vêtement requis pour entrer au banquet du royaume, comme le dit la parabole, en *Mt.* 22,11-12 : « Le roi aperçut là un homme... : comment es-tu entré ici sans avoir une tenue de noce ? » Deux réponses se présentent, la première dans l'Apocalypse, la seconde dans les épîtres de Paul.

Tout d'abord dans l'*Apocalypse* (19,7-8) : « Réjouissons-nous, et exultons, et donnons-lui la gloire ; car elle est venue la noce de l'Agneau, et son épouse s'est apprêtée, et il lui a été donné de se vêtir d'un lin fin, splendide, pur – et ce lin fin, ce sont les œuvres de justice des saints ».

Les épîtres pauliniennes emploient le terme « revêtir » dans un sens lui aussi métaphorique, mais différent de l'Apocalypse : « Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité » (1 *Cor.* 15,53) ; « ardemment désireux de revêtir par-dessus l'autre notre habitation céleste, si toutefois nous devons être trouvés vêtus et non pas nus... afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie » (2 *Cor.* 5,2-4) ; « Baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ » (*Gal.* 3,27) ; « ...puisque vous vous êtes dévêtus du vieil homme avec ses pratiques et que vous avez revêtu (l'homme) neuf, qui se renouvelle en vue de la connaissance, à l'image de Celui qui l'a créé » (*Col.* 3,9-10).

Avec cette image, nous sommes parvenus à ce qui a été manqué en Éden : la foi que l'humain était bien, homme et femme, à l'image de Dieu. Revêtir le Christ, c'est revêtir non plus seulement l'onction mais l'Oint, non plus le vêtement mais l'état du ressuscité, incorruptible, immortel, neuf et glorieux. Revêtir l'Oint, c'est revêtir (Paul en exprime l'éventualité : « si toutefois nous devons être trouvés vêtus et non pas nus ») la nudité du commencement advenue au Verbe. C'est passer de la création à la filiation.

E. Peterson, *Théologie du vêtement*, Lyon, 1943. – E. Lemoine-Luccioni, *La Robe, essai sur le vêtement*, Paris, 1963. – E. Haulotte, *La symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, 1964 ; art. *Vêtement*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962 ; 2e éd. 1970. – Y. Péllé-Doucl, *Les significations du vêtement*, dans *Vie consacrée*, t. 42, 1970, p. 284-94. – L. Saggi (et alii), art. *Abito*, DIP, t. 1, 1974, col. 50-79 (bibliogr.). – Art. *Costume*, DIP, t. 3, 1976, col. 204-49 (bibliogr.). – R. Habachi, *Le moment de l'homme*, Paris, 1984. – *Vêtements et sociétés*, n. spécial de *L'Ethnographie*, t. 80, n. 92-93-94, 1984. – P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, t. 2, Paris, 1990.

Voir aussi art. *Onction*, DS, t. 11, col. 788-819.

Marie Balmary.

VEUILLOT (Louis), laïque, 1813-1883. – Né à Boynes-en-Gatinais (Loiret), le 11 octobre 1813, d'un milieu modeste, mort à Paris le 7 avril 1883, dans la renommée, Louis Veuillot a rédigé trois œuvres « d'édification » (DTC, t. 15, col. 2829) qui jettent une lueur insolite et bienfaisante sur son combat.

1. Commencé le 1er mai 1840 et achevé le 31, *Le Saint Rosaire médité* (*Œuvres complètes*, t. 1, 1924, p. 420-62) paraît en fin de 1840, sans nom d'auteur, peut-être pour dissocier l'œuvre de la collaboration qu'il commence alors à assumer régulièrement à l'*Univers* ; rééditée sous sa signature en 1847, puis en

1851, elle ne sera jamais récrite, malgré qu'il ait avoué dès l'abord qu'« il n'est point de travail auquel j'attache de plus doux souvenirs », reflet de ses « faiblesses » et de ses « besoins » (à l'abbé Morisseau, 5 septembre 1840, *Correspondance*, t. 1, *Œuvres complètes*, t. 15, p. 119).

Sans ombre de polémique, dans un style précis, bien qu'un peu lyrique, chaque « mystère » conduit d'un poème, où des vers heureux côtoient des clichés, à un « fruit », lequel, étrangement, eu égard à ses futurs emportements, revient le plus souvent sur l'humilité, en elle-même, dans ses prolongements (obéissance, pardon, résignation), dans ses racines (foi, persévérance, etc.).

Les pages sur la dévotion mariale (p. 454-58), où culmine l'œuvre, sont comme anticipées par d'autres (p. 453-54) sur l'Église, dont on sait qu'elle fut, après des années d'indifférence, l'objet précis de sa « conversion » sans fracas, lors d'un voyage à Rome (1838), et qu'elle sera, avec le culte de la Papauté (DTC, col. 2833), la référence constante du combat pour la défense de son honneur, en vérité ou prétendument, bafoué. A côté d'évidences, quelques formules révèlent le talent de l'écrivain : « Dieu n'a voulu posséder sur la terre qu'un corps pour souffrir et un cœur pour aimer : c'est aussi tout ce que nous possédons réellement » (p. 428 : la Nativité) ; « si la haine est en vous, vous êtes son captif » (p. 438 : la flagellation) ; « fuyant les croix, je les trouvais sans cesse... L'homme ne peut fuir les souffrances, il ne peut fuir que vos miséricordes » (p. 441 : le chemin de la croix) ; « Honorer la mère de Dieu, c'est honorer Dieu lui-même ;... c'est honorer ce qu'il honore » (p. 454 : l'Assomption).

2. Quelque quinze ans plus tard, Veuillot est de nouveau à Rome ; il vient de perdre une de ses filles, puis sa femme (novembre 1852) : « ces chers tombeaux sont des jours sur la vie éternelle » (témoignages divers dans E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. 2, p. 515-29). Il y apprend l'interdiction de l'*Univers* au clergé, lancée par Mgr Sibour, archevêque de Paris ; l'abbé Estrade le persuade de confier sa cause à Germaine Cousin (1579-1601), dont la béatification est sur le point d'être proclamée (7 mai 1854). Veuillot s'engage, en cas de la levée de la sanction, à écrire la vie de la bienheureuse. La *Vie, vertus et miracles de la Bienheureuse Germaine Cousin, bergère, d'après les documents authentiques* paraît en mars 1854 (*Œuvres complètes*, t. 1, p. 331-419), complétée dans un tirage de la même année par une centaine de pages sur les cérémonies de la béatification (François Veuillot en rééditera une version amputée, mais augmentée d'une partie sur la canonisation le 29 juin 1867, dans la collection Les Saints, Paris, 1904).

Dans le respect de l'hagiographie traditionnelle, l'ouvrage s'inspire de l'*Istoria della vita e dei miracoli della beata Germana Cousin...*, du jésuite J. Boero (Rome, 1854), dont il est, ici et là (vg Veuillot, p. 392, Boero, p. 68-106 ; p. 107-28, Veuillot, p. 393-99), une traduction littérale ; les deux œuvres suivant sans doute mot à mot les documents officiels du procès.

La version de Veuillot présente ses qualités propres. Là où Boero cède au « merveilleux », Veuillot se montre plus discret. Pour hausser le récit, il le sillonne de passages empruntés à Bossuet (de manière parfois inattendue, comme à propos du miracle de la conservation du corps de la bienheureuse où il cite ce que Bossuet en dit sur le cas de la Vierge Marie, p. 385-86), et, dans la troisième partie, développe (p. 402-16) la procédure romaine pour montrer « la sage et prudente sévérité de l'Église dans ces affaires d'une si haute importance » (p. 416). Enfin, il introduit (p. 337-53) son récit par un historique sur Pibrac, le village natal de Germaine Cousin, en son temps des guerres de religion, selon les *Annales de la ville de Toulouse...* (2 vol., 1687-1701) de G. de Lafaille (1616-1711) ; il y énonce la leçon qu'il tire de cette vie d'une bergère inculte, infirme, qui n'eut pas d'autre rayonnement que sa piété, son extrême patience : tandis que les grands de ce monde, qui font l'histoire, ne laissent souvent qu'un souvenir vain et sans relief, les « petits » demeurent dans les mémoires, par leur sainteté et leurs miracles.

Mirabilis Deus in sanctis suis : telle est aussi la leçon constante des *Portraits de Saints* (*Œuvres complètes*, t. 10, 1929, p. 1-2, 4, 61, 62-66, 77-78, 79-80, 119-20, 126-28) : recueil, en vue d'un ouvrage jamais achevé, suivant l'ordre chronologique de leur vie, de notices de saints, à partir d'ouvrages sur eux, parues dans l'*Univers* et les *Mélanges* (cf. *ibidem*, Avertissement, p. V-VI). Ces pages relèvent davantage de la critique littéraire que de la spiritualité : Veuillot souhaite qu'elles soient à la mesure du sujet, que forme et fond s'y harmonisent. Et de l'apologétique : il entend étudier dans les saints « l'action politique et sociale de l'Évangile » (p. 128 ; cf. p. 3, 120 et *passim*). De belle facture littéraire, malgré certaine allure belliqueuse, l'Introduction (p. 5-12 ; *Univers*, 24 décembre 1855) désigne la miséricorde divine comme source intarissable de la sainteté.

3. Cédant, non sans réticences, à des pressions amicales, Veuillot entreprend, dans la période (1860-1867) où l'*Univers* est suspendu par Napoléon III, une *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (1864 ; *Œuvres complètes*, t. 1, p. 3-330), en réponse à la *Vie de Jésus* de Renan, qui n'en devient très vite que l'occasion. Ici encore, nulle polémique, sauf quelques critiques du rationalisme, Renan lui-même n'étant visé, sans être nommé, que rarement (p. 6,15,72). Veuillot se contente de raconter sans discuter, d'exposer, conscient qu'aux négateurs « l'essentiel serait de répondre surtout à ce qu'ils ne disent pas » (Avant-Propos, p. 6) ; naguère indifférent, il s'adresse à l'indifférent de son temps, à l'incrédule honnête, au chrétien relâché, pour qui il suffit d'évoquer, de manière alerte, chaleureuse, paisible, l'Évangile et lui seul (p. 7-8).

Dès lors que « créé dans le temps, conçu dans l'éternité, je suis créé pour l'éternité » (p. 18), et que toutes les prophéties de l'Ancien Testament depuis Abraham peuvent être « traduites » comme autant d'annonces explicites des divers événements de la vie du Christ (p. 37-41), l'antiquité « n'a en propre rien de chrétien, rien du tout » (p. 31) ; ni Platon, ni Socrate « absolument cynique » (p. 31), ni Cicéron ne peuvent être cités en exemples : « avant le Christ, l'homme est la proie de l'homme » (p. 33) ; « toutes les religions antérieures à Jésus-Christ, la judaïque exceptée, furent sataniques, antisociales » (p. 25). C'est la première partie, *Jésus-Christ attendu* (p. 17-43). A l'autre extrême, la troisième partie, *Jésus-Christ continué* (p. 241-325), ajoutée en 1874 (Avant-propos, p. 13 et note 1), propose un survol sommaire de l'histoire religieuse. Prises ensemble, ces deux parties, imprégnées du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, pour qui Veuillot ne tait pas son

admiration, n'en atteignent pas, quoi qu'elles en aient, la hauteur.

La partie centrale, *Jésus-Christ vivant* (p. 44-240) se présente comme une minutieuse, insatiable paraphrase des Évangiles, excellement suivis, comparable, à certains endroits, aux *Méditations sur l'Évangile* du même Bossuet (G. Longhaye, cité *infra*, p. 382-83). L'appoint personnel se fait, ici, discret, sobre, parfois uniquement littéraire. S'en dégagent une « majesté sereine en si parfait accord avec le sujet » (Longhaye, p. 383), et une érudition qui exploite, souvent avec bonheur, de nombreuses interprétations allégoriques, puisées chez les Pères, surtout latins, et dans la Tradition (Fulgence, Alcuin...), à laquelle dom P. Guéranger, auprès de qui Veuillot séjourna, n'est sans doute pas étranger.

Voici, parmi d'autres, deux passages qui donnent le ton. La divergence des généalogies du Christ, selon Matthieu (1,1-17) et Luc (3,23-28), est envisagée à partir du mystère chrétien. Matthieu, en écho à *Genèse* 5, « descend des ancêtres aux enfants, comme le Verbe est descendu en prenant une chair » (p. 62) ; dès lors, David et Abraham y représentent les promesses particulières de Dieu ; et le Christ est issu d'Abraham et d'Isaac, « comme de la foi et de l'espérance naît la charité » (p. 63, emprunt à Jean Chrysostome ; cf. p. 63-64 la symbolique des noms : Abraham, Isaac, Rahab, Ruth...). Luc, qui place la généalogie après le baptême de Jésus, « monte des enfants aux pères, en omettant les pécheurs... ; car quiconque renaît en Dieu est fait étranger à ses ancêtres coupables » ; il remonte ainsi à Adam, qui « créé d'abord en figure, naît ensuite en vérité » (p. 63).

L'épisode de l'aveugle-né est construit sur le symbolisme de Siloé (= *envoyé, messie*), « belle image de Jésus-Christ, source éternelle de toutes les grâces », préfiguration du baptême que « les Grecs appellent *illumination* » ; et, pour lier la régénération à la création, il reprend l'idée d'Augustin : « la salive que Jésus mêle à la terre est l'emblème du Verbe... ; la terre, c'est l'humanité, c'est l'homme formé du limon de la terre » (p. 142).

Deux insistances jouent comme deux clés d'ouverture : le miracle et l'Église. Le miracle prouve la divinité du Christ, sans laquelle son humanité n'aurait guère de signification. « Dieu seul rend compte de l'homme, l'homme seul rend compte de Dieu, et c'est partout l'Homme-Dieu. En l'Homme-Dieu, tout est logique et convenance en même temps que divinité. Partout il dépasse la raison humaine, il ne la viole nulle part ; il la confond sans cesse, il ne l'épouvante jamais » (p. 327).

Dans les Évangiles, d'autre part, de nombreux épisodes, récits, paraboles annoncent l'Église : aussi bien Cana, qui anticipe sur l'eucharistie (p. 69-72), que l'enfant prodigue, sur la pénitence (p. 159) ; tant la femme de la drachme perdue (p. 156) que Zachée qui, par sa petite taille, personnifie le grain de sénevé « qui deviendra la grande Église » (p. 185) ; Lazare, revivifié par le Christ, mais « délié » (« absous ») par les Apôtres (p. 176), mais aussi Pierre, Jean et Jacques, présents à la Transfiguration, chez Jaïre et au Jardin de l'agonie, offrant « le type parfait du sacerdoce définitif qui allait naître au pied de la Croix » (p. 130)...

Parmi les nombreuses vies du Christ du 19e siècle, celle de Veuillot tranche par le ton : là où, par exemple, J. E. Darras (*Histoire de Notre-Seigneur*, 2 vol., Paris, 1864) se montre oratoire, emphatique, Veuillot, qui s'en inspire, déploie une simplicité grave, concentrée, méthodique, « invincible à la longue » (Longhaye, p. 382).

Il répond aussi (d'abord ?) à une attitude de piété qui le sensibilise à toutes les causes de l'Église, que *Le parfum de Rome* (1861) élève à leur plus haut niveau, et dont *Rome pendant le concile* (1872) se fait l'avocat : la question romaine, l'infaillibilité pontificale. Converti depuis 1838 à la visibilité de l'Église, vouant un culte à Pie IX dépouillé, « vieillard magnanime » (le *Père humilié* de Claudel), Veuillot fut un chrétien, résolu mais écorché, laïque mêlé, sans autre « mandat » que sa foi, à des querelles qui le blessaient, et parfois le dépassaient, convaincu, comme Claudel, que le sacrifice, la contrariété, l'arrachement conduisent au salut. A défaut d'admiration, le combat de ce chrétien mérite quelque respect et indulgence.

Les œuvres, ici retenues, donneraient à entendre que l'ultramontanisme de Veuillot ne répond pas à la seule motivation politique : il serait l'application concrète de principes théoriques ; « l'Église a sa vraie place dans un État franchement chrétien » (Longhaye, p. 335), où « les droits de l'homme » sont « sauvegardés » par « les droits de Dieu » (*Le parfum de Rome*, dans *Œuvres complètes*, t. 9, p. 167).

Œuvres complètes, 40 vol., Paris, 1924-1940 (introduction et notes de François Veuillot).

DTC, t. 15/2, 1950, col. 2799-2835 (É. Amann). – EC, t. 12, 1954, col. 1343-45. – NCE, t. 14, 1967, p. 634-35.

Hommages à Louis Veuillot, Paris, 1884. – J. Lemaître, *Les contemporains*, t. 6, Paris, 1898, p. 1-78. – E. et Fr. Veuillot, *Louis Veuillot*, 4 vol., Paris, 1899-1913. – *Études*, t. 137, octobre 1913, p. 145-251. – G. Longhaye, *Dix-neuvième siècle, esquisses littéraires et morales*, t. 4, Paris, 1916, p. 271-386. – Sainte-Beuve, *Les grands écrivains français, 19e siècle*, t. 23, Paris, 1930, p. 104-44. – M. Mac Devitt, *Louis Veuillot d'après sa correspondance*, Paris, 1935. – L. Christophe, *Louis Veuillot*, Namur, 1967. – M.L. Brown, *Louis Veuillot, French Ultramontane Catholic Journalist and Layman (1813-1883)*, Durham, N. Carol., 1977. – Cl. Foucart, *L'aspect méconnu d'un grand lutteur : L.V. devant les arts et les lettres* (thèse de l'univ. Paris IV), 2 vol., Lille, 1978 (bibl.). – B. Le Roux, *Claudel et Veuillot*, dans *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n. 91, 1983, p. 6-12 ; *Louis Veuillot, un homme, un combat*, Paris, 1984. – *Louis Veuillot en son temps*, colloque à l'occasion du 100e anniversaire de sa mort (19 novembre 1983), dans *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n. 10, avril-juin 1984, p. 1-147.

André Boland.

VEUTHEY (Léon), franciscain, 1896-1974. – Né à Dorenaz (Suisse) le 3 mars 1896, Léon Veuthey fit ses études secondaires à Sion. Après avoir été instituteur dans diverses écoles primaires, puis au collège Saint-Charles de Porrentruy (1919-20), il entra chez les Franciscains conventuels à Fribourg (Suisse), en 1921.

Il fait son noviciat à Schwarzenberg (Allemagne) et émet ses vœux le 19 octobre 1922. Prêtre le 16 août 1925, il dirige l'Institut Père Girard (1926-1930) tout en suivant des cours de philosophie à l'université de Fribourg et en enseignant au collège Saint-Michel.

De 1932 à 1954, Veuthey réside à Rome, d'abord comme professeur de critique à l'université de la Propagande (1932-42). Vice-recteur du *Serafico*, il enseigne « l'ascétique et la mystique », l'histoire des religions et donne aussi un cours sur saint Bonaventure à la faculté théologique Saint-Bonaventure (1935-54). En 1943, en écho au message de Noël de

Pie XII, il fonde la « Crociata di Carità », qui devient « Crociata dell'Unità », puis fusionna avec les *Focolarini* fondés par Chiara Lubich. En 1945, Veuthey est élu assistant général des conventuels et le reste jusqu'en 1954 ; cette fonction l'amène à visiter diverses provinces.

En 1954 Veuthey doit abandonner ses activités de professeur, d'écrivain et de directeur spirituel ; il doit quitter Rome. Son biographe E. Piacentini ne dit pas pour quelles raisons, mais il laisse entendre qu'il est exilé ; il devient prêtre auxiliaire dans la paroisse Notre-Dame de Lourdes à Bordeaux. Il y reste plus de dix ans, jusqu'en 1965. Ce fut pour lui un temps d'apostolat et il sortit « homme de Dieu » de cette épreuve.

En 1965, Veuthey revient à Rome comme directeur spirituel au *Serafico* jusqu'en 1970. Atteint de la maladie de Parkinson, il meurt à Rome le 7 juin 1974.

Veuthey est une figure majeure parmi les Franciscains conventuels au milieu du 20e siècle. Il a beaucoup publié, et dans des genres assez divers : philosophie et théologie, pédagogie, et spiritualité savante et populaire. Nous ne retenons ici que les ouvrages ; pour les articles de revue (surtout dans *Miscellanea Francescana, Città di Vita, Vita Cristiana, Guida dei Terziari Francescani d'Italia*), nous renvoyons à la bibliographie dressée par Piacentini (*P. Leone Veuthey...*, 1979, p. 19-33).

Pour l'histoire de la philosophie scolastique. Alexandre d'Alexandrie..., Paris, 1932. – *Métaphysique de la pensée*, Rome, 1933. – *Un grand éducateur, le P. Girard (1765-1850)*, Paris, 1934. – *La pensée contemporaine, problèmes et solutions critiques*, Paris, 1938. – Cours d'histoire des religions (en latin, « ad usum auditorum »), 1939 et 1940. – *La filosofia cristiana di S. Bonaventura* (cours donné en latin en 1943), Rome, 1971. – *La connaissance humaine, sa nature et sa valeur critique*, Paris, 1948. – *Il Mistero del reale*, Rome, 1960. – *Jean Duns Scot. Pensée théologique*, Paris, 1967.

Dans le domaine de la vie spirituelle : *Itinerarium animae franciscanum*, Rome, 1938 ; repris sans l'appareil intellectuel : *L'Itinéraire de l'âme. Guide de la vie intérieure selon... François d'Assise*, Fribourg, 1942 ; Paris, 1950, 1951 (trad. ital., Rome, 1942, 1943, 1952 ; portugaise, Braga, 1948 ; allemande, Düsseldorf, 1949). – *Theologiae vitae spiritualis asceticae et mysticae synopsis* (cours de 1942). – *L'unione a Cristo nell'ascetica francescana*, Rome, 1943. – *La Via Crucis della vita interiore*, Rome, 1943. – *Il Pater Noster delle anime interiori*, Rome, 1944, 1985 (en français, Paris, 1947 ; allemand, Düsseldorf, 1951 ; anglais, Chicago, 1955).

Quatre livrets sur la charité, anonymes, dans la coll. Crociata della Carità, Padoue, 1945-1946. – *Unità. « Ut omnes unum sint »* (anonyme), Assise-Pérouse, 1947. – *La spiritualità francescana nelle Beatitudini evangeliche* (texte de 1954), Rome, 1986. – *La Donna delle Dodici Stelle*, Naples, 1958 ; Rome, 1987. – Art. *Illumination*, DS, t. 7, col. 1330-46 (1971).

Posthume : *Compresi il Segno di Dio* (diaire de son noviciat), Florence, 1975. – *Il mistero di Maria*, Rome, 1981. – *L'esperienza della grazia nella vita di S. Veronica*, dans *Esperta di Dio*, Città di Castello, 1983, p. 111-47. – (même titre)... *nelle scritti veronichiani, ibid.*, p. 149-75.

Inédits : parmi bien des textes, une retraite à des jeunes donnée dans les années 1930 et *S. Veronica Giuliani. Diario della vita interiore* (choix de textes avec introduction).

A partir de 1954, date de son départ de Rome pour Bordeaux, Veuthey ne publie guère d'ouvrages savants et se consacre à la vie spirituelle, à propos de laquelle il donne de nombreux articles de revue. Il est un profond connaisseur de la tradition franciscaine et un authentique spirituel. Son œuvre, sa spiritualité et son influence doivent encore être étudiées. Ce à quoi s'attache l'association des « Amici P. Leone Veuthey » (couvent San Giacomo, Rome).

E. Piacentini, *Dottrina e devozione mariana del P. L.V.*, dans *Miles Immaculatae*, Rome, t. 10, 1974, p. 271-82 ; Notice nécrologique dans *Marianum*, t. 27, 1975, p. 227-31 ; *Valore asceticomistico della croce nella dottrina e nella vita del P. L.V.*, dans *La Sapienza della Croce nella spiritualità* (congrès internat., Rome, 1975), Turin, 1976, t. 2, p. 334-47 ; *P. L.V... Profilo biografico, Elenco delle opere*, Rome, 1979 (tiré-à-part de *Miscellanea Francescana*, t. 79, 1979, p. 183-205).

André Derville.

VEUVAGE-VEUVE. – Le veuvage est la condition de celui qui a perdu son conjoint. Le mari ou la femme peuvent donc se retrouver dans cet état ; cependant leur façon de le vivre est très différente, à tel point que le nom même de « veuf » n'existe pas dans certaines langues anciennes. Nous adopterons ce point de vue et ne parlerons que des veuves.

Cette condition a été vécue de manière diverse selon les lieux et les époques. En particulier les croyances religieuses ont exercé ici une influence certaine : socialement marginalisées dans l'antiquité, les veuves, dans l'Église primitive, ont bénéficié d'une place privilégiée ; encore aujourd'hui, en vivant une spiritualité du veuvage, elles peuvent être des témoins de l'amour et de l'espérance. En plus de cette orientation générale l'Église a toujours proposé aux veuves la possibilité d'une consécration à Dieu, soit dans la vie monastique traditionnelle, soit dans des instituts ou associations plus spécifiques.

1. *La veuve dans l'antiquité* (païenne et chrétienne jusqu'au 6e siècle). – 2. *La veuve dans l'époque moderne.*

1. **La veuve dans l'antiquité.** – La fidélité à la foi jurée, la viduité vaillamment supportée sont des vertus reconnues et exaltées par les auteurs grecs et latins (vg Euripide, *Les Troyennes*, v. 657-676). Cependant cette grandeur ne vient pas de la situation de faiblesse de la femme qui se trouve soudain sans soutien et sans protecteur naturel ; en effet l'antiquité païenne n'est pas portée à honorer la faiblesse. Voyons quelles possibilités étaient laissées aux veuves dans le monde païen, dans le judaïsme et enfin dans l'Église.

1° La veuve qui ne se remarie pas. – 1) *Dans le monde païen.* – Chez la plupart des peuples anciens, la femme achetée par le mari est la propriété de celui-ci pendant sa vie et même au-delà de la mort. Il n'y a pas de texte obligeant la veuve à suivre son mari dans la mort, mais le sacrifice dit « volontaire » des veuves hindoues, germaniques ou scandinaves ne peut guère s'expliquer que par la réprobation dont elles sont l'objet si elles ne se soumettent pas à une telle coutume (cf. Hérodote, *Histoires* v, 5 ; Boniface † 754, *Epist.* 73).

Si la veuve ne se remarie pas, quelle est sa condition ? Dans l'antiquité, la femme est habituellement considérée comme mineure. A la mort de son mari, elle tombe sous une autre autorité : celle de sa propre famille, en Grèce ; celle de la famille de son mari, en Inde (loi de Manou) ou en Chine ; celle d'un tuteur, à Rome. Il faut mettre à part la veuve selon le Code d'Hammourabi : elle exerce sa puissance sur ses enfants, peut garder ses biens et ce que son mari lui a donné par écrit. Elle est ainsi soustraite aux caprices de la famille. Cette sollicitude est assez remarquable parmi les lois de l'antiquité.

2) *Dans le monde juif.* – La loi mosaïque protège la veuve. Le lévirat oblige la veuve sans enfant à épouser le frère de son mari (*Deut.* 25,5-10), ceci afin de maintenir le nom de l'époux décédé et de « relever sa maison ». Mais, en cas de refus du beau-frère, la veuve obtient publiquement sa liberté (*Deut.* 25,7-10). De très nombreux textes défendent de nuire à la veuve et à l'orphelin, sous peine d'anathème ; et ils ordonnent de respecter leurs biens, leurs personnes, de leur rendre justice. La veuve qui ne veut pas se remarier peut retourner chez son père (*Gen.* 38,11) ou rester avec un de ses enfants. Bien que la Loi mette la veuve sous sa protection, le veuvage cependant est considéré comme un « opprobre » (*Is.* 54,4).

La Bible fait mémoire de plusieurs veuves qui ont joué un rôle particulier en faveur d'Israël, au salut duquel, dans un moment critique, elles ont contribué par leur esprit d'initiative et leur mépris du danger. Trois d'entre elles, bien qu'elles soient de sang étranger, figurent dans la généalogie de Jésus (*Mt.* 1,3.5.6) : Tamar, Ruth et Bethsabée la femme d'Urie. Étrangère aussi, la veuve de Sarepta qui nourrit Élie et dont l'histoire est rapportée dans l'Évangile (*Luc* 4,25-26). Le livre de Judith raconte l'action héroïque d'une femme, d'une veuve, qui réussit à sauver Israël.

3) *La veuve dans l'Église primitive.* – Attentives à la charité et à l'aide fraternelle, les communautés primitives furent portées à protéger les malheureux et, parmi ceux-ci, les veuves. Dans le Nouveau Testament la veuve est comptée parmi les pauvres (*Luc* 7,11-13 ; 18,3). Jésus met en garde contre les scribes qui « dévorent les biens des veuves » (*Marc* 12,40). Il compare les élus qui seront sauvés à une veuve qui importune le juge afin que justice lui soit rendue (*Luc* 18,1-8). L'épître de Jacques recommande explicitement de visiter les orphelins et les veuves (1,27) ; la première épître à Timothée demande d'honorer et secourir les veuves (les « vraies veuves ») (5,3-16). Pendant les premiers siècles de nombreux textes font apparaître la veuve comme une pensionnaire de l'Église. Au 2e siècle, Ignace d'Antioche recommande les veuves aux Smyrniotes (6,2) et à Polycarpe (4,1) ; Justin leur fait distribuer les dons des fidèles dans l'aisance (1re *Apologie* 67). Au 3e siècle, Tertullien cite cette assistance ainsi que Cyprien et la *Didascalie*. C'est l'évêque qui doit veiller à cette répartition.

Bien qu'assistées, les veuves occupent une place d'honneur dans l'Église. On retrouve ici l'image de la prophétesse Anne, la première « à parler de l'enfant à tous ceux qui attendaient la délivrance d'Israël » (*Luc* 2,38). Les veuves sont, dans la primitive Église, l'objet d'une vénération particulière : non seulement, les secours qu'elles reçoivent ne les mettent pas dans une situation d'infériorité vis-à-vis de leurs bienfaiteurs, mais on les considère comme un honneur pour la communauté. L'auteur des Pastorales enjoignait aux premiers chrétiens de s'adresser aux femmes âgées comme à des mères (1 *Tim.* 5,2), mais parmi les femmes âgées, les veuves sont les premières en dignité. Polycarpe les qualifie d'« autel de Dieu ». A l'église, elles occupent une place d'honneur ; leur qualité de veuve figure sur leur épitaphe. Elles sont ainsi les bénéficiaires du respect et de l'amour dont l'Évangile entoure les pauvres et les malheureux.

Les veuves ont une fonction. 2 *Tim.* 5,5-10 met en valeur leur prière, l'exemple qu'elles doivent donner, les services qu'elles continuent à rendre. Ce mélange de conseils, d'obligations, de consécration et de fonction se retrouve chez Ignace d'Antioche (*Aux Smyrniotes* 13,1), dans la *Didascalie* (ch. 14-15), dans les *Constitutions Apostoliques* (3,1-8 ; 3,14 ; 8,25) ; cependant celles-ci sont réservées quant au « ministère » des veuves (3,6,164 ; 8,25).

Pour soutenir les veuves sans défense, l'Église va aussi lutter en faisant des remontrances à ceux qui les oppriment ; de plus, elle va la soustraire aux juridictions ordinaires pour la faire bénéficier d'un privilège spécial (par exemple une certaine immunité fiscale). Cela ne se fait pas toujours aisément : Ambroise, dans l'Église latine, Jean Chrysostome, dans l'Église grecque, doivent soutenir de véritables luttes pour leurs protégées. Selon Ambroise, une veuve dans l'Église n'est pas exposée à la fourberie et à l'oppression comme dans le monde.

Au premier concile de Carthage (418), l'évêque Nicaise met de nouveau au premier rang des préoccupations épiscopales le soin et la défense des veuves. Au concile de Chalcédoine (451), on autorise les évêques à s'occuper d'affaires temporelles pour le seul bénéfice des veuves et des orphelins. Si, malgré tout, la situation de la veuve chrétienne reste précaire, cependant l'Église a tenté de lui redonner une place dans la société et en son sein, et d'améliorer sa condition matérielle. Tout ceci concerne les veuves qui ne veulent pas contracter une nouvelle union.

2° Le remariage des veuves. – Devant les difficultés auxquelles elle est affrontée, il peut paraître légitime qu'une veuve cherche un autre protecteur. Lois et coutumes vont intervenir soit pour lui interdire tout second mariage, soit, au contraire, pour la forcer à convoler, les motifs étant d'ordre religieux (Nioga, lévirat) ou politique (lois caducaires).

1) La veuve a-t-elle le droit de se remarier dans les législations non chrétiennes ? – a) Défaveur des 2e noces. – C'est une attitude fréquente et spontanée. Les auteurs grecs louent hautement les veuves qui ne se remarient pas (Pénélope, Andromaque...) ; le second mariage est pour Platon une « calamité domestique ». A Rome, on oblige la veuve à se remarier un jour férié afin qu'un plus grand nombre de personnes voit sa honte. Ces sentiments et ces attitudes ont sans doute exercé une certaine influence sur les communautés chrétiennes des permiers siècles.

b) Remariage forcé pour des motifs religieux. – Ainsi en fut-il en Inde où chaque hindou mâle devait avoir une descendance pour offrir les sacrifices destinés à lui assurer l'éternel repos. L'institution de la Nioga oblige la veuve sans enfant à se remarier. Remariage forcé à Rome pour des motifs politiques : au début de l'Empire, à cause des divorces, de la liberté des mœurs et du refus du mariage, le nombre des citoyens libres diminuait dangereusement par rapport à celui des esclaves. Auguste promulgua trois lois caducaires pour pousser les citoyens au mariage ou au remariage.

2) *Remariage et législation mosaïque.* – Le lévirat oblige une veuve sans enfant à se remarier. Quelques usages montrent cependant une certaine réserve concernant le remariage : somme inférieure à verser pour une veuve, temps de préparation moins long, pas de dispense des charges publiques...

3) *Dans l'Église primitive.* – Paul (1 *Cor.* 7,39-40) laisse la veuve libre de choisir entre la viduité et un remariage ; il lui conseille seulement de rester comme elle est. L'auteur des Pastorales, de manière réaliste, conseille le remariage aux jeunes veuves (1 *Tim.* 5,14). Par rapport aux orientations du Nouveau Testament, la période des premiers siècles présente souvent un certain durcissement, jusqu'à déprécier le mariage en général, et tout particulièrement les secondes noces. Il ne faut donc pas s'étonner si plusieurs auteurs ont regardé les secondes noces comme un « adultère déguisé » (Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens* 32 ; SC 3, p. 162), une bigamie successive regrettable, et même condamnable (Montanistes ; Novatiens ; Tertullien, *Le mariage unique* 10, SC 343, p. 174-79). Cependant la plupart des auteurs adoptent une attitude plus prudente où se mêlent compréhension humaine et condescendance : Hermas (*Mand.* 4,4,1-2 ; SC 53, p. 162) ; Clément d'Alexandrie, plutôt ouvert (*Stromates* 3,1 et 3,12) ; Origène, plus réservé (*Hom. in Lucam* 17,10-11 ; SC 87, p. 260) ; Épiphane (*Adversus haereses* II, 1,48,9 ; II, 1,59,4-6), tout en privilégiant la virginité et le mariage unique, permet les secondes noces ; Grégoire de Naziance (*Discours* 37,8) est réservé à propos des secondes noces (une concession), opposé aux troisièmes (une iniquité). Même attitude concernant les troisièmes noces chez Basile (*Lettres* 160,4 ; 188,4 ; 199,24,50 ; 217,80) ; Chrysostome est plus nuancé, même si à travers quelques méandres, il passe trop rapidement d'une hiérarchie abstraite entre viduité et remariage à une attitude de sévérité pour la faiblesse propre aux secondes noces (*Sur le mariage unique* 1 et 3 ; SC 138, p. 167 ; 175). La réserve concernant les secondes noces apparaît clairement dans les « pénitences » auxquelles certains conciles font allusion comme à des pratiques déjà anciennes : Ancyre en 314 (canon 19), Néocésarée en 314-325 (canons 3 et 7), Nicée en 325 (canon 8), Laodicée en 380 (canon 1).

Augustin en affirmant nettement la licéité du remariage, sans mettre une limite après les secondes noces (*De bono viduitatis* 12,15), donne à la doctrine ecclésiale, au moins pour l'Occident, une orientation mesurée.

Cependant les autorités ecclésiales de cette époque ont influencé la législation civile d'abord par l'abrogation des lois caducaires (promulguées par Auguste, elles furent abolies par Constantin) ; ensuite par des mesures en faveur des enfants du premier lit, mesure relative à la tutelle (une veuve qui se remarie perd celle-ci), mesures relatives aux intérêts pécuniaires des enfants.

L'Église reconnaît la licéité du remariage, mais on sent, à travers tous les écrits des Pères et aussi par l'influence exercée sur la législation civile, que sa prédilection va au mariage unique. Non seulement elle le conseille, mais elle va accorder une sollicitude toute particulière aux veuves qui choisiront délibérément de rester dans cet état en se vouant au service de Dieu et de l'Église.

3° La profession de viduité. – 1) *Les origines.* – Les saintes femmes qui accompagnaient Jésus en le servant (*Luc* 8,1-3 ; *Mt.* 27, 55) étaient-elles, pour la plupart, des veuves libres de leur temps, de leur déplacement et de leurs ressources ? Plus explicites, d'autres passages du Nouveau Testament témoignent de l'existence des veuves dans les communautés primitives. Elles paraissent avoir très tôt formé des groupes (*Actes* 6,1-4), et elles sont d'abord l'objet de la sollicitude de l'Église naissante (*Actes* 6,1-4 ; *Jacques* 1,27). La première épître à Timothée témoigne d'un début d'organisation dont il est difficile de préciser les contours : pour être sur la liste des veuves il faut remplir plusieurs conditions (5,9-11) ; d'une part elles étaient aidées et honorées (5,3.16), d'autre part elles accomplissaient une mission : prière, dévouement et service envers la communauté, spécialement envers les affligés (5,5-10). Cependant pour décrire leur activité le vocabulaire de la diaconie n'est pas directement employé (faut-il voir en *Marc* 1,31 et par. une allusion à la diaconie d'une femme vivant manifestement seule ?).

2) *Développements.* – Plus tard, au début du 3e siècle, la *Didascalie* précise les activités caritatives des « veuves » et mentionne comme mission la préparation au baptême des femmes. Tertullien fait allusion à une classe de veuves (*De virginibus velandis* 9). Pour Hippolyte les veuves, après l'épreuve d'un certain temps, peuvent être « instituées » pour la prière (et le jeûne), mais elles ne reçoivent pas l'imposition des mains, elles ne sont pas ordonnées pour le service liturgique (*Tradition apostolique* 10 ; 23 ; SC 11 bis, p. 66 ; 96).

Peu à peu un rituel propre aux veuves apparaît, rituel moins solennel que pour les vierges : c'est d'un simple prêtre qu'elles recevaient leur habit. Elles formulaient par écrit leurs vœux. La prière prononcée sur elles était, semble-t-il, une véritable bénédiction, comme l'indiquent plusieurs témoignages (vg Pontifical d'Egbert d'York, vers 900 ; sacramentaire comme le *Gallicanum*, etc). Si la plupart d'entre elles mènent une vie exemplaire, d'autres ont besoin d'être admonestées (Jérôme, *Lettre* 22) ; Jean Chrysostome en rappelle quelques-unes à leur devoir : il le paye de sa disgrâce en 404. Vivant chez elles, les veuves pouvaient être exposées aux dangers d'une vie trop libre ; peu à peu l'Église les encourage à se regrouper sous l'autorité spirituelle d'une moniale. A Rome une veuve, Marcella, sur les conseils d'Athanase, fut la première à constituer un monastère (Jérôme, *Lettre* 127). Ainsi les veuves vont entrer dans d'autres structures ecclésiales.

3) *Quelques figures de veuves* éclairent le rôle tenu par ces femmes dans l'extension du christianisme. Le Nouveau Testament cite plusieurs veuves, Anne, la veuve de Naïm. Les Pères ont laissé des portraits admirables de veuves et parfois d'abord de leur propre mère, comme Jean Chrysostome et Augustin. De telles femmes unies par la prière et prêtes à tous les dévouements se regroupent à Rome autour de Jérôme, à Constantinople autour de Jean Chrysostome, en Cappadoce autour de Basile et Grégoire de Nysse, en Afrique autour d'Augustin. La correspondance des Pères a été conservée ; il est dommage que les lettres de leurs correspondantes n'aient pas eu le même sort. Le grand modèle des veuves est Anne : les Pères ne cessent de rappeler qu'à son exemple, la prière apparaît comme le premier ministère des veuves. Ainsi, c'est à Proba qu'Augustin dédie sa

« lettre sur la prière ». Le jeûne était inséparable de la prière ; les veuves l'ont parfois poussé à l'excès, comme sainte Paule, timidement reprise par Jérôme, qui évoque aussi la conduite exemplaire de Fabiola au service des malades. Paule et Mélanie l'ancienne (voir sa notice) fondent des monastères en Palestine. C'est dire la place qui revient à l'initiative des « vraies veuves » dans les origines de la vie religieuse féminine.

2. **La veuve dans le monde d'aujourd'hui**. – La spiritualité proposée aux veuves autrefois ne donnait pratiquement aucune place au caractère conjugal. Parmi les approfondissements propres au 20e siècle, parallèlement au renouveau de la spiritualité conjugale, un type nouveau de spiritualité du veuvage a surgi. En même temps les sciences de l'homme ont aidé à mieux comprendre les réactions profondes correspondant à certaines situations (mort du conjoint, solitude, etc.) et à en dégager des vues plus claires.

1° Des facteurs de renouvellement. – Du renouveau de la spiritualité conjugale nous retiendrons surtout l'idée d'un amour plus fort que la mort, de sorte qu'une perspective eschatologique peut éclairer la vie des veuves et donner un sens à leur épreuve.

Devant les problèmes législatifs, économiques, sociaux qui se posent aux veuves, des associations, non confessionnelles, d'entraide et de défense se sont créées.

Dans de nombreux pays, des veuves se sont regroupées en organisations chrétiennes dans une perspective non seulement d'entraide, mais de prière et d'apostolat. En France, le mouvement « Espérance et Vie », intégré à la Pastorale familiale, a été créé plus particulièrement pour les femmes dont le veuvage est récent, afin de les aider dans ces moments plus difficiles.

2° Les encouragements de l'Église. – Pie xii, en 1957, à l'occasion d'un congrès sur le thème de « l'enfant sans père », a dégagé les grands traits de cette spiritualité en insistant sur l'aspect de « foyer continué », ce qui était assez nouveau, et aussi sur le témoignage de foi, d'espérance et de charité que la veuve était appelée à donner. Paul vi, en 1977, a adressé également un message aux veuves réunies à Lourdes, leur rappelant que leur « épreuve est un appel à l'ouverture aux autres, au service en particulier des autres femmes en détresse ». Enfin, pour Jean-Paul ii, en 1983, « la vie des veuves comporte deux réalités fondamentales, l'amour et la mort ».

3° Une appréhension nouvelle du veuvage est aujourd'hui possible. Après la mort d'un mari, la femme veuve voit toutes ses relations au monde modifiées, à commencer par la solitude physique et affective dans laquelle elle se retrouve. Souvent, des difficultés matérielles l'obligent à travailler ou à reprendre son ancienne profession. C'est donc tout un projet de vie qui est à envisager, avec ses problèmes, mais aussi ses promesses d'ouverture au monde, aux autres, à la vie. L'acceptation de ce projet conduit à concilier des aspects nouveaux de l'existence, comme la solitude, état de fait, avec une vie de relations reconsidérées. Cela ne s'accorde pas avec une résignation passive, regrets, refuge dans le passé. Face au veuvage, qui est là, inévitable, la veuve peut choisir d'en faire « vie ou mort », « bonheur ou malheur » (cf. *Deut.* 30,19).

C'est dans cette perspective que la possibilité d'un remariage peut être envisagée. Par rapport aux premiers siècles, l'évolution du contexte socio-culturel présente le remariage comme un choix parfaitement libre, qui correspond à certaines valeurs reconnues, comme l'importance de l'affectif et de l'amour, le refus de la solitude, la disponibilité au moment présent qui met le passé à sa place sans lui être infidèle. L'Église accorde d'ailleurs la même valeur à ce second mariage qu'au premier ; les problèmes concrets, par exemple ceux posés par les enfants, sont à résoudre par ceux qui sont concernés selon chaque cas particulier.

4° La consécration de sa vie à Dieu dans l'état de veuvage. – Comme au commencement de l'Église, certaines veuves désirent aller jusqu'à consacrer leur vie à Dieu pour être totalement à son service. Pour les unes cela se réalisera dans la vie religieuse proprement dite ; pour d'autres il s'agira de vivre ces exigences de don total là où la vie les a placées ; elles ne peuvent, ni ne souhaitent abandonner leurs obligations familiales, sociales, professionnelles.

Comme pour les veuves des premiers temps, ce qui est d'abord proposé aux veuves d'aujourd'hui c'est la prière, l'Eucharistie, la Parole de Dieu. Mais en même temps ce veuvage consacré peut être compris dans le prolongement du sacrement de mariage, vécu comme un mystère pascal de mort et de résurrection. Pour vivre cette consécration et cette mission prophétique d'espérance, les unes, selon les désirs profonds et les circonstances, préféreront un engagement individuel ; d'autres peuvent souhaiter l'aide et le soutien d'une communauté plus ou moins immédiate.

Ainsi la *Fraternité Notre-Dame de la Résurrection* (39 rue Gay-Lussac, 75005 Paris), en Europe, en Inde et en Afrique, accueille des veuves de moins de 50 ans. La vie de la communauté est assurée par des courriers mensuels, des journées de récollection régionales, une retraite annuelle. Ce qui rend possible, malgré la dispersion géographique, une véritable vie fraternelle, chacune continuant à vivre là où ses obligations la retiennent. Elles prononcent une consécration selon un rituel reconnu par Rome. – *La communauté Anne la Prophétesse* reçoit des veuves plus âgées qui vivent une spiritualité très voisine. – L'*Institut Sainte-Françoise Romaine* est un institut séculier recevant des veuves qui prononcent les trois vœux. A travers ces diverses possibilités de vie consacrée offertes aux veuves se retrouve la même fidélité, fidélité à Dieu, fidélité à soi-même, fidélité au conjoint aussi.

PL 220, 721-724 (index *de viduis* : Pères latins). – J. Réville, *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives*, coll. Bibl. des Hautes Études, sciences religieuses, t. 1, Paris, 1889. – H. Dacier, *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IVe siècle dans l'Église Grecque*, Paris, 1907. – A. Rosambert, *La veuve en droit canonique jusqu'au XIVe siècle*, Paris, 1923 (cf. G. Le Bras, *Revue des sciences religieuses*, t. 6, 1926, p. 281-88). – J. Viteaux, *L'institution des diacres et des veuves*, RHE, t. 22, 1926, p. 513-36. – J. Mayer, *Monumenta de viduis... tractantia*, Florilegium Patristicum 42, Bonn, 1938. – J. Saint-Martin, *Augustin, L'ascétisme chrétien. De bono viduitatis* (Bibl. Aug.), Paris, 1939.

L. Bopp, *Das Witwentum... der Alten Kirche*, Ratisbonne, 1950. – H. Leclercq, *Veuvage, veuve*, DACL, t. 15, 1953, col. 3007-26. – J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und in Urchristentum*, Leipzig, 1954. – A.M. La Bonnardière, *Chrétiennes des premiers siècles*, Paris, 1957. – C.C. Ryrie, *The Place of the Women in the Church*, New York, 1958. – J. Gaudemet, *L'Église dans le monde romain*, Paris, 1958. – R. Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce au temps de Périclès*, Paris, 1959. – *Comme un veilleur attend l'aurore*, VS, n.

spécial 496, 1963. – J.-B. Brunon, « *Honore les veuves* », dans *Anneau d'Or*, n. 122, 1965, p. 101-14. – H. Caffarel, etc., *L'amour plus fort que la mort*, coll. Foi vivante 44, Paris, 1967.

E. Grillet, Introd. à J. Chrysostome, *A une jeune veuve, Sur le mariage unique*, SC 138, 1968 (spéc. p. 21-52). – F. Quéré-Jaulmes, *Le mariage dans l'Église ancienne*, Paris, 1969. – *Esprit et Vie*, 1970, n. 49, p. 368. – M. Humbert, *Le remariage à Rome*, Milan, 1972. – R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, 1972. – G. Stählin, *Das Bild der Witwe*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 17, 1974, p. 5-20. – A. Jaubert, *Les femmes dans l'Écriture*, Paris, 1979. – Ch. Munier, *L'Église dans l'Empire romain (IIe et IIIe siècles)*, Paris, 1979 ; Introd. à Tertullien, *A son épouse*, SC 273, 1980 (spéc. p, 15-34). – Kh. Schelke, *Femmes dans la Bible*, Haguenau, 1980.

O. Bangerter, *Le ministère de la veuve dans l'Église Ancienne*, dans *Foi et Vie*, 1984, n. 1, p. 27-45. – D. Ostertag, *La veuve dans le plan messianique de Dieu, ibid.*, p. 5-26. – R. de Tryon-Montalembert, *La veuve dans l'Église catholique, ibid.*, p. 47-63. – Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Berne, 1987. – P. Mattei, Introd. à Tertullien, *Le mariage unique*, SC 343, 1988, p. 37-82.

Hélène Marchal.

VIA CRUCIS. Voir Croix (*Chemin de*), DS, t. 2, col. 2576-2606.

VIALAR (Émilie de ; sainte), 1797-1856. Voir Émilie de Vialar, DS, t. 4, col. 614-16.

VIALART DE HERSE (Félix), évêque de Châlons-sur-Marne, 1613-1680. – Félix Vialart est né à Paris le 3 ou 4 septembre 1613 dans une famille auvergnate, d'ancienne noblesse. Son père fut président aux requêtes du Parlement de Paris et ambassadeur en Suisse. Sa mère était estimée de François de Sales. Il fit des études remarquées au Collège de Navarre où il prit le bonnet de docteur en 1638. Entré jeune dans l'état ecclésiastique, il se plaça sous la direction de Mr Coqueret, principal du Collège des Grassins, un des trois supérieurs des Carmélites de France. En 1640 il fut nommé abbé commendataire de Pébrac (diocèse de Saint-Flour), abbaye qu'il céda plus tard à J.-J. Olier. Il fut nommé presque simultanément coadjuteur de l'évêché de Châlons, siège important, dont le titulaire était pair de France. La mort inopinée de son prédécesseur fit qu'il le remplaça avant même sa consécration, n'ayant que vingt-sept ans.

Évêque réformateur, il prit comme modèle saint Charles Borromée. Il se préoccupa comme lui de la réforme du clergé, mettant tous ses soins dans le développement du séminaire. Il en fit sa résidence habituelle. Il tenta aussi de réformer, bien qu'avec un moindre succès, les religieux de son diocèse. En outre, il établit des Ordres nouveaux, les Ursulines par exemple, et se préoccupa de l'enseignement, fondant même dans sa ville épiscopale trois communautés féminines pour former des maîtresses d'école. Sa réputation d'évêque s'étendit au point que Bossuet voulut se former au ministère épiscopal à son contact.

Il fut choisi comme médiateur dans l'affaire du Formulaire qui se termina par la paix de Clément IX en 1669, témoignant ainsi de l'estime dans laquelle le tenaient les parties en présence. Louis XIV le voulut comme archevêque de Paris et lui avait demandé comme un service personnel d'organiser le mariage du duc d'Orléans son frère. Il mourut le 10 juin 1680 à Châlons.

Vialart de Herse a beaucoup écrit ; nous pouvons distinguer les œuvres pastorales et les œuvres spirituelles. Dans les premières figurent en particulier une vingtaine de lettres qui sont autant de petits traités et dont les sujets vont de la réforme des ecclésiastiques aux moyens de faire cesser les procès entre les catholiques de son diocèse. Il a d'autre part écrit un *Recueil des plus importants sujets de piété et de doctrine pour servir aux conférences ecclésiastiques du diocèse de Chaalons*, Châlons, 1671, 546 p. in-8°. Il s'agit d'un programme de conférences ecclésiastiques étalées sur quinze ans. L'évêque a résumé ses convictions sur l'état de sainteté du clergé et les moyens d'y parvenir tant en matière de piété qu'en matière de doctrine. Les points mensuels à traiter constituent chacun une partie de cet ouvrage. Il y a ajouté une partie concernant la manière dont doivent se dérouler les conférences. Les prêtres devront consacrer chaque mois une journée complète de réflexion sur le programme qui leur est proposé.

Vialart pense qu'il est plus difficile de faire son salut pour un ecclésiastique que pour un laïc. Pour un prêtre c'est essentiellement le soin des âmes qui constitue le meilleur chemin vers la sainteté. Toutes les vertus sont envisagées, car elles sont toutes nécessaires. En matière de doctrine les sujets portent successivement pendant deux ans sur le Symbole des Apôtres, pendant cinq ans sur les sacrements, durant cinq ans également sur les commandements de Dieu, pendant un an sur l'Oraison dominicale, et pendant deux ans sur les censures ecclésiastiques. Cet ouvrage connut un succès certain. Il est, en effet, la source de la plupart des œuvres similaires dans les autres diocèses réformés.

Les *Règlemens faits par Messire Félix Vialart pour la direction spirituelle* (Châlons, s.d, 245 p. in-8°) traitent de la direction spirituelle, distinguée de la confession. Il est recommandé d'avoir un directeur spirituel pour se conduire de manière avisée dans la vie intérieure, bien qu'il soit difficile de trouver quelqu'un d'averti et de capable (p. 17).

C.P. Goujet, *La vie de messire Félix Vialart de Herse...*, Cologne, 1738 ; Utrecht, 1739. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire*, t. 10, 1759, p. 573-75. – DTC, Tables, col. 4366. – Les études plus importantes sont celles de G. Chérest (*L'évêque de la paix : Félix Vialart de Herse, évêque...*, dans *Mémoires de la société d'agriculture... de la Marne*, 1970, p. 115-33 ; 1971, p. 149-78 ; 1972, p. 175-219 ; 1973, p. 115-50 ; 1974, p. 207-33 ; 1975, p. 185-212 ; 1976, p. 243-66) et de J. Matet et R. Pannet (*Vialart de Herse... Le sens et les limites d'une « réformation »*, dans *Le christianisme populaire...*, sous la direction de B. Plongeron et R. Pannet, Paris, 1976, p. 147-70 ; bibl.).

Jean-Marie Le Maire.

VIANNEY (Jean-Marie ; saint), prêtre, 1786-1859. Voir Jean-Marie Vianney, DS, t. 8, col. 840-44.

VICES, Voir Vertus et vices, *supra*.

VICENTE. Voir Vincent.

VICENTE (Placide), bénédictin, 1745-1816. – Né en 1745 à Cigales (Valladolid), Placido Vicente entra en 1761 à l'abbaye bénédictine de Santo Domingo de Silos, où il reçut une bonne formation monastique et cléricale. Il fut par la suite grand prédicateur à San Benito de Zamora, abbé de San Martín de Madrid

(1785-89), de San Pedro de Eslonza (1791-95), de Silos (1801-05) et enfin d'Obona (1814), où il mourut le 1er avril 1816.

Vicente n'est pas un auteur spirituel, mais, en ces années quelque peu stériles de la vie et de la production spirituelles en Espagne, ses publications lui méritent une place. Ces dernières paraissent souvent sans nom d'auteur parce qu'il s'agit de rééditions ou de traductions. On ignore aussi le plus souvent la part réelle qu'a pu prendre Vicente à la réalisation de ces entreprises. Quoi qu'il en soit, il a au moins présidé aux publications suivantes :

Regula SS. P.N. Benedicti novissima castigataque editio (Madrid, 1780, 1790, 1799) ; – *Regla del Gran Padre... San Benito* (Madrid, 1780, avec quelques commentaires). – *S. Aurelii Augustini... Confessionum libri XIII* (Madrid, 1790). – *Cántico el más sublime de la Escritura, o Cántico de los Cánticos de Salomón, explicado según... los Santos Padres* (2 vol., Madrid, 1800). – *Vida de la prodigiosa Virgen S. Gertrudis la Magna*, du jésuite Alphonse de Andrade † 1672, « emendado de muchos errores » (Madrid, 1804) ; compendium de cette *Vida*, Madrid, 1807.

L'abbaye de Silos garde des mss de Vicente, en particulier une explication de la Règle bénédictine.

A. Calvo, *El monasterio de San Pedro de Eslonza*, León, 1957, p. 177. – J. Pérez de Urbel, *Varones ilustres de la congregación de S. Benito de Valladolid*, Pontevedra, 1966, p. 244-45,358-59. – A. Linage Conde, *El monacato en España e Hispanoamerica*, Salamanque, 1977, p. 276, n. 100.

Damián YÁÑEZ NEIRA.

VICTIMALE (SPIRITUALITÉ). – I. *Écriture.* – II. *Ascèse et mystique.* – III. *Histoire.*

I. **Écriture.** – 1. Lorsqu'on parle de « victime » on pense spontanément au sacrifice. Chez les Sémites et spécialement dans le monde biblique, la victime exprime le libre don que celui qui offre fait de lui-même à Dieu. C'est un moyen pour entrer en communion d'amour avec lui. D'où l'insistance des prophètes pour que l'homme soit solidaire avec la victime qu'il offre, renonçant à sa vie de péché et entrant dans l'intimité de Dieu, intimité symbolisée par la fumée qui monte de la victime, en parfum de suave odeur pour le Seigneur (cf. *Lév.* 1,9.13.17). Dieu répond à l'homme par son pardon et par la communication de son amour et de sa vie (cf. A. Gaudel, art. *Sacrifice*, DTC, t. 14, 1939, col. 671-78 ; *Grande Commentario Biblico* = GCB, Brescia, 1973, p. 1771 (76 : 108) ; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vol., Tournai, 1944-1956, t. 2, p. 149-57 ; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1968, p. 218-19 ; L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle*, Bruges, 1961, p. 161 svv).

2. Le sang de la victime a une importance fondamentale pour l'expiation des péchés, puisque la vie et l'âme (*nephesh*) résident dans le sang et sont la propriété inaliénable de Dieu (cf. *Ex.* 29,11-37) ; voir L. Sabourin, *op. cit.*, p. 178-79 ; P. van Imschoot, *op. cit.*, t. 2, p. 323-25 ; S. Lyonnet et L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Rome, 1970, p. 166-81.

A la différence des religions païennes, en Israël c'est toujours Dieu qui réalise ou ne réalise pas l'expiation (cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1959-1961, t. 2/3, p. 308-36 ; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1960, t. 2, p. 349-55). Voir art. *Expiation*, DS, t. 4, col. 2026-45.

Le sang de la victime est beaucoup plus un don de l'amour miséricordieux de Dieu aux hommes, qu'une offrande des hommes à Dieu. Dans le sang de la victime, c'est Dieu qui se donne à l'homme qui s'offre à Dieu (cf. L. Sabourin, art. *Sacrifice*, DBS, t. 10, col. 1488-90 ; A. Gaudel, art. cité, col. 665-84).

3. Après ces allusions aux victimes anciennes, arrêtons-nous sur Isaac et sur la mystérieuse figure du Serviteur de Yahweh. Dans le judaïsme du temps du Christ, on donnait une grande importance à l'offrande qu'Isaac adulte (37 ans) avait faite de lui-même comme victime, librement, pour obéir à la volonté de Dieu exprimée par son père Abraham (*Gen.* 22 ; cf. F.M. Braun, *Le sacrifice d'Isaac dans le quatrième évangile d'après le Targum*, NRT, t. 101, 1979, p. 481-97 ; L. Sabourin, *Sacrifice*, art. cité, col. 1508-09, 1514-17). Pour les chrétiens, il est facile de voir en Isaac la figure de Jésus et dans le comportement d'Abraham celui de Dieu Père (cf. *Gen.* 22,2.12.16 ; *Jean* 3,16 ; *Rom.* 5,6-8 ; 8,32).

Quant à la mystérieuse figure du Serviteur de Yahweh, surtout telle que la présente le quatrième chant du Serviteur (cf. *Is.* 52,13-53,12), c'est seulement en contemplant la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ qu'on la comprend dans sa totalité. Pour décrire la rédemption du Christ, le « kérygme » chrétien le plus ancien est associé, en grande partie, aux textes qui décrivent la mission salvifique du Serviteur de Yahweh, qui s'offre comme victime en sacrifice d'expiation pour les péchés de la multitude. Les références explicites sont rares ; les implicites sont très nombreuses (cf. L. Sabourin, *op. cit.*, p. 193-203, 216-55 ; J. Coppens, *Le messianisme et sa relève prophétique*, Gembloux, 1974, p. 207-15 ; A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, 1950, p. 47).

4. La mystérieuse figure du Serviteur de Yahweh nous prépare à entrer dans le mystère du Christ « victime d'expiation pour nos péchés » (1 *Jean* 2,2 ; cf. *Rom.* 3,25). Pour Jésus, le temps de la passion est le temps le plus évident et le plus parfait de son oblation d'amour au Père pour les hommes. Cette disponibilité totale d'amour, le Christ la manifeste dès son « Ecce venio... » (*Héb.* 10,7) et il l'exprime parfaitement dans sa passion, ou il est « devenu parfait » comme prêtre et comme victime (cf. *Héb.* 5,8-9 ; cf. 10,14).

Cette oblation d'amour du Christ atteint dans le silence de la passion à son point culminant. L'impressionnant cri du Christ en croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Marc* 15,34 ; *Mt.* 27,46) manifeste l'expérience de la réprobation du péché de la part du Père, réprobation qui englobe le Christ à cause de sa solidarité avec les pécheurs. L'humanité du Christ est bouleversée par la déchirante séparation d'avec Dieu que le péché opère dans l'homme. Luc préfère rappeler l'invocation de confiance de Jésus en croix : « Père, en tes mains je remets mon esprit » (*Luc* 23,46), qui exprime l'union d'amour entre le Père et le Fils.

5. D'après les Synoptiques, déjà au baptême, avec la descente de l'Esprit, qui sera le foyer d'oblation d'amour et d'immolation du Christ comme victime sur le Calvaire (cf. *Héb.* 9,14), Jésus est consacré comme Messie et Serviteur de Yahweh (cf. A. Médebielle, art. *Expiation*, DBS, t. 3, col. 112-45 ; P. Hartmann. *Le sens plénier de la Réparation*, Louvain, 1955, p. 61-77).

L'évangile de Jean et les autres écrits johanniques accentuent cet aspect victimal (cf. *Jean* 1,29.36 ; 6,51-56 ; 12,24 ; 17,19 ; 19,31-37 ; 1 *Jean* 1,7 ; 2,2 ; 4,10 ; *Apoc.* 1,5 ; 7,14 ; 14,4-5).

Outre le côté transpercé (cf. *Jean* 19, 31-37), il faut relever la grandiose liturgie du chapitre 5 de l'Apocalypse qui célèbre le triomphe de l'Agneau vainqueur « debout » (v. 6) et immolé, « égorgé » (v. 6), qui a « racheté... par son sang des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation » (v. 9) (cf. A. Lefèvre, *La blessure du côté*, dans *Le Cœur*, coll. Études Carmélitaines, Bruges, 1950, p. 110 svv ; L. Sabourin, *op. cit.*, p. 319-44 ; 339, note 1 ; A. Médebielle, art. cité, col. 202-24 ; P. Hartmann, *op. cit.*, p. 79-96 ; M. Braun, *Jean le théologien. Sa théologie*, t. 3/1. *Le mystère de Jésus Christ*, Paris, 1966, p. 17-52, 69-76, 139-52, 154-57, 165-69, 180-82 ; A. Feuillet, *Le Nouveau Testament et le Cœur du Christ...*, dans *Ami du Clergé*, n. 21, 21 mai 1964).

6. Paul ne parle jamais explicitement de la prophétie du Serviteur de Yahweh ; mais il en est pénétré, comme tout le christianisme primitif. Voici comment l'Apôtre transmet ce qu'il a reçu : « Le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures ; il fut enseveli et est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures » (1 *Cor.* 15,3-4). L'expression générique « selon les Écritures » se réfère à la mort du Christ, dont l'oblation victimale est exprimée dans le récit de l'institution de l'Eucharistie : « Ceci est mon corps, qui est *pour vous* » (1 *Cor.* 11,24). Luc parle du sang « versé pour vous » (22,20). Le lien inséparable qui, dans la sotériologie de Paul, unit la mort victimale et la résurrection du Christ est annoncé d'avance par l'humiliation et la glorification du Serviteur de Yahweh (cf. *Is.* 53,8-12), thème amplement développé dans l'hymne christologique de la lettre aux Philippiens (2,6-11).

D'après la lettre aux Romains, le Père a destiné le Christ à servir d'expiation (littér. « comme propitiation », « hilastérion »), avec son sang, pour nos péchés (cf. *Rom.* 3,25). Dans la 2e lettre aux Corinthiens, Paul affirme : « Celui qui n'avait pas connu le péché (Jésus), Dieu l'a traité de péché à cause de nous, pour que nous puissions devenir, par lui, justice de Dieu » (5,21) : le Christ a assumé une chair pécheresse pour devenir victime pour le péché dans la chair pécheresse, et pour que nous soyons justifiés devant Dieu. Ainsi, le Christ est la « victime d'expiation » immolée en holocauste par le feu de l'Esprit (cf. *Héb.* 9,14) « pour nos péchés » (1 *Jean* 2,2). De son sang, on peut affirmer, de manière parfaite, ce que le Lévitique dit de l'holocauste ancien : « consumé par le feu », il était « un parfum suave pour le Seigneur » (1,17) ; image reprise par Paul : « Christ vous a aimés et s'est donné lui-même pour vous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (*Éph.* 5,2).

Pour ce qui est de la *manière* par laquelle Dieu opère notre rédemption en Christ, Paul utilise une triple formulation : a) Il se sert de la catégorie juridique : Dieu a envoyé son Fils dans la condition de notre chair pécheresse et mortelle ; celui-ci, dans cette chair pécheresse et mortelle, a vaincu le péché et la mort (cf. Rom. 8,3). b) Il utilise la terminologie victimale, présentant la rédemption comme une expiation dans le sang du Christ (cf. *Rom.* 3,25), comme un sacrifice pour le péché (cf. 2 *Cor.* 5, 21). c) Il se sert du vocabulaire de la solidarité, de la participation : si nous participons à la mort du Christ, nous participerons aussi à sa résurrection (cf. *Rom.* 6,4-10).

Toutes ces formulations ont leur valeur, avec une préférence pour la « victimale ». Voir S. Lyonnet, art. *Péché*, DBS, t. 7, col. 495-509, 509-67 ; *De peccato et Redemptione*, 2 vol., Rome, 1957-1960, t. 1, p. 79-87 ; *Exegesis Epistulae ad Romanos*, t. 1-4, Rome, 1962, t. 3, p. 42-44 ; t. 4, p. 68-120 ; *La Storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Naples, 1966, p. 97-166 ; – S. Lyonnet et L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice...*, Rome, 1970, p. 46-57, 155-66, 185-224, 245-62 ; – L. Sabourin, *op. cit.*, p. 310-14 ; – P. Hartmann, *op. cit.*, p. 96-106 ; – A. Médebielle, art. cité, col. 145-90. – A. Carminati, *L'epistola ai Romani*, dactylographié, Bologne, 1964 ; – S. Cipriani, *Le Lettere di Paolo*, Assise, 1963.

7. Pour Pierre aussi, la valeur victimale de la mort du Christ est une donnée acquise (cf. 1 *Pierre* 1,18-19). Il dit aux chrétiens qu'ils ont été « aspergés » avec le « sang » du Christ (1,2 ; cf. 2,21-25). Le Christ est victime « pour les péchés, juste pour les injustes » (3,18 ; cf. C. Spicq, *Les Épîtres de Saint Pierre*, Paris, 1966 ; – L. Sabourin, *op. cit.*, p. 314-16. – A. Médebielle, art. cité, col. 242-52).

8. *L'Épître aux Hébreux* présente, presque à chaque page, la valeur sacrificielle de la mort du Christ. La supériorité infinie de la Victime du Calvaire a rendu inutiles les autres victimes (cf. 10,5-7), incapables « d'éliminer les péchés » (10,4), alors que « le sang du Christ » les élimine (9,14). Le sujet qui expie et réconcilie est toujours et seulement Dieu, propice et clément en Christ, unique « grand prêtre » (2,17) et victime de son sacerdoce.

Cf. F.-M. Braun, *In Spiritu et veritate*, dans *Revue Thomiste*, t. 52, 1952, p. 265 svv ; – A. Médebielle, *op. cit.*, col. 190-202 ; – L. Sabourin, *op. cit.*, p. 316-19, 358-63 ; – Teodorico da Castel S. Pietro, *L'Epistola agli Ebrei*, Turin, 1952 ; – S. Cipriani, *op. cit.*, p. 729-832.

9. Après avoir parlé de l'oblation d'amour du Christ, « victime d'expiation » (1 *Jean* 2,2), il est normal de se demander : quelle attitude le disciple du Christ doit-il assumer dans la vie ? Jésus répond : « Prends ta croix tous les jours et suis-moi » (*Luc* 9,23 ; cf. *Jean* 15,12-13 ; *Col.* 1,22).

Le sacrifice du Christ, et par suite son sacerdoce et son état de victime, ont une portée universelle. Tout homme est appelé à passer de la mort à la vie, de l'état de péché à l'état de justification en Christ (cf. 2 *Cor.* 5,21). Car le Verbe éternel de Dieu a pris, assumé notre chair de péché pour être solidaire de notre humanité. Le Père a condamné le péché et la mort dans la chair pécheresse et mortelle du Christ, mettant ainsi fin à la domination du péché et de la mort sur la chair (*Rom.* 8,33).

Pour Paul la « chair » (*sarx*) est une réalité fermée sur elle-même : c'est l'homme faible, mortel, qui périt, l'homme éloigné de Dieu, souvent en révolte contre lui. Le « corps » (*soma*) est, au contraire, une réalité ouverte : c'est l'homme portant en soi l'espérance de la résurrection, l'homme solidaire de la création et orienté vers Dieu (cf. J.A.T. Robinson, *The body, study in Pauline Theology*, Londres, 1952, p. 9, 14, 31 ; L. Sabourin, *op. cit.*, p. 364-78). Le Christ a immolé la chair de péché, devenant pour nous « sacrifice pour le péché » (cf. 2 *Cor.* 5,21) ; il l'a transformée en chair « spirituelle » par sa résurrection, par la puissance de l'Esprit, pour que, nous aussi, solidaires avec lui dans la mort, nous le soyons aussi dans la résurrection (cf. *Rom.* 6,4-11 ; *Gal.* 2,20 ; cf. A. Feuillet, *Le plan salvifique...*, dans *Revue Biblique*, t. 57, 1950).

II. **Ascèse et mystique.** – 1. L'APPARTENANCE MYSTÉRIEUSE du chrétien au Christ mort et ressuscité est exprimée par Paul par la simple expression « dans le Christ » (*in Christo*), utilisée 164 fois dans ses lettres, avec des nuances variées.

Dans la première épître à Timothée, Paul parle du mystère du Christ comme du « grand... mystère de la piété » (3,16). A ce « mystère de la piété », chaque baptisé participe : « Par une oblation unique il a rendu parfaits pour toujours (dans le sacerdoce et dans l'état de victime) ceux qu'il a sanctifiés » (*Héb.* 10,14 ; cf. 5,9).

Le sacerdoce du Christ n'est pas un sacerdoce clérical, mais laïque (cf. *Héb.* 5,6-10). Si tout chrétien participe au sacerdoce du Christ, il faut déclericaliser le sacerdoce. Disant cela, nous ne voulons pas confondre le sacerdoce universel avec le sacerdoce ministériel : mais sans le premier, le second n'existerait pas. La fonction essentielle du prêtre est d'« offrir ». Il n'y a pas de sacerdoce sans une victime à offrir. Jésus est la victime de son sacerdoce (cf. *Héb.* 5,7-10). Et c'est justement son attitude oblative qui constitue l'essence de son sacerdoce (cf. *Héb.* 10,5-18). Comme le Christ, le chrétien doit aussi s'offrir lui-même, dans son quotidien (cf. *Luc* 9,23). Et c'est par l'action transformante de l'Esprit que les actions les plus humbles sont qualifiées de sacerdotales et de sacrificielles. Par ailleurs, la « sacerdotalité » est une qualification qui s'applique à tous les ministères du Nouveau Testament.

La liturgie eucharistique est une invitation à faire de notre vie une « messe continuelle ». Les paroles du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi » (*Luc* 22,19) ne concernent pas seulement le pain et le vin, mais toute notre existence, afin que la liturgie du rite continue dans la liturgie de la vie et de l'histoire.

L'oblativité du Christ permet de comprendre comment la spiritualité oblative du chrétien concerne toute sa vie. Comme celle du Christ éminemment théologale, elle n'est pas seulement ni d'abord un effort moral ou ascétique, mais surtout une communauté de vie avec le Christ, pour être offerts au Père, vivifiés intérieurement par l'Esprit (cf. *Rom.* 5,5 ; cf. *Lumen Gentium* 34 = *Enchiridion Vaticanum*, t. 1, n. 372-73 ; cf. n. 362 ; 374-81 ; 917 ; 1244).

2. LA PARTICIPATION AU CHRIST prêtre et victime implique le chrétien, non seulement dans sa vie personnelle, mais aussi dans sa vie apostolique et sociale, afin de compléter « ce qui manque aux épreuves du Christ en faveur de son corps qui est l'Église » (*Col.* 1,24). Il ne s'agit pas de compléter les souffrances expiatrices du Christ, déjà parfaites, mais de participer à ces épreuves apostoliques pour l'avènement du Règne, pour lequel le Christ a souffert le premier.

Pour Paul, comme pour tout chrétien, l'apostolat peut être regardé comme un acte cultuel, une liturgie, dans laquelle le Christ offre au Père tous les hommes comme victimes (cf. *Rom.* 15,16 ; *Phil.* 2,17). C'est une « redamatio » réalisée dans l'union d'amour et de souffrance avec le Christ (cf. 2 *Cor.* 2,15 ; 4,7.10.12 ; cf. Paolo Iovino, *Chiesa e tribolazione*, Palerme, 1985).

Lorsqu'on pense à l'exemple de Paul, il est significatif de voir qu'il ne met pas au premier plan l'organisation de son œuvre d'évangélisation à Corinthe, ses fatigues, le fait de se « faire tout à tous » (1 *Cor.* 9,23). Ce qui fait l'efficacité de son apostolat, c'est son assimilation au Christ, c'est de revivre son sacrifice. Nous comprenons comment, même dans la faiblesse, celle de l'Apôtre comme celle de tout chrétien, la grâce du Christ, par l'action de l'Esprit, atteint sa plus grande efficacité (cf. 2 *Cor.* 12,9-10 ; cf. *Phil.* 2,17). Les œuvres et les activités apostoliques sont nécessaires, mais elles n'ont de valeur que par leur « christification ». Paul n'a pas seulement spiritualisé le sacrifice et la victime : il les a christifiés, comme l'auteur de la lettre aux Hébreux a christifié le sacerdoce (cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1954 ; – P. Seidensticker, *Lebendiges Opfer : Röm. 12,1*, Münster, 1954, p. 319, cité par L. Sabourin, *op. cit.*, p. 311, note 2).

Ce n'est pas l'homme, mais Dieu, dans le Christ, qui sauve le monde. C'est le scandale de la croix qui sauve le monde (cf. 1 *Cor.* 1,22-23). Le Règne de Dieu se construit avec les pauvres moyens humains : la faiblesse de l'amour, de la foi, l'espérance, l'oblation, l'immolation, la réparation.

Lorsque nous parlons d'oblation-réparation-immolation, nous sommes renvoyés à la profondeur du sacerdoce et du sacrifice du Christ, et donc à une vie essentiellement théologale et mystique. Le primat des « petits » et des « pauvres » est affirmé non seulement comme *destinataires* du salut, mais comme *protagonistes-collaborateurs* du salut, unis au Christ prêtre et victime, sous l'influence de l'Esprit : « en nous opère la mort, en vous la vie » (2 *Cor.* 4,12 ; cf. *Jean* 12,24 ; *Rom.* 12,1).

3. L'élément essentiel par lequel la victime est agréable à Dieu est L'OBLATION D'AMOUR (cf. *Rom.* 8,18-25 ; *Éph.* 3,1-13). Considérant la vie du chrétien dans la réalité du sacerdoce et du sacrifice du Christ, et par conséquent selon les vues et l'initiative de Dieu, l'antithèse victime de justice-victime d'amour n'a plus de sens ; c'est une opposition, typique de la spiritualité passée, causée par la projection en Dieu de notre conception humaine de la justice, de l'expiation et de la réparation.

Si le péché est substantiellement un refus de l'amour de Dieu, l'expiation et la réparation consistent fondamentalement à se laisser aimer par Dieu, à lui rendre amour pour amour. Tout ceci est « juste ». Si l'amour est réalisé, toute justice est accomplie (cf. 1 *Jean* 3,10.16-17). La justice de Dieu est amour qui donne (cf. 4,9-10), amour qui justifie (cf. *Rom.* 5,8 ; 2 *Cor.* 5,21), et nous, disciples du Christ, nous agissons selon la justice si nous accueillons l'amour gratuit de Dieu et le réalisons avec « la foi qui opère au moyen de la charité » (*Gal.* 5,6).

Nous devons envisager les problèmes de la spiritualité victimale selon les perspectives de Dieu. Tout est œuvre d'amour. Même la souffrance, dans sa profondeur, est appelée à devenir une expérience d'amour. C'est pourquoi la victime est toujours victime d'amour. C'est l'heureuse intuition de Thérèse de l'Enfant-Jésus qui s'offre comme victime à l'« amour miséricordieux » (cf. DS, t. 15, col. 589-93).

Dans l'encyclique *Haurietis Aquas* de Pie XII (1956), la rédemption et la réparation sont présentées avec insistance comme un mystère d'amour (cf. n. 20). C'est aussi la perspective de Vatican II et de l'encyclique *Dives in misericordia* (1980) de Jean Paul II (cf. ch. 7 ; AAS, t. 72, 1980, p. 1217-28). Ainsi la spiritualité victimale se vit-elle dans l'union à la passion et à la mort du Christ, réalisant en lui la réparation totale comme *redamatio* (échange d'amour : dimension verticale) et comme *restauratio* (consécration du monde : dimension horizontale).

4. Au-delà de l'antithèse victime d'amour-victime de justice, la spiritualité victimale appelle à participer très profondément à la passion et à la mort du Christ (cf. *Jean* 12,24-25), participation dont peuvent donner une idée les nécessaires et douloureuses purifications de la vie spirituelle, spécialement les nuits des sens et de l'esprit décrites par saint Jean de la Croix. Nous n'avons pas l'intention d'envisager ici l'expérience mystérieuse et souvent impressionnante des âmes qui, dans leur vie de victime, sont conduites par Dieu dans les voies extraordinaires de la mystique. Nous faisons nôtre l'affirmation de S.-M. Giraud exprimée dans le titre même de son grand ouvrage « L'Esprit et la vie de victime considérés comme fondement et caractère essentiel de la vie chrétienne » (3e éd., Paris, 1877).

L. Dehon, fondateur des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus de Saint-Quentin et bon maître de vie spirituelle, écrit : « Si tous ne sont pas appelés à l'état de victime mystique..., tous peuvent et doivent être victimes pratiques, par la docilité à suivre la grâce, la fidélité à remplir son devoir, la générosité à accomplir le sacrifice » (*Directoire spirituel,* 3e éd. ital., Milan, 1983, n. 98).

5. La spiritualité ou vie de victime n'est pas, en soi, une grâce spéciale qui serait réservée à quelques âmes privilégiées. Pour le chrétien, elle a son origine dans le baptême et sa nourriture dans l'eucharistie. La liturgie de la messe présente la réalité victimale de Jésus à tous avec l'invitation à la vivre. La troisième prière eucharistique est tout entière une variation sur l'offrande et le sacrifice : celui du Christ, celui de l'Église, celui du prêtre et des fidèles (« Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Église... » ; « Que l'Esprit Saint fasse de nous une éternelle offrande »). Cf. *Lumen Gentium* 11.

6. Paul, écrivant aux Romains à peine convertis du paganisme, supplie Dieu qu'ils deviennent, par son ministère, « une oblation agréable, sanctifiée par l'Esprit » (*Rom.* 15,16 ; cf. 12,1). L'allusion à la sanctification sacrificielle, opérée par l'Esprit, rappelle le Christ consumé par le feu de l'Esprit sur la croix (cf. *Héb.* 9,14). Comme pour Jésus, ainsi pour chaque disciple de Jésus. D'où la nécessité, pour le chrétien, d'accueillir l'Esprit. Sans cet accueil par la charité et l'invocation de l'Esprit, il n'est pas possible de comprendre le mystère de la croix, encore moins de le vivre.

Notre solidarité avec le Christ est si profonde qu'elle fait de nous des « coopérateurs et des continuateurs » de la rédemption, à notre manière, mais par sa volonté, notre coopération est nécessaire. En nous, par notre intermédiaire, le Christ continue à vivre son mystère de Rédempteur, Réparateur, Adorateur, Prêtre-victime (cf. *Jean* 15,1-11 ; cf. A. Bourgeois, *Notre Règle de vie – Un itinéraire,* Rome, 1988, t. 3, p. 776).

7. En ce qui concerne le VŒU DE VICTIME, il n'est pas toujours facile d'en préciser la matière. Pour celui de certaines personnes, il serait suffisant de parler seulement d'une promesse en esprit de victime, ou d'une disposition intérieure sérieuse à faire en tout la volonté de Dieu. Si une personne, sous l'impulsion de l'Esprit, se sent poussée à faire le vœu de victime, qu'elle demande conseil à un guide spirituel sage et éclairé.

Silvain-Marie Giraud, dans son ouvrage *De l'union à N.S. Jésus Christ dans sa vie de victime,* affirme que, pour beaucoup de saints, le vœu de victime s'exprime équivalemment par le vœu de faire ce que, dans la paix, ils considèrent le plus parfait. Il propose comme matière du vœu de victime : ne pas refuser volontairement et délibérément un sacrifice quel qu'il fût, toutes les fois que la volonté de Dieu est suffisamment claire à ce sujet, et ne le jamais regretter volontairement (cf. *op. cit.,* 3e éd., Paris, 1877, p. 315-30).

A notre avis, aussi bien le vœu du plus parfait (DS, t. 12, col. 229-33) que la matière du vœu proposé par Giraud semblent difficiles à vivre avec une simplicité sereine. Considérant que la gravité de l'obligation, la durée et la matière du vœu dépendent de la libre volonté de la personne, nous pensons que le vœu de victime est essentiellement un vœu de charité. C'est pourquoi, pour éviter la répulsion psychologique que provoque le plus souvent aujourd'hui l'expression « vœu de victime », nous préférons l'appeler : « vœu d'oblation », ayant présent à l'esprit que les sacrifices, aussi bien les anciens que celui du Christ et le nôtre, impliquent : la *sanctification* (ou séparation) de la victime, son *oblation* (ou offrande), son *immolation,* sa *transformation,* pour entrer en *communion* d'amour avec Dieu.

Pas d'oblation sans immolation, ni d'immolation sans oblation. Mais la véritable substance du vœu de victime est l'amour oblatif, en union à l'oblation réparatrice du Christ au Père pour le salut du monde. Pour être authentique, l'oblation, celle du Christ comme la nôtre, doit inclure l'expérience de la croix ou l'immolation, qui transforme l'âme pour entrer en communion d'amour avec le Père, dans le Christ, par l'Esprit.

C'est pourquoi la matière du vœu d'oblation ou vœu de victime peut être ainsi présentée :

a) L'acceptation de *toutes les croix quotidiennes,* physiques, morales et spirituelles ; de la fatigue du travail quotidien en union avec le Christ crucifié, comme preuve et manifestation de l'amour pour le Père, sans s'abandonner à la tristesse et aux lamentations, mais en remerciant et, si possible, en nous réjouissant (cf. 1 *Pierre* 1,6 ; 4,13-14). Les croix ne sont ni recherchées ni subies, mais acceptées ; autrement on tombe dans une forme pernicieuse de psychose et de « victimisme ».

b) Accepter *les joies de la vie* comme manifestation de l'amour de Dieu. Nous sommes souvent superficiels au point que, facilement, nous nous dissipons dans les joies, devenant légers, euphoriques, sans songer à apprécier leur valeur d'amour et sans penser à en remercier Dieu.

c) La vie n'est pas seulement acceptation, mais aussi action, don d'amour. Par le vœu d'oblation, nous nous engageons, soutenus par l'Esprit, à irradier ses fruits, à être des créatures de charité (l'unique fruit véritable de l'Esprit ; cf. *Gal.* 5,22), créatures de joie, de paix, de patience, de bonté, de bienveillance, doux et humbles, fidèles au Christ, nous laissant guider dans nos pensées, nos désirs, nos affections, nos paroles, nos actions, non par notre égoïsme, mais par l'Esprit de Dieu (cf. *Gal.* 5,22-25).

8. LA SOUFFRANCE ET L'ÉPREUVE sont des temps privilégiés dans la vie de victime. Par-delà tout sentimentalisme dévotionnel, l'expérience de la douleur est d'elle-même troublante et difficile à vivre. Le Christ lui-même en fut troublé (cf. *Mt.* 26,37-38 ; *Marc* 14,33-34 ; *Luc* 22,43-44). A l'absurde, pour la raison,

de la douleur et de la mort, la foi répond par le mystère du Christ en croix. La foi ne répond pas au pourquoi des souffrances particulières, mais elle leur ouvre un sens, elle infuse une lumière et une force qui permettent de vivre dans l'amour la dure réalité de la souffrance.

La souffrance est une des réalités de la vie. Il faut en parler avec réalisme et discrétion. Parfois on rencontre des personnes d'une foi merveilleuse qui, tout en souffrant, consolent et donnent des forces à qui voudrait les consoler. Elles offrent avec simplicité et héroïsme les souffrances réelles qu'elles portent avec patience et abandon à la volonté de Dieu, le plus souvent dans l'obscurité et la solitude, comme une éminente et mystérieuse communion aux souffrances du Christ, pour le salut du monde. Une telle souffrance est appelée à devenir « pure disponibilité », « pure oblation » et en même temps forme éminente d'apostolat, en union avec le Christ victime, dans la communion des saints, pour le salut du monde (cf. A. Bourgeois, *op. cit.*, t. 2, p. 931-43 ; DS, art. *Souffrance*).

9. Le chrétien se prépare ainsi au suprême acte d'oblation et d'apostolat qu'est sa mort : conformé « au Christ dans la mort » (*Phil.* 3,10). Si la mort du Christ en croix est l'acte de salut efficace qui a sauvé le monde, on peut en dire autant de la mort du chrétien en union à la mort du Christ. Il n'est pas dit que, sous l'aspect humain, ce doive être une « mort belle » ; il n'en fut certainement pas ainsi de la mort du Christ, aux yeux des hommes. L'important est que la mort soit une mort « vers le Christ et dans le Christ », immolation avec lui pour ressusciter avec lui (cf. Ignace d'Antioche, *Aux Smyrniotes* v, 2, SC 10, 4e éd., 1969, p. 137).

Si jour après jour, dans l'humble quotidienneté, nous avons vécu notre oblation-immolation avec le Christ offert et immolé pour le salut du monde, nous sommes préparés à l'ultime apostolat de notre vie : l'oblation-immolation de notre mort, l'extrême sacrifice, consommé dans le feu de l'Esprit, comme il en fut de la mort du Christ en croix : « par un Esprit éternel s'est offert lui-même, sans tâche, à Dieu » (*Héb.* 9,14). La mort alors est notre ultime offrande, le moment de suprême, de pure oblation : si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui (2 *Tim.* 2,11) (cf. A. Bourgeois, *op. cit.*, t. 3, p. 945-49).

Si nous sommes conscients de cette profonde et mystérieuse réalité et si nous désirons la vivre, rappelons-nous que Dieu donne leur valeur aux désirs, quand ils sont sincères ; il les prend au sérieux, car c'est lui qui suscite le désir de s'offrir avec le Christ, prêtre et victime, pour le salut du monde, des pécheurs (cf. *Héb.* 13,12-15).

La voie victimale est une vocation exigeante qui réclame, outre la grâce, la générosité pour être vécue. Répétons que la participation au sacerdoce et à l'état de victime du Christ n'est pas un appel à un état exceptionnel, à une voie extraordinaire ; c'est un appel à vivre le Christ en profondeur, généreusement, avec simplicité, modestie et humilité, dans le secret, sans ostentation ou « victimisme », avec confiance, non pas avec nos seules forces, mais dans la « consolation » qui est aussi force dans l'Esprit Saint (cf. 2 *Cor.* 1,3 svv).

La vocation et la vie de victime, si on écarte les aberrations et déviations psychotiques possibles, si on se garde de céder au prurit des manifestations extérieures qui deviennent facilement des contre-témoignages (cf. A. Bourgeois, *op. cit.*, t. 3, p. 934-36 ; M. Denis, *La spiritualité victimale en France*, Rome, 1981, p. 293-306), sont en soi la vocation du chrétien logique avec la *sequela Christi* ; cela consiste à s'offrir jusqu'à la croix et la mort pour le salut du monde avec, dans et par le Christ. Si Dieu appelle quelqu'un à cette vocation, celui-ci peut être certain qu'il lui donnera aussi la grâce et par conséquent les moyens pour la vivre par l'Esprit Saint.

III. **Histoire.** – Nous avons évoqué Paul et son amour pour Jésus crucifié ; il affirme ne vouloir connaître que ce Jésus crucifié (1 *Cor.* 2,2), ne vouloir se glorifier que dans la croix du Christ (*Gal.* 2,19), ne vouloir prêcher que le Christ crucifié, « scandale pour les juifs, folie pour les païens » (1 *Cor.* 1,23 ; cf. DS, t. 5, col. 638-44). La folie de la croix de Paul a exercé une grande influence dans l'histoire chrétienne ; en elle s'enracinent bien des existences qui ont été marquées par la « folie d'humiliation et de faiblesse », par la soif « de souffrances et d'opprobres en réponse à la folie d'amour de Dieu Sauveur » (DS, t. 5, col. 645).

C'est sur cette base scripturaire que se fonde la spiritualité victimale proprement dite. En rigueur de terme, il faut attendre le 19e siècle pour la voir se présenter comme telle et se formuler de manière cohérente. Mais il est évident, d'un autre côté, qu'elle n'est pas une nouveauté : elle est l'héritière des multiples courants de la mystique du Christ depuis les origines chrétiennes, depuis les martyrs, les vierges et les ascètes des premiers siècles en passant par la dévotion médiévale à l'humanité du Christ et à sa passion, par la dévotion au Sacré-Cœur et la réparation. Même s'il ne s'agit pas encore là de la spiritualité victimale, il n'est pas inutile de rappeler ici tel ou tel témoin de cette longue histoire.

Pour les martyrs, voir DS, t. 5, col. 645 ; t. 10, col. 718-37 ; t. 12, col. 325 ; C. Noce, *Il martirio, testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Rome, 1987, p. 45-60, 67-72, 100-03.

Voir art. *Virginité, infra.* – Pour les ascètes, voir art. *Fous pour le Christ*, DS, t. 7, col. 752-70.

1. Au moyen âge l'épanouissement de la dévotion à l'humanité de Jésus, largement évoqué aux art. *Humanité du Christ*, ch. II-III (DS, t. 7, col. 1053-96) et mystique de la *Passion* (t. 10, col. 327-31), est illustré par Bernard de Clairvaux et les Cisterciens, puis François d'Assise, Claire et la famille franciscaine.

Rappelons que François, « folle della croce », fut stigmatisé ; à ses côtés Marguerite de Cortone † 1297 veut habiter dans les plaies de son Seigneur, spécialement celle du côté (Hamon, *op. cit.*, t. 2, p. 175-76), et Angèle de Foligno † 1309 fait de la passion de Jésus l'objet de tout son amour ; et encore Jacopone de Todi † 1306 et ses *Laudi* exprimant un ardent amour du Christ, Jean de Capistran † 1456, plus tard Félix de Cantalice † 1587.

Dans le Nord européen, la volonté d'être conformé à l'humanité souffrante du Christ caractérisait aussi la vie spirituelle de nombreuses saintes qui n'appartenaient pas au courant franciscain : Lutgarde d'Aywières † 1246 (DS, t. 9, col. 1201-04), Mechtilde de Magdebourg † 1282, Mechtilde la jeune † 1299, Gertrude la Grande † 1302, les cisterciennes Ida de Roosendael et Élisabeth de Spealbeek (toutes deux stigmatisées), Lutgarde de Wittichen † 1348, tertiaire franciscaine qui s'offrit en victime d'expiation pour

l'Église (DS, t. 9, col. 1204-05), sans oublier Catherine de Sienne † 1380 (cf. A. Tessarolo, *Il culto del S. Cuore,* Turin-Bologne, p. 37-45).

La sainte dont l'existence évoque le plus celle d'une victime est probablement Lydwine de Schiedam † 1433 (DS, t. 9, col. 1269-70) : maladies et souffrances continuelles marquent toute sa vie après sa quinzième année ; guidée par son confesseur, elle unit ses douleurs à celles du Christ dans sa passion et parvint à une communion mystique avec le Crucifié. Durant 19 ans, l'Eucharistie fut sa seule nourriture. Stigmatisée, elle exerça un intense apostolat de témoignage et de consolation.

2. La deuxième étape qui prépare l'apparition de la spiritualité victimale est, au sein de ce qu'on a appelé l'École française, la doctrine de la SERVITUDE et le vœu correspondant du cardinal Pierre de Bérulle ; ils ont été exposés à l'art. *Servitude* (DS, t. 14, col. 738-44).

A la suite de Bérulle, les oratoriens Ch. de Condren, Fr. Bourgoing, P. Métezeau, mais aussi les jésuites Fr. Nepveu et L. Jobert, l'archidiacre d'Évreux H.-M. Boudon, saint Louis-Marie Grignion de Montfort et son esclavage marial (cf. leurs notices), d'autres encore, diffusent une spiritualité dont les traits majeurs sont l'adoration de Dieu, les états intérieurs de Jésus Verbe incarné, la servitude ou l'esclavage, l'oblation, l'offrande, le sacrifice de soi dans le Christ (cf. par exemple, outre la bibliogr. donnée à l'art. *Servitude* : J. Galy, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité,* Paris, 1951 ; M. Denis, *La spiritualité victimale en France,* Rome, 1981, p. 1-21).

3. La troisième étape est l'épanouissement vaste et durable dans la piété du peuple chrétien du culte du SACRÉ-CŒUR (DS, t. 2, col. 1023-46). Saint Jean Eudes († 1680 ; DS, t. 8, col. 488-501) et sainte Marguerite-Marie († 1690 ; t. 10, col. 349-55) sont les têtes du mouvement. Cette dernière surtout, par sa spiritualité de réparation et d'immolation (cf. art. *Réparation,* t. 13, col. 369-413, surtout 389-92), va marquer la dévotion au Sacré-Cœur d'une orientation qui s'imprimera durablement dans le peuple chrétien.

D'après Marguerite-Marie, dans la réparation, parfois l'âme obéit à une exigence de justice et s'offre comme victime à la justice de Dieu. D'autres fois l'âme, expérimentant la sainteté et la pureté de Dieu et en même temps combien le péché abrutit et contamine l'âme, s'abandonne complètement à Dieu, acceptant de recevoir en elle la conséquence douloureuse du péché, afin que les hommes pécheurs, ses frères, soient libérés et purifiés de l'unique véritable mal ; cette offrande est animée par un esprit d'oblation d'amour, vécu sur un mode héroïque. Parfois, l'âme obéit à une exigence d'amour, de participation aux souffrances du Christ, et s'offre comme victime à l'amour de Dieu (cf. M. Denis, *op. cit.,* p. 36-42).

La spiritualité victimale est reliée de manière particulière au courant de Paray-le-Monial (Claude de la Colombière, J. Croiset, J. de Galliffet, Fr. Froment) et au courant spirituel du « Mouvement de Marseille » animé par la sœur Anne-Madeleine Rémuzat (1696-1730), le tout étant combattu par l'opposition janséniste (cf. leur notice et M. Denis, *op. cit.,* p. 42-46).

4. EN ITALIE, le grand « fol » pour le Crucifié au 18e siècle est Paul de la Croix (1694-1775), fondateur des Passionnistes, un des plus grands mystiques (DS, t. 12, col. 540-60). De 19 à 33 ans, il parcourut tous les degrés de l'union d'amour avec Dieu jusqu'au mariage spirituel. De 31 à 76 ans, il agonisa dans une longue nuit de l'esprit, avec d'horribles désolations, en union à l'abandon du Christ sur la Croix. De 76 à 81 ans, ses peines diminuèrent et il commença à avoir un avant-goût de la joie du paradis. Son *Diario spirituale* (éd. E. Zoffoli, Rome, 1964) et sa *Morte mistica* (éd. au t. 5 de ses *Lettere*) en particulier exposent une mystique de la Passion, du « nudo patire », de l'abandon au bon plaisir de Dieu. L'interminable nuit de l'esprit l'a transformé en victime divine et a réalisé son unique désir : « Essere crocifisso con Gesù » (*Diario,* 23 déc. 1720).

Sainte Véronique Giuliani, clarisse capucine (1660-1727 ; cf. *supra,* col. 473-83) est amoureuse du Crucifié et stigmatisée. Un intense rayon lumineux lui transperce le cœur. De fait, après sa mort, l'autopsie révéla l'empreinte visible, dans le cœur, des instruments de la passion. Elle s'offrit en victime d'expiation pour la conversion des pécheurs et des infidèles.

Il faut mentionner aussi saint Alphonse-Marie de Liguori (1696-1787) et sa « Pratica di amar Gesù Cristo », surtout crucifié, ainsi que ses « Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo » (DS, t. 1, col. 357-89) ; le passionniste saint Vincent-Marie Strambi (1745-1824), qui offrit sa vie à Dieu pour le pape Léon XII et a été exaucé (cf. sa notice *infra*) ; saint Gaspard del Bufalo (1786-1837), grand prédicateur et fondateur des Missionnaires du Précieux Sang (BS, t. 6, col. 40-43) ; saint Gaspard Bertoni (1777-1853), fondateur des *Stimmatini* (EC, t. 2, col. 1479 ; DS, t. 12, col. 334).

5. EN FRANCE AU 19e SIÈCLE, l'histoire de la spiritualité victimale est complexe et riche ; elle est complexe parce que le courant de la réparation se mêle à celui qui est proprement victimal et que ces deux orientations peuvent coexister chez la même personne, comme d'ailleurs chacune d'elles avec la dévotion au Sacré-Cœur. Nous suivrons ici l'ordre chronologique. On remarquera qu'une bonne partie des propagateurs de la spiritualité victimale fait preuve d'un bel équilibre humain et s'engage dans l'action charitable auprès des plus pauvres et des plus misérables.

1° Commençons avec le mouvement de dévotion réparatrice animé à Tours par la carmélite Marie de Saint-Pierre (Perrine Eluère, 1816-1848 ; DS, t. 10, col. 528-29), continué par Léon Dupont, « le saint homme de Tours » (1797-1876 ; DS, t. 3, col. 1831-33) et qui influença la famille de Thérèse de l'Enfant-Jésus d'une part et, de l'autre, la fondation par Théodelinde Dubouché (1809-1863 ; DS, t. 3, col. 1743-45) de la congrégation de l'Adoration réparatrice. Si on trouve chez eux l'insistance sur le sacrifice de soi, les notes proprement victimales restent au second plan. Voir M. Denis, *op. cit.,* p. 156-85.

2° Saint *Michel Garicoïts* (1797-1863 ; DS, t. 10, col. 1179-81) fonde les Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, de Bétharram, et leur inspire son idéal d'oblation victimale pour se consacrer pleinement, comme le Christ, à la volonté du Père. L'*Ecce venio* résume toute sa spiritualité (cf. DIP, t. 5, 1978, col. 1277-79 ; M. Denis, *op. cit.,* p. 70-80). Autre institut religieux animé de la spiritualité victimale, les Sœurs victimes du Sacré-Cœur, de Marseille ; leur fondatrice, Julie-Adèle de Gérin-Richard (1793-1865), mena une intense vie apostolique, surtout parmi les

jeunes abandonnées et, en 1855, les malades du choléra ; en 1832 elle s'offrit en victime au Cœur de Jésus (A. Payan d'Augery, *Vie de J.-A. de Gérin Richard,* Marseille, 1892, 1936 ; Denis, *op. cit.,* p. 47-55).

La spiritualité victimale est aussi vécue par des prêtres diocésains et des laïcs. Parmi les premiers citons L.-L. Gobaille (1808-1875), qui fut confesseur de L. Dehon et archiprêtre de Saint-Quentin ; à la suite d'une retraite faite à la Grande Chartreuse en 1862, il s'offrit en victime pour la propagation de la foi et la conversion des pécheurs. A. Rasset raconte qu'il participa à la procession du jubilé de 1875 en esprit de victime, le corps souffrant de plusieurs instruments de pénitence (cf. A. Rasset, *Alfred Santerre, 1832-1901,* Saint-Quentin, 1902, p. 70-71 ; Th. Poindron, *Vie de Mr L.-L. Gobaille,* Saint-Quentin, 1881, p. 263-66). Parmi les laïcs, le père de Thérèse de l'Enfant-Jésus et la mère de Léon Dehon, Adèle-Stéphanie Vandelet (1812-1883), émirent le vœu de victime (cf. L. Dehon, *Notes sur l'histoire de ma vie,* Rome, 1984, cahier 14, p. 144-49). Léon Harmel (1829-1915 ; DS, t. 7, col. 78-80) fit de même en 1870 et fonda la même année l'« Association intime » des victimes volontaires pour la conversion du monde ouvrier.

3° Louis *Maulbon d'Arbaumont* (1813-1882 ; DS, t. 10, col. 821-22), connu sous le nom de Jean du Sacré-Cœur, est une des grandes figures de la spiritualité victimale. Formé par la spiritualité de Ch. de Condren, qu'il harmonisa avec celle de Paray-le-Monial, il s'offrit en victime à deux reprises. Il collabora avec les Sœurs victimes du Sacré-Cœur et fonda un institut de prêtres victimes du Sacré-Cœur, lequel ne comptera que six membres. Maulbon d'Arbaumont mourut, après 32 années de vie religieuse austère et apostolique, seul et dernier de sa congrégation (P. Norbert, *Vie du... L.-M. Maulbon d'Arbaumont,* Lyon-Paris, 1910 ; Denis, *op. cit.,* p. 56-70).

4° *Marie-Véronique du Cœur de Jésus* (Caroline Lioger, 1825-1883 ; DS, t. 10, col. 596-98) eut dès sa jeunesse un grand attrait intérieur pour la spiritualité victimale ; celle-ci est pour elle, comme pour S.-M. Giraud, « l'esprit du christianisme ; c'est la vie du chrétien parfait ». En 1857, elle fonde l'institut des Sœurs victimes du Sacré-Cœur de Jésus et émet la même année le vœu de victime. Son directeur spirituel est le sulpicien Émile Roux. En 1867, elle cherchera à fonder un institut de prêtres marqué de la même orientation, mais elle devra y renoncer après la fondation par L. Dehon des Oblats du Cœur de Jésus (cf. A. Prévot, *La vie de... Marie-Véronique...,* Paris, 1913 ; Denis, *op. cit.,* p. 121-48).

5° Autre grande figure de la spiritualité victimale, Sylvain-Marie *Giraud* (1830-1885 ; DS, t. 6, col. 402-07) s'imprègne au séminaire de la spiritualité de M. Olier. Convaincu qu'un prêtre doit être victime, il entre chez les Missionnaires de La Salette et, méditant les douleurs de Marie au pied de la croix, victime avec la Victime divine, il se sent confirmé dans sa vocation victimale. Son apostolat est d'abord celui des missions populaires ; mais à trente ans, presque aveugle et de mauvaise santé, il doit abandonner la prédication. Il commence à écrire sur la spiritualité victimale et tente en vain de fonder un institut de prêtres victimes. En 1868, il fait vœu de victime. Malgré sa vue défaillante et une prostatite très douloureuse, il s'adonne sans réserve au ministère des retraites spirituelles des prêtres et des communautés religieuses. D'après H. Bremond, Giraud est « un des grands maîtres spirituels des temps modernes », surtout à cause de ses ouvrages sur la spiritualité victimale. Chaque victime doit revivre, en union avec le Christ, l'oblation (Incarnation), l'immolation (Calvaire), la transformation (Résurrection) et la communion (Ascension) (cf. J. Jaouen, *Vie et œuvre du P. Giraud,* 2 vol. mss, aux Archives de La Salette, Rome ; Denis, *op. cit.,* p. 80-120). Ses livres, publiés à partir de 1863, répandirent largement la spiritualité victimale.

6° Léon *Dehon* (1843-1925 ; DS, t. 3, col. 105-15) a fondé en 1877 les Oblats du Cœur de Jésus, devenus, après leur suppression par le Saint-Siège en 1883, les Prêtres du Cœur de Jésus. C'est l'unique institut de prêtres-victimes fondé au 19e siècle qui ait survécu : « Je n'ai pas pris le nom de victimes ; j'ai pris celui d'Oblats qui me disait la même chose. On pouvait s'appeler victimes à Marseille ; à Saint-Quentin, cela eut paru le comble de la folie » (Lettre du 13/2/1913).

L. Dehon, en religion Jean du Cœur de Jésus, émit le vœu de victime le 28 juin 1878. Tous les premiers religieux de sa congrégation émirent le même vœu de victime, comme cela se fit aussi dans la congrégation féminine, qui l'aida les premiers temps : les Servantes du Cœur de Jésus (DIP, t. 1, col. 556-57), fondées par Olive Ulrich (Marie du Cœur de Jésus). La spiritualité victimale de L. Dehon est bien synthétisée dans cette affirmation de son diaire : « Nous sommes nés de l'esprit de Marguerite-Marie et nous nous rapprochons de celui de Sr. Thérèse (de Lisieux) » (*Notes quotidiennes,* c. XLV, 55 : avril 1925). Selon L. Dehon, on est victime seulement par amour. Ses leitmotiv sont *Ecce venio..., Sint Unum...* (cf. G. Manzoni, *P. Dehon e il suo messaggio,* Bologne, 1989, p. 234-36, 505-08 ; M. Denis, *op. cit.,* p. 227-79).

L'histoire de la spiritualité victimale se poursuit avec de nombreuses personnes que nous nous contentons d'énumérer. On se reportera aux articles du DS qui en parlent ou à l'ouvrage de M. Denis.

Marie de Jésus (Émilie d'Oultremont, 1818-1878), fondatrice de la Société de Marie Réparatrice (DS, t. 10, col. 513-15 ; Denis, p. 198-217). – *Marie de Jésus* (Deluil-Martiny, 1841-1884), fondatrice des Filles du Cœur de Jésus (DS, t. 10, col. 516-17 ; Denis, p. 148-56). – *Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face* (1873-1897 ; DS, t. 15, col. 576-611 ; Denis, p. 279-93) s'est offerte en victime à l'Amour miséricordieux, le 9 juin 1895, en la fête de la sainte Trinité. – *Marie de la Passion* (Hélène de Chappotin de Neuville, 1839-1904), fondatrice des Franciscaines Missionnaires de Marie (DS, t. 10, col. 520-23 ; Denis, p. 217-27). – Édith *Royer* (1841-1924), fondatrice de l'Archiconfrérie de prière et de pénitence de Montmartre (C. Boissard, *La vie et le message de Madame Royer,* Paris, 1960 ; Denis, p. 186-98).

Dans le Carmel thérésien français, citons encore quelques représentantes de la vie victimale en esprit de réparation : Élisabeth de la Croix (1832-1896 ; DS, t. 4, col. 578-80) et Thérèse de Jésus (Xavérine de Maistre, 1838-1871 ; DS, t. 15, col. 658-63) ; chez cette dernière, les problèmes d'équilibre psychologique semblent certains, comme aussi chez la religieuse de Saint-Charles, Gertrude-Marie (1870-1908 ; DS, t. 6, col. 339-40).

L'Italie avec, par exemple, sainte Gemma Galgani (1878-1903 ; DS, t. 6, col. 183-87), et l'Espagne, mais aussi ailleurs, illustrent de même le courant victimal au cours des 19e et 20e siècles. On le constate en

consultant le *Prima Appendice* de la *Bibliotheca Sanctorum* (Rome, 1987). Il est surprenant de voir, dans l'histoire récente, tant de chrétiens s'offrir à la vie victimale. Des centaines de biographies de prêtres, de religieux, de laïcs en témoignent.

Les théologiens et les directeurs spirituels ne sont pas restés muets devant ce courant victimal. Le sulpicien Ch. Sauvé (« Introd. doctrinale sur l'idée, l'état, le vœu de victime », en tête de *La vie abrégée de la R. M. Marie-Véronique du Cœur de Jésus,* Paris-Tournai, 1904) se montre très prudent et plein de bon sens (cf. DS, t. 15, col. 370). Le cistercien Vital Lehodey, qui situe le vœu de victime dans le prolongement de l'abandon, ne le conçoit que dans le cas d'un appel divin incontesté (*Le saint abandon,* Paris, 1919, 1re partie, ch. 10). Le jésuite A. Poulain est plus réservé encore et s'élève contre « une foule de petites feuilles » propageant les idées de l'immolation, de l'expiation et de la vie de victime. « Ces exhortations exagérées exaltent beaucoup de têtes ». Quant au fond des choses, il juge que l'oblation de soi comme victime ne doit être qu'exceptionnelle (*Des grâces d'oraison,* ch. 12, n. 8, 10e éd., Paris, 1922, p. 160-62).

Pour conclure, nous renvoyons à ce que Flavio Di Bernardo écrivait à propos de la mystique de la Passion (DS, t. 12, col. 335, 337-38). L'offrande de soi comme victime est à comprendre dans l'amour de charité pour Dieu et pour les hommes dans la ligne de l'exemple qui nous a été donné sur le Calvaire. Elle fait donc partie du mystère de la souffrance rédemptrice et du salut du monde. Bien sûr, elle ne dispense de rien dans la vie chrétienne, ni des simples vertus humaines, ni des devoirs quotidiens, ni des exigences de la vie fraternelle et de la vie religieuse, ni du support des humbles corvées quotidiennes. C'est ce que le jugement des directeurs ne doit pas oublier de prendre en compte lorsqu'il a à conseiller quelqu'un vers un engagement victimal.

Voir DS, art. *Croix, Expiation, Passion* (Mystique de la), *Réparation,* et aussi *Stigmate.*

Giuseppe Manzoni.

1. VICTOR DE CARTENNAE, évêque africain, † avant 477. – Gennade de Marseille (*De viris illustribus,* éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, ch. 78, p. 88) attribue quatre écrits à cet évêque de Cartennae en Mauritanie césarienne (aujourd'hui Ténès, Algérie) : 1) *Adversus Arium* « librum unum et longum », qu'il fit lire au roi vandale Genséric † 477 ; 2) *De paenitentia publica librum unum,* dans lequel « il donne aux pénitents une règle de vie appuyée sur les Écritures » ; 3) un opuscule *Super mortem filii consolatorium* adressé à un certain Basile ; 4) des livres d'*Homélies* « conservées par des frères ».

L'*Adversus Arium* et les *Homélies* sont perdus. L'opuscule de consolation ne peut être identifié avec le *De consolatione in adversis,* mis sous le nom de Basile de Césarée (PG 31, 1687-1704) : cet écrit, certainement rédigé en langue latine, ne s'adresse pas à une personne déterminée mais aux affligés de tout genre.

Quant au *De paenitentia* on l'identifie habituellement à une pièce pseudo-ambrosienne (PL 17, 971-1004) de même titre. L'auteur s'appelait en effet Victor, d'après la dernière phrase : « quaeso ut in orationibus tuis nulla capiaris oblivione Victoris » (ch. 33, 1004d). Or deux mss signalés par les Mauristes (cf. PL 17, *Monitum,* col. 971-72) attribuent l'écrit à Victor *de Tunnuna,* africain du 6e siècle et auteur d'une *Chronica* qui continue celle de Prosper d'Aquitaine de 444 à 567 (éd. Th. Mommsen, MGH, *Auctores antiquissimi,* t. 11/2, Berlin, 1894, p. 184-206) ; on a donc supposé une confusion des copistes sur le lieu d'origine et reconnu dans cet écrit le *De paenitentia* attribué par Gennade à Victor de Cartennae ; ainsi B. Poschmann, U. Moricca, etc.

Cependant cette identification est loin d'être assurée. En effet, la description donnée par Gennade ne correspond que partiellement au contenu du *De paenitentia* pseudo-ambrosien. Sans doute l'auteur de cet écrit s'appuie abondamment sur l'Ancien et le Nouveau Testament pour montrer la nature et la nécessité de la pénitence, et en proposer de multiples exemples. Mais il ne traite nullement de la *pénitence publique* ; tout au contraire, l'opuscule propose un regret du péché devant Dieu seul et une série d'attitudes pénitentielles, intérieures et extérieures mais toujours individuelles. Il ne s'adresse qu'à *un seul* pénitent et non à la catégorie bien déterminée des pénitents publics.

Ce *De paenitentia* mérite pourtant de retenir l'attention. Divisé en 33 chapitres, il offre un enseignement de valeur, en un style concis et soigné. L'auteur définit d'abord la pénitence comme « prioris aevi damnatio et in futuro promissa correctio » ; elle comporte la reconnaissance des fautes *devant Dieu,* pour qui rien n'est caché mais qui accueille avec miséricorde le pénitent (1, 971-72). Un examen sincère de la conscience et l'aveu du péché obtiennent toujours le pardon, tandis que le refus de l'aveu accroît encore le péché (6-7, avec l'exemple des Ninivites opposé à celui de Caïn). Il ne faut jamais désespérer de la miséricorde divine (10-11, citant *Luc* 7,47 et 23,39-42). La rechute elle-même n'est pas un obstacle : « Il est toujours le même celui qui t'a guéri... D'où t'est venue une fois la guérison, elle viendra encore » (12). Malgré son péché, le pénitent doit oser prier : Achab et Manassé l'ont fait après leur impiété prolongée (14-15). L'homme à qui s'adresse le traité a visiblement commis des fautes graves : amour des jeux, luxure, abus des richesses ; mais il peut encore inverser sa manière de vivre et se châtier lui-même : « Vicem ergo vici restitue... Saccum indue, cinerem asperge, in jejunio semper ora, in oratione jejuna » (18). La parabole du fils prodigue (*Luc* 15) est la preuve que Dieu rétablit le pécheur dans la vraie vie : « Revertere ergo et tu, frater, revertere et ex mortuo revivisce et ex perdito reparare » (19). De toute façon, le Christ se fait notre avocat (29, citant *Rom.* 8,33 et 1 *Jean* 2,8-10). Il ne faut point différer la pénitence jusqu'à la mort, mais mettre à profit le temps présent pour obtenir la récompense au jour du jugement (28-32).

Plusieurs aspects traditionnels de la pénitence restent étrangement absents dans cette exhortation : rien n'est dit sur l'aumône ni sur la charité fraternelle ; rien non plus sur la prière de l'Église ou l'eucharistie. Certains traits dénoteraient même une inspiration pélagienne : « In arbitrio nostro sunt posita dona pietatis... Consequemur omnia quae ex fide credimus, si justis nos actibus vita invituperabili componamus » (33).

Le *De paenitentia* pseudo-ambrosien reste encore une énigme. Il faudrait sans doute le situer à une époque où la pénitence publique commence à tomber en déshérence, et où de nouvelles voies se cherchent. On pourrait aussi penser à un temps de persécution, où la discipline ecclésiastique n'aurait pu se maintenir pleinement ; cette situation conviendrait bien à l'Église africaine sous les Vandales.

Bardenhewer, t. 4, 1924, p. 545-47. – B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums,* Munich, 1928, p. 166-71. – U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana,* t. 3/1, Turin, Milan..., 1932, p. 742 (bibliogr.), 746. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 2876-77 (G. Bardy). – *Dizionario Patristico...,* t. 2, Casale Monferrato, 1983, col. 3607-08 (F. Scorza Barcellona) ; adapt. franç., *Dict. encycl. du Christianisme ancien,* t. 2, Paris, 1990, p. 2540.

Aimé Soliguac.

2. VICTOR DE TRÈVES, capucin, † 1669. Voir Gelen (Victor), DS, t. 6, col. 179-81.

3. VICTOR DE VITA, évêque africain, 5e siècle. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.* – 3. *Valeur du témoignage.*

1. Vie. – Nos informations sur la vie de ce Victor sont uniquement tirées de son œuvre et des mss qui la contiennent : l'*Historia persecutionis africanae provinciae,* écrite (selon 5 mss) par « sancto uictore episcopo patriae vitensi ».

Le nom de Victor était très répandu en Afrique. A. Mandouze (*Prosopographie chrétienne du Bas Empire.* 1. *Afrique,* Paris, 1982, p. 1150-85) énumère 96 personnages qui le portent. Les mots « patriae vitensi » suggèrent que notre Victor était natif de Vita, et non évêque de cette localité, non identifiée, de la Byzacène. Un autre Victor est en effet mentionné comme évêque de Vita dans la liste des évêques convoqués par Huniric à Carthage en 484 (la *Notitia,* cf. *infra*), avec mention de son absence (*non occurit*) ; or, l'auteur de l'*Historia* appartient alors au clergé de Carthage, comme prêtre (cf. les textes rassemblés par S. Costanza, *Vittore di Vita e la « Historia persecutionis... »,* p. 231-35).

On ignore la date de sa naissance, mais il était encore jeune sous le règne de Genséric (429-477) ; c'est seulement vers la fin de ce règne et sous celui d'Huniric (477-484) qu'il apparaît comme témoin immédiat ou très proche des événements racontés. Après la rédaction de l'*Historia,* que l'on peut dater de 484 (cf. Costanza, p. 239-49), Victor devint évêque d'une cité africaine, peut-être de Vita. Selon certains, il aurait été en 507 le consécrateur de Fulgence de Ruspe (DS, t. 5, col. 1612-15), avant d'être exilé en Sardaigne par le roi Thrasamund, où il serait mort vers 510/12 (cf. Costanza, p. 238-39) ; mais A. Mandouze (*Prosopographie,* p. 1175-76) écarte avec raison cette hypothèse. On ne sait donc rien de précis sur les dernières années de Victor. A vrai dire, même son titre d'évêque n'est fondé que sur les mss ; il ne figure au titre de saint sur aucun calendrier.

2. Œuvre. – L'*Historia persecutionis africanae provinciae* raconte les persécutions des catholiques sous les rois Genséric (ou Geiséric) et Huniric ; elle s'achève par le récit de la mort d'Huniric (déc. 484 ; cf. III, 71).

Éditions principales : éd. *princeps* par Janus Parvus (Jean Petit), à Paris sous le règne de Louis XII (1498-1515) ; l'éd. par Th. Ruinart, Paris, 1694, est reprise en PL 58, 179-260, avec les dissertations érudites – toujours à consulter – de Fr. Chifflet, J. Sirmond, J. Liron, M. Baillet (col. 125-180) et les notes historiques de Ruinart (350-454). Deux éd. critiques : C. Halm, MGH, *Auctores antiquissimi,* t. 3/1, Berlin, 1879, p. V-X (mss), 1-62 (texte) ; M. Petschenig, CSEL 7, 1881, p. I-XIII (mss), 1-114 (texte).

Les anciennes éd. divisaient l'ouvrage en 5 livres, les éd. critiques les ramènent à 3 ; nos références renvoient au livre et aux paragraphes dont les chiffres sont identiques dans ces deux éditions. Sur les traductions, cf. Chr. Courtois, *Victor de Vita et son œuvre,* p. 89 (la trad. de H. Leclercq, *Les Martyrs,* t. 3, 2e éd., Tours, 1921, p. 348-407, est incomplète et comporte des contre-sens) ; trad. ital., avec introduction et notes par S. Costanza, Rome, 1981 (Collana di Testi patristici).

Le prologue, que l'on doit considérer comme authentique, est une lettre dédicatoire dont le destinataire n'est pas nommé. Il s'agit sans doute de saint Eugène, devenu évêque de Carthage en 481. Selon Victor, Eugène avait été formé (*eruditus*) par « le bienheureux Diadoque », célèbre par ses écrits, sûrement Diadoque de Photicé (cf. DS, t. 3, col. 818, avec référence à l'étude de H.-I. Marrou, *D. de Ph. et Victor de V.,* dans *Revue des Études anciennes,* t. 45, 1943, p. 225-32). Eugène, nom rare en Afrique, était originaire d'Orient (cf. Mandouze, *Prosopographie,* p. 362-65) ; il a donc pu se former auprès de Diadoque sans que l'on doive supposer, comme Marrou, que celui-ci fut déporté à Carthage par Genséric.

Le livre I rapporte les événements survenus sous le long règne de Genséric : passage du détroit de Gibraltar (1), recensement de la population vandale : 80 000 personnes (2), élimination de nombreux africains par le meurtre et dévastation du territoire par l'incendie des récoltes et des arbres fruitiers (3), destruction des édifices religieux (4), massacre d'évêques et de prêtres avec confiscation de leurs biens (5), notamment à Carthage (9) et Hippone (10-11 : mention d'Augustin et de ses ouvrages), invasion des provinces africaines et des îles de Sardaigne, Sicile, Corse, Majorque, Minorque (13-14). Les catholiques sont persécutés de diverses manières, la plus fréquente étant l'exil des évêques marquants (22-23). L'intervention de Valentinien III obtient l'élection à Carthage de Deogratias, peu avant l'incursion des Vandales en Italie et la prise de Rome en juin 455 (24-25) ; mais l'évêque meurt trois ans plus tard, épuisé par sa charité auprès des captifs (26-27). On note encore les récits circonstanciés de vexations, tortures et martyres : le comte Sebastianus (19-21) ; les esclaves Martinianus, Saturianus et la vierge Maxima vendus aux Maures (30-38) ; Maxima, libérée par son maître, vit encore, « vierge et mère de vierges », et Victor la connaît (36) ; Valérius d'Avensa, auquel il a rendu visite (40) ; chrétiens massacrés à Regia au cours de la vigile pascale (41) ; Armogast (43-46) ; Saturus, procurateur de la maison royale réduit à la mendicité (48-50). Enfin l'église de Carthage est fermée ; prêtres et clercs sont dispersés (il n'y a plus d'évêque depuis la mort de Deogratias) ; cette mesure radicale est cependant levée en 475 sur l'intervention de l'empereur de Constantinople Zénon (51). Genséric meurt en décembre 477.

Le livre II concerne le règne d'Huniric jusqu'en février 484. Celui-ci laisse d'abord en paix les catholiques et s'attaque aux manichéens (1-2). Zénon et sa belle-sœur Placidia obtiennent en 481, après 24 ans de vacance du siège, l'élection d'Eugène, lequel se fait remarquer par sa sainteté et son souci des pauvres (3-7). Mais les évêques vandales, dirigés par Cyrila,

sont jaloux de sa renommée. Huniric interdit aux catholiques de recevoir dans les églises leurs coreligionnaires habillés à la mode barbare parce qu'ils travaillaient dans « la maison du roi » ; des gardes placés aux portes torturent ceux qui viennent (8-9). De nombreux catholiques sont envoyés dans la campagne d'Utique pour la récolte des moissons sous une chaleur accablante (10-11). Huniric, soucieux de transmettre le pouvoir à ses fils contrairement aux dispositions de Genséric (qui prévoyaient la succession en faveur du frère aîné ou de ses fils ; cf. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, p. 238-42), se met à sévir contre ses frères Théodoric et Gento, leur famille et leurs partisans (12-16). Mais des visions prophétiques annoncent une nouvelle persécution (17-22) ; celle-ci commence par des vexations fiscales, la vérification indiscrète de la virginité des moniales et leur torture ; elle finit par l'exil d'évêques, prêtres et laïcs au nombre de 4 966, livrés aux Maures qui les emmènent au désert (23-26). Victor a partagé cette épreuve, car il parle ici à la première personne du pluriel (28-30) ; il va même visiter, avec d'autres, un groupe enfermé dans un réduit infect (31-35). De nombreux catholiques meurent dans le désert, épuisés, affamés, piqués par les serpents ou les scorpions (36-37).

A Carthage cependant, où Eugène a pu se maintenir, Huniric promulgue un édit (20 mai 483) prescrivant aux catholiques de se réunir au mois de février suivant pour une conférence contradictoire avec les évêques ariens en vue de décider quelle est la foi véritable (39). Eugène fait répondre que la question intéresse l'Église entière et demande la participation d'évêques de tous les pays catholiques (40) ; son autorité est confirmée par la guérison miraculeuse de l'aveugle Félix en la fête de l'Épiphanie 484 (47-51). La conférence prévue en février a lieu. Mais elle aboutit à un échec : la discussion ne peut s'engager, car le « patriarche » arien Cyrila refuse de s'exprimer en latin (52-55). Les évêques catholiques déposent alors leur *Liber de fide*, inséré dans l'*Historia* (56-101).

Ce *Liber* n'est pas l'œuvre de Victor mais d'Eugène (auquel l'attribue le Pseudo-Gennade, *De viris illustribus* 98, éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 95-96) et d'un groupe d'évêques : c'est une proclamation de la foi de Nicée et du dogme trinitaire, appuyée par de nombreux textes scripturaires.

Le livre III couvre les autres événements de l'année 484. Dès l'interruption de la conférence, la persécution s'intensifie. Un édit d'Huniric (25 février) applique aux « homoousiens » les mesures prévues antérieurement contre les donatistes : fermeture des églises, confiscation des biens, interdiction des baptêmes et ordinations, etc., à moins de conversion à l'arianisme avant le 1er juin (3-14). Des évêques, dont Eugène, sont exilés, des laïcs pendus ou brûlés vifs, des femmes nues fouettées (21-22) ; des martyrs meurent à Carthage : la matrone Dionysia et son fils (23), Maioricus et sa sœur Dativa (24). Les mêmes scènes de violence ont lieu à Thuburbo, Culusi, Hadrumète (Sousse), Thambaia, Tipasa (Tifech, en Maurétanie césarienne ; 25-29). Des évêques et prêtres ariens pénètrent dans les maisons pour rebaptiser de force les habitants, fussent-ils endormis (48). Les évêques catholiques sont opprimés même dans leur exil : Eugène en Tripolitaine (42-44), Habetdeum à Tamalluma (45-46). En été, la situation est aggravée par une terrible sécheresse, et beaucoup de gens meurent de faim (55-60). Suit une description de la haine des Vandales contre les Romains (62-63), que Victor met au compte de l'hostilité des ariens contre les catholiques. L'ouvrage s'achève par un appel pathétique à la commisération des chrétiens du monde entier (64-68), puis une prière aux patriarches, aux prophètes, spécialement aux apôtres Pierre et Paul (69-70). Le dernier paragraphe (71), qui décrit brièvement la mort tragique du roi persécuteur (« putrefactus et ebulliens uermibus » : la peste ?) et celle d'un certain Nicasius, passé du donatisme à l'arianisme, semble avoir été ajouté après coup ; cependant, Huniric étant mort le 22 décembre 484, Victor a bien pu joindre ce bref récit à celui des événements de l'été et de l'automne de la même année.

Plusieurs mss et les éd. de l'*Historia* y ajoutent la *Passio septem monachorum*, récit du martyre de six moines et de leur abbé Libératus à Carthage en 484 (cf. *Historia* III, 41). Ce bref écrit (éd. Petschenig, p. 108-14) s'apparente pour le contenu et le ton à l'*Historia*, mais il est d'un auteur postérieur. – La *Notitia provinciarum et civitatum Africae* (même éd., p. 115-24, d'après d'autres mss) est une liste précieuse des évêques africains, classés par provinces, convoqués à la réunion de février 484 ; il s'agit d'un document conservé dans les archives de l'église de Carthage ; cf. Chr. Courtois, *Victor de Vita*, p. 91-100.

3. La valeur du témoignage de l'*Historia* a été diversement jugée. La critique la plus sévère est celle de Chr. Courtois, dont le projet, légitime pour un historien, est de réviser d'un point de vue favorable la réputation fâcheuse des Vandales. Cette critique d'ailleurs touche moins le contenu historique de l'œuvre que l'intention et la mentalité de Victor :

« L'auteur a le souci des témoignages écrits ou oraux. Quand on peut vérifier son information, on est frappé de son exactitude... Mais ce livre est en même temps un plaidoyer. Il est écrit pour défendre une cause et par un esprit dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'est pas d'une particulière sérénité. Du propre aveu de son auteur, il appartient au domaine de l'histoire orientée. Il mêle avec une regrettable constance la réalité et la fiction, suivant les meilleurs principes de l'hagiographie... Le véritable visage du royaume vandale nous échappera peut-être toujours, mais ce n'est pas d'après ce sinistre portrait, tracé à la pointe de la haine, qu'il peut être permis d'en dénoncer la laideur » (*Victor de Vita*, conclusion, p. 87).

Le mot « haine » est excessif, et même injuste. Il s'agit plutôt d'une *indignation* devant les brutalités des Vandales à l'égard des catholiques, et parfois de leurs coreligionnaires. Cette indignation ne doit pas étonner chez un chrétien nourri dans la doctrine nicéenne et trinitaire, qui voit détruire les structures de son Église et persécuter les témoins de sa foi. Nulle part cependant Victor ne pousse à l'agressivité contre l'envahisseur ; il attend le jugement, voire la vengeance, de Dieu seul et non des hommes. Il ne blâme pas les Romains qui se sont mis au service des Vandales ; il note seulement l'audace de ceux qui, malgré les pressions, refusent d'adopter la religion arienne : ainsi le comte Sebastianus, dont le refus s'appuie sur

une idée du baptême qui est celle des sermons d'Augustin (cf. DS, t. 9, col. 351-52) : la rebaptisation dans l'arianisme ne le rendrait pas meilleur, pas plus qu'une seconde cuisson ne rend le pain plus blanc (I, 21) ; de même Armogast (I, 43-44), Saturus (I, 50), le médecin Liberatus (III, 51-52). Il prêche la résistance passive, mais on ne trouve chez lui aucune incitation à une résistance organisée.

Les motivations de Victor sont plus religieuses que politiques. Il n'est pas sûr, à notre avis, que l'*Historia* ait pour but de susciter une intervention de l'empire byzantin. Victor est plutôt attentif à noter la charité des évêques (Deogratias, Eugène), l'aide apportée aux exilés par les fidèles qui ont pu garder leur liberté ; un des exemples les plus émouvants est celui de la visite au groupe enfermé par les Maures dans un réduit où les conditions de vie étaient celles des camps de déportés : « jusqu'à eux, après avoir donné d'énormes présents aux Maures et pendant que dormaient les Vandales, nous avons réussi à entrer » (II, 33). Les confesseurs et les martyrs reprennent spontanément les mots de leurs prédécesseurs antiques : « Nous sommes chrétiens, nous sommes catholiques, nous professons la Trinité inviolable en un seul Dieu » (II, 28) ; « je suis chrétien, je suis chrétien, par saint Étienne, je suis chrétien » (III, 49 : un enfant de sept ans) ; « au nom du Christ, je persiste à être catholique ; jamais je ne pourrai perdre ce que je tiens » (III, 50 : réponse de Libératus à son épouse à qui l'on avait fait croire qu'il avait apostasié).

Si l'on veut analyser l'*Historia* d'un point de vue socio-politique, il faut alors reconnaître que la situation des catholiques sous Genséric et Huniric était celle d'une population opprimée par une puissance occupante, dont l'hostilité était à la fois raciale et religieuse. C'est en tenant compte de cette situation que l'on comprend, sans la justifier tout à fait, la crédulité de Victor par rapport aux songes prophétiques et aux faits merveilleux qui confirmaient, à ses yeux, le courage des persécutés.

On peut admettre assurément que Victor a noirci le portrait des Vandales. Mais il n'est pas le seul à décrire les atrocités qu'on leur reproche : les écrits de Quodvultdeus, évêque de Carthage au temps de l'invasion, ne présentent pas un tableau moins sombre (cf. DS, t. 12, col. 2884-85) ; les découvertes archéologiques ont confirmé sur plusieurs points leurs affirmations, notamment pour l'incendie des basiliques de Carthage. Victor de Vita est sans doute un témoin passionné, mais un témoin digne d'être entendu, sur l'histoire de l'Afrique chrétienne en sa période la plus dramatique.

U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, t. 3/1, Turin, Milan..., 1932, p. 743-44 (mss, bibliographie plus ancienne), 754-64 (étude). – P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd. revue par G. Bardy, t. 2, Paris, 1947, p. 691-92. – D. Romano, *Osservazioni sul prologo della Historia di Vittore Vitense*, dans *Atti dell'Acad. di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, t. 20, 1959-60, p. 11-36 ; repris dans sa *Letteratura e storia nell'età tardo-romana*, Palerme, 1979, p. 155-72.

Chr. Courtois, *V. de V. et son œuvre. Étude critique*, Alger, 1954 ; *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, réimpr. Aalen, 1964. – P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3e éd., Paris, 1964, p. 115-39, 183-94. – H.-J. Diesner, *Der Untergang der römischen Herrschaft in Nordafrika*, Weimar, 1964, *passim*. – S. Costanza, *Uuandali-Arriani e Romani-Catholici nella Historia di V. di V.*, dans *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Vaticano II*, Catane, 1964, p. 223-41 ; *V. di V. e la « Historia persecutionis... »*, dans *Vetera Christianorum*, t. 17, 1980, p. 229-68 (étude importante ; voir aussi l'introd. à la trad. ital., Rome, 1981). – A. Pastorino, *Osservazioni sulla Historia... di V. di V.*, dans *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità* (colloque d'Erice, déc. 1978), Messine, 1980, p. 45-112. – R. Pitkäranta, *Studien zum Latein des Victor Vittensis*, Helsinki, 1978.

DTC, t. 15/2, 1950, col. 2881-82 (G. Bardy). – Pauly-Wissowa, 2. R., t. 8/2, 1958, col. 2069-71 (M. Schuster). – LTK, t. 10, 1965, col. 773-74 (J.A. Fischer). – *Dizionario Patristico...*, t. 2, Casale Monferrato, 1983, col. 3609-12 (S. Costanza) ; adapt. franç., *Dict. encycl. du Christianisme ancien*, t. 2, Paris, 1990, p. 2541-43.

Aimé Solignac.

VICTORIN DE POETOVIO, évêque, 2e moitié du 3e siècle. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*. – 4. *Influence*.

1. Vie. – Victorin fut évêque de Poetovio en Pannonie Supérieure (aujourd'hui Ptuj, Slovénie) dans la seconde moitié du 3e siècle.

Située au cœur d'une région agricole prospère, la ville était florissante également par son industrie et son commerce, que favorisait la situation géographique de la cité, gros port fluvial sur la Drave et important nœud routier. Les routes qui la traversaient la reliaient aux régions baltiques, à Aquilée et à l'Italie du Nord, la mettaient au contact du bassin du Danube et de l'Illyricum, et, par là, de la Grèce et de l'Orient. A l'époque de Victorin, la présence militaire romaine y est forte, et le gouverneur de la province y réside. Plaque tournante, la cité est cosmopolite : si l'on y parle officiellement le latin, les Orientaux y sont nombreux. Victorin lui-même, dont le nom est latin, savait mieux le grec que le latin, si l'on en croit saint Jérôme (*De viris illustribus* 74, éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1886, p. 40-41).

Bien que les traces archéologiques du christianisme soient dans toute la région postérieures à l'époque de Victorin, il est probable que le christianisme s'est implanté assez tôt à Poetovio. En effet, à l'époque de notre auteur, il y a des chrétiens dans toutes les classes de la société (Victorinus, *In apoc.*, CSEL 49, p. 42,6-11 et 40,11-12) ; de plus, l'œuvre exégétique de l'évêque suppose qu'il y avait dans la ville un public chrétien assez cultivé pour le lire et, par conséquent, une Église suffisamment nombreuse.

De l'homme, on sait peu de choses. L'œuvre révèle un pasteur prudent au jugement ferme. Il n'avait pas bénéficié de l'éducation rhétorique classique (Jérôme, *Epist.* 70,5), ce qu'il paraît avoir regretté, car il eut l'intuition de ce qu'une pareille formation pouvait apporter au rayonnement apostolique (*In apoc.*, p. 44, 3-6). Sa culture chrétienne, en revanche, était vaste. Il est probable qu'il se rendit à Jérusalem où il fréquenta la bibliothèque fondée par l'évêque Alexandre (CSEL 49, p. XXIII). Il a lu Justin, Irénée, et connaît Clément d'Alexandrie ; il est très familier avec l'œuvre d'Hippolyte et celle d'Origène. Dans le domaine latin, il a connu des œuvres de Tertullien, Minucius Félix et Cyprien.

Nous ne disposons, à propos de Victorin, d'aucune donnée chronologique précise. L'Ambrosiaster semble voir en lui un contemporain de Cyprien (*In Rom.*, 5,14, CSEL 81, p. 177,23 ; 176,21), et, de fait, le commentaire *Sur l'Apocalypse* montre une Église aux prises avec des problèmes analogues à ceux que Cyprien a rencontrés à Carthage entre 251 et 258 : problème des *lapsi* et des réconciliations accordées

trop légèrement par certains (CSEL 49, p. 36,7-9 ; 38,7-10). Jérôme mentionne Victorin entre Cyprien et Lactance en des listes apparemment chronologiques (*Epist.* 49,19 et 58,10). Il est donc probable qu'il écrivit une partie de son œuvre au temps où Cyprien composait la sienne, mais qu'il était plus jeune que lui.

Jérôme affirme que Victorin mourut martyr, sans préciser lors de quelle persécution (*De uir. ill.* 74). Il ignore visiblement la tradition selon laquelle il a trouvé la mort lors de la persécution de Dioclétien ; elle apparaît au 9e siècle dans les Martyrologes d'Usuard et Adon (J. Dubois, *Le Martyrologe d'Usuard*, Bruxelles, 1965, p. 334 ; PL 123,389) ; se fondait-elle sur une source que nous ne possédons plus ? Plus vraisemblablement, Usuard ou sa source ont interprété la place occupée par la notice sur Victorin dans le *De uiris* (visiblement exploitée à propos de Victorin) : Jérôme parle en effet de Victorin entre deux personnages morts respectivement en 283 et vers 309. On pourrait aussi penser à une persécution antérieure à celle de Dioclétien : certains documents hagiographiques parlent en effet d'une persécution de Numérien en 283-284 dans cette partie de l'Empire (*Acta Ecclesiastica Sloveniae* 8, p. 361 ; P. Allard, *Les dernières persécutions du IIIe siècle*, Paris, 1907, p. 322-24). A la suite d'Usuard et d'Adon, le Martyrologe Romain fête Victorin au 2 novembre, ce qui est peut-être la date de la translation de ses reliques à Rome (AS, 2 nov., p. 442 ; R. Bratoz, *Viktorin Ptujski...*, p. 283, n. 27).

2. Œuvres. – 1° *Œuvres perdues.* – Jérôme énumère dix ouvrages de Victorin, en précisant que sa liste n'est pas exhaustive : Commentaires sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, Isaïe, Ézéchiel, Habacuc, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, l'Apocalypse de Jean, Contre toutes les hérésies (*De uir. ill.* 74). C'est donc une œuvre essentiellement exégétique ; aussi Jérôme est-il l'auteur ancien qui mentionne le plus souvent le nom de Victorin (22 fois) ; cette estime n'a cependant pas suffi à sauver l'œuvre du naufrage.

Le *Commentaire sur la Genèse* a inspiré l'interprétation que Jérôme donne de la bénédiction d'Isaac (*Epist.* 36,16), ainsi que plusieurs développements d'Isidore de Séville dans ses *Questions sur l'Ancien Testament* (par ex. PL 83, 264). Le *Commentaire sur l'Apocalypse* garde des traces de son exégèse des bénédictions des patriarches (CSEL 49, p. 56, 12 ; 52,14-15 ; 62,5-9).

Le *Commentaire sur l'Ecclésiaste* existait encore à Lorsch au 11e siècle (CSEL 49, p. XVI), et il a été utilisé par Jérôme (*In eccl.* 4,13-16, CCL 72, p. 290,218s).

Jérôme mentionne par ailleurs un *Commentaire sur Matthieu* qu'il estimait assez pour en envoyer une copie à Paula et Eustochium (Prol. à Origène, *Hom. in Luc.*, SC 87, p. 96) et s'en inspirer lui-même (*In Mt. Praef.*, CCL 77, p. 4, 92-98). Le livre se trouvait sans doute encore à Bobbio au début du 9e siècle, s'il est vrai que le « Fragment chronologique » en est issu (CSEL 49, p. XXII-XXIV). Ce commentaire, d'après les exégèses de Matthieu éparses dans ce qui subsiste de l'œuvre, interprétait spirituellement les événements de la vie du Christ (ainsi la tempête apaisée était-elle pour lui une épiphanie du Christ, vrai Dieu et vrai homme : CSEL 49, p. 8, 24-25) ; les paroles du Christ sont souvent comprises symboliquement (quand le Christ dit qu'il est venu apporter le glaive sur la terre, il s'agit du glaive de la parole : p. 22,12), et les paraboles reçoivent une interprétation christologique (ex. p. 22,12).

Le traité *Contre toutes les hérésies* mentionné par Jérôme est également perdu. On ne saurait l'assimiler au traité du même nom conservé parmi les œuvres de Tertullien. En effet, outre des différences de style importantes, et l'utilisation d'un texte biblique qui ne paraît pas identique, les propos tenus par Victorin sur les Nicolaïtes et les sectes gnostiques ne concordent pas avec ceux du Ps.-Tertullien.

2° *Fragments et opuscules.* – Le « Fragment chronologique » découvert par Muratori dans un manuscrit de Bobbio du 9e s. (Bibl. Ambros. H 150 Inf.) est tiré « des commentaires de Victorin », selon l'excerpteur. Il fournit une chronologie archaïque de la vie du Christ, ainsi qu'une ébauche de calendrier liturgique. Au vu des parallèles qu'on peut établir entre ce fragment et les œuvres conservées de Victorin, il a toutes chances d'être authentique.

L'opuscule *De decem uirginibus*, que Wilmart voudrait attribuer à Victorin, pourrait effectivement être soit une de ses homélies, soit un fragment du commentaire sur Matthieu inséré ultérieurement dans un ouvrage de *Quaestiones*.

Le *De fabrica mundi* (CSEL 49, p. 3-9), attribué à « Victorin », sans plus de précision, est certainement l'œuvre de notre exégète. Sermon ou « Hexameron », l'opuscule développe la signification typologique de la première semaine du monde et veut montrer que le nombre sept gouverne toutes choses : nombre divin (c'est celui de l'Esprit de Dieu), il est pour ainsi dire l'estampille de Dieu sur toute la création, et il régit aussi la nouvelle création inaugurée par l'Incarnation.

3° *Le Commentaire sur l'Apocalypse.* – Le texte original de Victorin a été retrouvé par J. Haussleiter dans un ms de la Bibliothèque Vaticane datable du 15e siècle (Ottobon, Lat. 3288 A). Ce texte a été peu à peu supplanté par la version corrigée qu'en a donnée Jérôme en 398 à la demande d'un certain Anatolius.

Précédée d'une lettre-préface qui précise l'ampleur des interventions de l'éditeur, l'édition de Jérôme a fait disparaître la finale millénariste de Victorin et l'a remplacée par une autre exégèse ; pour le reste, elle corrige occasionnellement le texte biblique de Victorin, ainsi que ce qui était considéré comme erreurs des copistes. Mais il faut s'inscrire en faux contre l'opinion de J. Haussleiter qui voulait que Jérôme ait complété ça et là le commentaire de Victorin en recourant à celui du donatiste Tyconius. Outre le fait que cela va à l'encontre des déclarations de Jérôme lui-même, les passages qu'on a supposé ajoutés par Jérôme figurent chez Césaire d'Arles, dont il est certain qu'il a utilisé le texte original de Victorin.

Le texte de Jérôme lui-même ne nous est parvenu que muni d'une addition de la fin du 5e siècle et il a fait l'objet d'un remaniement important vers le début du 6e. On a alors introduit partout des lemmes bibliques destinés à faciliter la lecture et, par contre-coup, retranché certains passages qui faisaient double emploi ; en plus de ses nombreuses corrections de détail, le recenseur a remplacé une partie de la finale antimillénariste de Jérôme par un condensé du livre XX, ch. 7-8 de la *Cité de Dieu* d'Augustin. Vers la fin du 7e siècle, il y eut une nouvelle tentative pour corriger le texte et tenir compte des apports des deux éditions antérieures.

Pour Victorin, l'*Apocalypse* occupe une place à part dans la Bible. Le Christ y « reprend ce qui avait été annoncé en figures par la Loi, et, par ce texte de l'Écriture, il récapitule toutes les prophéties antérieures et ouvre le sens des Écritures » (p. 46,3-6). L'*Apocalypse* n'est donc pas essentiellement pour

l'auteur une prophétie des fins dernières, mais une révélation parfaite du sens des Écritures par le Christ ressuscité. La vision du Fils d'homme au milieu des candélabres d'or (*Ap.* 1-3) est une révélation sur la façon dont le Christ est présent à son Église, Verbe de Dieu dispensant l'Esprit septuple et adressant un message à l'Église universelle (les sept Églises représentent chacune une classe de chrétiens). La vision du Trône (*Ap.* 4-5) est une parabole de la puissance de la Parole éternelle, révélée dans l'Ancien Testament (les vingt-quatre vieillards) et le Nouveau Testament (les quatre animaux), indivisiblement unis, puisque les vieillards sont aussi les douze patriarches et les douze apôtres, et que les quatre animaux ont à eux tous vingt-quatre ailes, représentant le témoignage de l'Ancien Testament sans lequel l'Évangile est sans force.

L'ouverture du livre aux sept sceaux (*Ap.* 6-8) montre la Parole à l'œuvre dans l'histoire : le livre est ouvert d'un seul coup, parce que le salut est déjà donné par l'Incarnation qui accomplit les Écritures, mais l'énumération des sept sceaux manifeste qu'il faut toute la durée de l'histoire humaine pour qu'il puisse se déployer, avec la diffusion de l'Évangile en dépit de toutes les épreuves historiques (quatre premiers sceaux) et la tension de l'Église vers le retour du Christ (trois derniers sceaux). Les visions du petit livre et du roseau tendus à Jean (*Ap.* 10-11) montrent comment la prédication du Christ incarné se prolonge dans l'Église, notamment dans l'Évangile et l'*Apocalypse* de Jean. *Ap.* 12-17 met en lumière la lutte qui existe dès à présent entre le peuple de Dieu (la Femme) et les forces du mal (les différentes Bêtes). Pour Victorin, les derniers chapitres de l'*Apocalypse* parlent de l'ultime affrontement entre l'Église et l'Antéchrist, considéré comme un *Nero redivivus*, avant que n'éclate la victoire eschatologique du Christ, qui instaure le Royaume des mille ans. On a donc l'impression que le commentaire bascule et passe d'une interprétation symbolique à une lecture littérale ; il est probable que l'auteur songeait plutôt à une actualisation de plus en plus précise du texte. En dépit de la fin millénariste, le lecteur ne peut que souscrire au jugement de Jérôme : les œuvres de Victorin « paraissent banales à cause de sa manière d'écrire, alors qu'elles renferment des idées sublimes » (*De uir. ill.* 74).

3. Doctrine. – 1° *Millénarisme.* – Anténicéenne, la théologie de Victorin présente encore certains aspects archaïques. Jérôme, responsable avec Augustin de l'abandon progressif du millénarisme dans l'Église d'Occident, présente le Pannonien comme un écrivain millénariste (*In Ez.* 11 [36,1-15], CCL 75, p. 660), c'est-à-dire qu'il entendait à la lettre le royaume des mille ans d'*Ap.* 20,4 (CSEL 49, p. 14,14). Toutefois, le *De fabrica mundi* ne précise pas que le règne du Christ avec les saints doit avoir lieu sur cette terre (p. 6,14-15), et, pour Victorin, les biens promis pour le royaume millénaire sont essentiellement spirituels : vision de Dieu et « richesses célestes » (p. 154,14 et 152,20). Il et vrai qu'il en parle aussi en termes bibliques concrets : entrée en possession d'une terre promise renouvelée, festin eschatologique... (p. 152-54). Aux yeux de Victorin, et d'Irénée dont il dépend largement sur ce point, le règne de mille ans sur la terre est nécessaire, parce que certaines prophéties ne paraissent pas pouvoir s'accomplir en dehors de lui. La Jérusalem du royaume millénaire est une cité réelle, implantée sur notre terre, mais elle est spirituelle, elle est l'Église sans tache ni ride manifestée à la fin du monde. Fidèle à l'*Apocalypse*, où Jérusalem est à la fois une ville et l'Épouse de l'Agneau, Victorin n'hésite pas, à la différence des autres millénaristes, à donner une interprétation figurée de la Cité sainte (p. 154,9-17). Son millénarisme est donc modéré et spiritualisé, ce qui lui a valu l'indulgence de Jérôme.

2° *L'Écriture.* – L'Écriture est la parole unique de Dieu reçue double par les hommes, dans l'Ancien et le Nouveau Testament (p. 24,5-10). « L'homme diligent doit être attentif au fait que l'ensemble de la prédication forme un tout cohérent » (p. 64,3-4). Un réseau serré de correspondances relie les deux Testaments, et Victorin les met en relief par de perpétuelles allées et venues entre les deux. Tout l'Ancien Testament est prophétie du Nouveau : « La Loi, qui est image, a préparé la manifestation de la vérité » (p. 72,8-9), et les prophètes, qui ont « vu d'avance » (*prospicere*) le Christ (p. 5,18), sont ses témoins au même titre que les apôtres (p. 54,8-10 et 50,4-5).

Le Christ est la clé des Écritures : en accomplissant les figures dans l'Incarnation, il donne le sens du livre qui, jusque-là, est un livre fermé : il y a alors *revelatio* (le « voile de Moïse » tombe) et *resignatio* (ouverture du livre scellé de sept sceaux). Aujourd'hui encore, le Christ ouvre le Livre en découvrant à l'Église « le pur sens spirituel » (p. 22,3-5), c'est-à-dire le sens qui appartient à l'Esprit, que l'Église ne peut recevoir que comme un don.

L'interprétation des Écritures relève du charisme au même titre que les signes et miracles qui accompagnaient la prédication des apôtres (p. 90,12-14). Pour Victorin, le don de prophétie n'est plus ; il se défie de ceux qui sont toujours à l'affût des *nouae prophetiae* (ce qui signifie qu'il y en avait donc encore, p. 38,8). C'est l'exégète (*interpres*) qui est désormais le prophète dans l'Église (p. 90,14-15 et 92,4), dans la mesure où ses explications font parvenir la parole de Dieu jusqu'à l'auditeur : ses paroles sont comme les flèches lancées par l'Esprit Saint dans le cœur des hommes (p. 68,4-6). Il doit pour cela remplir deux conditions inséparables, être rempli de l'Esprit Saint, et instruit des Écritures (p. 8, 9-10). Si en effet Victorin vante les chrétiens qui, *rusticani in scripturis*, sont fermes dans la foi, en face des riches qui se targuent de leurs connaissances bibliques, mais sont des tièdes (p. 40,13 ; 42,8-11), il sait qu'on ne pénètre pas les Écritures sans un travail assidu (p. 92,10).

3° *La théorie de la récapitulation.* – Ce terme, emprunté à Tyconius et Augustin, désigne une théorie qui voit dans l'*Apocalypse* non un récit continu d'événements à venir, mais une série de tableaux qui parlent des mêmes événements sous des images diverses. Chez Victorin, l'idée qui fonde cette théorie est que l'Esprit de Dieu, qui est infiniment riche (« septiforme » : c'est la figure de la multiplicité infinie), a peine à couler son message dans l'étroitesse du langage humain, et donc use d'images multiples pour exprimer une réalité unique ; de plus, transcendant le temps, il bouleverse l'ordre des événements (*praeposterat*, p. 104,2) : « L'Esprit Saint est septiforme et, après avoir parcouru les événements jusqu'au bout, jusqu'à la cessation du temps, il revient encore sur les temps dont il avait parlé et complète ce qu'il avait dit plus brièvement auparavant. Il ne faut pas chercher un déroulement chronologique

dans l'Apocalypse, mais ce qu'elle veut dire, car il y a risque de verser dans les fausses prophéties » (p. 86,3-7 ; cf. aussi 102,19 à 104,7). La théorie avait été préparée par les réflexions antérieures sur le style prophétique (Justin, Irénée, Tertullien), mais, nulle part avant Victorin, on ne trouve l'idée que la structure de l'Apocalypse est répétitive. Il faut donc le considérer comme l'inventeur de ce principe génial, qu'il applique systématiquement dans son commentaire, sauf dans la fin, où ses convictions millénaristes l'ont empêché de voir tout le parti que saura en tirer un Tyconius un siècle plus tard.

4° *Spiritualité.* – Au baptême, l'Esprit Saint est répandu sur l'homme qui est marqué de son sceau (p. 24,18 ; 66,9). « Les sept dons de l'unique Esprit » (p. 18,3) ouvrent son cœur à l'intelligence des Écritures (p. 8,10) et le rendent à la vie divine (p. 46,5-11). « Arrhes de l'immortalité » perdues à la chute (p. 96,9 ; 56,18), l'Esprit est le pain qui nourrit l'homme pour la vie éternelle (p. 30,5-6), la robe blanche qui revêt les baptisés et les martyrs (p. 76,1).

Le baptême marque pour le croyant l'entrée dans une vie radicalement nouvelle inaugurée par l'Incarnation, la Passion et la Résurrection du Christ (p. 66, 5-11). Il y reçoit « un nom nouveau », celui de chrétien, qui confirme l'adoption filiale de l'homme par Dieu (p. 30,11-12 et 38,4-5). Désormais, il fait partie du peuple de rois et de prêtres constitué par le Fils (p. 18,10-11) : roi par son empire sur le péché (p. 58,16-17), prêtre parce qu'investi d'un sacerdoce nouveau dont le culte est la prière d'intercession (p. 66,9-10). Victorin insiste sur le fait que l'Esprit mène l'homme à la vie en plénitude plus que sur son pouvoir sanctifiant et purifiant.

Ceux qui sont sauvés par l'Esprit divin sont rassemblés dans l'Église, nouvelle arche de Noé, demeure de l'Esprit figurée par le chandelier à sept branches ou palais aux sept colonnes de Salomon (p. 8,1-4). En elle est réellement présent le Christ ressuscité, qui « marche au milieu des sept candélabres d'or », figure de l'Église (p. 20,1-5). On peut s'exclure de cette communauté soit par l'apostasie, en temps de persécution, soit, de façon plus banale, par la tiédeur et l'absence d'œuvres bonnes (p. 42,17 ; 96,15-16 ; 40,3).

Si en effet pour Victorin, la foi est vision spirituelle et lumière (p. 68,12 ; 77,7 et 154,14), la foi sans les œuvres, c'est-à-dire sans la miséricorde et l'amour, est morte (p. 32,9-11 ; 34,5 ; 40,1-4...). L'accomplissement des préceptes évangéliques est le collyre qui dessille les yeux du cœur (p. 44,1-3). Vivre dans la foi, c'est chercher à conserver la grâce reçue au baptême (p. 81,4), ce qui suppose persévérance et opiniâtreté (*fortiter perseverare*, p. 32,5 ; *fidem immobiliter tenere*, p. 40,13), ce dont Victorin voit une image dans l'*Apocalypse* où les saints se tiennent debout sur la mer de verre, figure du baptême (p. 137,10).

L'Écriture est en effet le petit livre amer et doux : doux à la bouche, car ses enseignements sont délicieux, mais amer aux entrailles, car la fidélité à l'enseignement évangélique entraîne bien des tribulations (p. 92,10-13). L'éventualité de la persécution et du martyre, dont il parle en termes sobres, est toujours présente à l'horizon de notre auteur (p. 36,7-8, etc.). Comme d'autres Pères anciens (Clément de Rome, *Epist. ad Cor.*, 41,4 ; Pseudo-Barnabé, *Epist.* 4,9b), Victorin insiste sur la vigilance et la persévérance, car rien n'est jamais acquis dans la vie spirituelle (p. 34,3-6).

4. Influence. – Seul exégète dont les œuvres étaient disponibles en latin, Victorin a été beaucoup lu à date ancienne : Commodien, l'auteur du *Carmen adversus Marcionem*, Lactance et Hilaire s'ent sont inspirés, et certains de ses commentaires étaient également connus de Zénon, Chromace, Grégoire d'Elvire, Jérôme, Augustin et Isidore. Le *Commentaire sur l'Apocalypse* a beaucoup marqué l'exégèse de Tyconius, et des passages entiers de Victorin sont repris dans les traités ultérieurs sur l'*Apocalypse* : par Césaire d'Arles, dans le texte de l'édition originale, par Primasius, Apringius et Beatus dans une des éditions subséquentes. Bède semble connaître Victorin surtout à travers Primasius, mais Ambroise Autpert l'utilise encore directement. L'étude de la tradition manuscrite prouve que le traité a été souvent copié jusqu'au 15e siècle : le patronage de Jérôme a sauvé le commentaire.

Éditions. – J. Haussleiter, CSEL 49 (1916) ; en préparation, texte et traduction dans SC, et nouvelle édition critique dans le CCL (M. Dulaey).

Études d'ensemble. – AS, nov., t. 1, p. 432-43 (Van Hoof, 1887). – J. Haussleiter, *Victorinus von Pettau*, RE, t. 20, col. 614-19 (1908) ; CSEL 49, p. VII-LXXIV. – J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 65-67 ; 206-14. – G. Bardy, *Victorin de Pettau*, DTC, t. 15, col. 2882-87 (1950). – J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 2, Paris, 1956, p. 487-90. – M. Schuster, *V. von P.*, Pauly-Wissowa, VIII/2, col. 2081-85 (1958). – *Dizionario Patristico...*, t. 2, col. 2543-45 (C. Curti, 1983). – R. Bratoz, *Viktorin Ptujski in njegova doba*, dans *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, t. 8, Lubliana, 1986, p. 276-335. – R. Herzog, P. L. Schmidt, *Handbuch der lateinische Literatur*, t. 5, Munich, 1989, p. 410-15 (A. Wlosok). – M. Dulaey, *Victorin de Poetovio, premier exégète latin*, Paris, 1987 (Thèse de Sorbonne, dactylographié) ; *Victorin de Poetovio, premier exégète latin de l'Apocalypse*, à paraître en 1992 aux Études Augustiniennes.

Autres ouvrages. – G. Morin, *Notes sur V. de P.*, dans *Journal of Theol. Studies*, t. 7, 1905-1906, p. 456-57. – A. Wilmart, *Un anonyme ancien De X uirginibus*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 1, 1911, p. 35-49 ; 88-102. – L. Bieler, *The Creeds of Victorinus and St. Patrick*, dans *Theological Studies*, t. 9, 1948, p. 121-24. – J. Fischer, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Victorin von Pettau und deren Quellen*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 1, 1950, p. 96-101. – J. Mehlmann, *Tertulliani Apologeticum a Victorino Petavionensi citatum*, dans *Sacris Erudiri*, t. 15, 1964, p. 413-19. – R.P.C. Hanson, *Patrick and the "mensura fidei"*, dans *Studia Patristica* 10 = TU 107, 1970, p. 109-11 ; *The Rule of Faith of Victorinus and of Patrick*, dans *Mélanges L. Bieler*, Leyde, 1978, p. 24-36. – C. Curti, *Il regno millenario in V. di P.*, dans *Augustinianum*, t. 18, 1978, p. 419-33. – J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris, 1978, p. 114-16. – M. C. Díaz y Díaz, *El pseudoieronimiano « De adventu Henoch »*, dans *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* = TU 125, Berlin, 1981, p. 141-48. – M. Dulaey, *V. de P. est-il l'auteur de l'opuscule sur l'Antéchrist publié par A. C. Vega ?*, dans *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, t. 21, 1985, p. 258-61 ; *Jérôme, Victorin et le millénarisme*, dans *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris, 1988, p. 83-98 ; *Jérôme « éditeur » du Commentaire sur l'Apocalypse de V. de P.*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 37, 1991, p. 199-236.

DS, t. 2, col. 98,423 ; – t. 3, col. 1584 ; – t. 4, col. 48, 1044 ; – t. 11, col. 682 ; – t. 12, col. 2351-52 ; – t. 13, col. 469.

Martine Dulaey.

VICTORINS (chanoines réguliers de l'abbaye Saint-Victor de Paris). – 1. *Histoire de l'abbaye.* – 2. *Vie spirituelle et intellectuelle dans l'Ordre.* – 3. *Auteurs victorins.*

1. HISTOIRE DE L'ABBAYE. – Lorsqu'en 1108 Guillaume de Champeaux, archidiacre du diocèse de Paris et écolâtre de Notre-Dame, quitta ses fonctions pour se retirer sur la rive gauche de la Seine, il jetait les bases d'une des plus prestigieuses abbayes de chanoines réguliers de l'Europe (cf. art. *France,* DS, t. 5, col. 843-47). En choisissant de vivre selon la Règle de saint Augustin, la communauté primitive regroupée autour de Guillaume, qui reprit son enseignement, opta pour la réforme de l'Église. Ainsi placée sous la protection d'évêques conquis à la réforme grégorienne (Yves de Chartres, Hildebert de Lavardin, Galon de Paris) et de rois de France (d'abord Louis VI, plus tard Louis VII), la communauté initiale se développa rapidement. En 1113 elle passa au rang d'abbaye, et fut richement pourvue de biens temporels. La même année Guillaume de Champeaux fut nommé évêque de Châlons, et Gilduin, son disciple, devint le premier abbé de la récente fondation. Sous l'abbatiat de Gilduin † 1155 Saint-Victor connut un essor spirituel et intellectuel sans égal à son époque. A partir du troisième tiers du 12e et surtout au 13e siècle le rôle de l'abbaye déclina devant la montée des ordres mendiants et la fondation de l'Université. Saint-Victor avait été considérée au 12e siècle comme une abbaye-modèle, dont le style de vie religieuse fut adopté par nombre de chapitres déjà existants. Elle devint ainsi un centre d'attraction pour des clercs de premier plan, désireux soit de profiter de l'enseignement victorin (comme Pierre Lombard), soit de s'y retirer pour y achever leur vie (comme Pierre le Mangeur ou Maurice de Sully).

Au 12e siècle Saint-Victor comptait une douzaine de prieurés ; au 13e siècle, le testament de Louis VIII nous apprend que la confédération victorine comprenait environ 40 maisons affiliées. A la fin du 15e siècle, Jean Mombaer, chanoine régulier de la congrégation de Windesheim, tenta en vain de réformer Saint-Victor selon le modèle windesheimien de la *Devotio moderna* et d'en faire le point d'appui, en France, de ce mouvement spirituel. En 1503, à Livry, se tint un chapitre au cours duquel plusieurs abbayes canoniales du Nord de la France décidèrent de former ensemble une confédération. L'année 1513 Saint-Victor y adhéra et prit la tête de ce regroupement qui forma ce qu'on appela la Seconde Congrégation de Saint-Victor. En 1543, disparut avec Jean Bordier le dernier abbé régulier élu librement par le chapitre de Saint-Victor. Les abbés furent désormais commendataires, la communauté étant gouvernée par un Grand Prieur, d'abord élu à vie, puis soumis à partir de 1641 (année de la résignation du Grand Prieur Jean de Thoulouse) jusqu'à la Révolution au régime triennal. En 1790 la communauté des chanoines victorins abandonna l'abbaye : un seul chanoine émit le vœu d'y rester, onze choisirent la sécularisation, neuf s'abstenant de toute prise de position devant l'Assemblée nationale. Les bâtiments furent vendus et détruits au début du 19e siècle.

2. VIE SPIRITUELLE ET INTELLECTUELLE. – Bien que Guillaume de Champeaux ait d'abord eu l'intention de se convertir à la vie érémitique en se retirant de la Cité, dès sa fondation l'abbaye Saint-Victor opta pour une vie religieuse commune. Du temps de Guillaume de Champeaux, le style de vie s'inspira surtout de l'*ordo antiquus,* ensemble de coutumes se réclamant de la tradition patristique, qui insistait sur la vie commune et la pauvreté. Mais sous l'abbatiat de Gilduin, Saint-Victor introduisit aussi quelques éléments de l'*ordo novus* (jeûne, travail manuel, vêtements), plus austère et qui rencontrait la faveur des établissements canoniaux réformés du 12e siècle. Dans le panorama qu'offrent ceux-ci, Saint-Victor occupe cependant une place originale par son genre de vie. Rattachée à un milieu religieux plus ancien et traditionnel, l'abbaye subit peu l'influence cistercienne, mais davantage celle de Cluny (comme le laisse apparaître clairement le *Liber Ordinis Sancti Victoris* ; éd. L. Jocqué et L. Milis, CCM 61, 1984) ; les Victorins ont mené une vie plus urbaine que celle d'autres mouvements de réforme contemporains, plus impliqués aussi dans une vie de relations avec le gouvernement royal. La marque clunisienne se fait sentir tant dans la structuration de la communauté que dans le goût prononcé des Victorins pour un cérémonial liturgique développé. En revanche, le travail manuel, élément constitutif du monachisme traditionnel, fut assez tôt remplacé à Saint-Victor par les études. La place importante qui leur est réservée dans la journée traduit le désir de réfléchir sa propre expérience et de l'enrichir par l'étude de celle d'autrui : toutes deux alors peuvent contribuer à l'orientation vers Dieu du religieux (cf. Hugues de S.-V., *De institutione nouitiorum,* cap. 7-8 ; PL 176, 932-34 ; Eudes de S.-V., *Epistolae de obseruantia canonice professionis recte prestanda,* 2, PL 196, 1403-04).

A part le *Liber Ordinis,* qui est un coutumier plus qu'un recueil des constitutions, et les ouvrages de Hugues (DS, t. 7, col. 901-39) et du prieur Eudes qu'on vient de mentionner, nous ne possédons point de sources pour décrire concrètement la vie menée à Saint-Victor. Pour dégager quelques traits spécifiques des Victorins, il convient plutôt d'esquisser le profil des auteurs issus de cette abbaye qui était aussi une école. Avec Guillaume de Champeaux et maître Hugues, c'est dès ses premiers temps d'existence que l'abbaye atteint son sommet de vie intellectuelle. A travers Guillaume, formé à l'école d'Anselme de Laon, l'empreinte laonnoise était prépondérante. Hugues en reprend quelques éléments, mais dépasse largement ce donné initial en offrant une synthèse du savoir de son époque. Tout le savoir humain, dans son intégralité, tend intrinsèquement à conduire l'homme vers Dieu. Pour Hugues, le chemin de l'homme le mène de la science à la sagesse et s'accomplit dans la vision de Dieu. Dans cette démarche on remarquera son anthropologie et son souci de formuler le rapport entre création (*opus conditionis*) et rédemption (*opus restaurationis*).

La deuxième génération des Victorins (Richard, cf. DS, t. 13, col. 593-654 ; André ; Achard, tous élèves de Hugues), se concentra sur des domaines du savoir abordés par leur maître, sans cependant conserver ses vues universalistes. L'effort pour pénétrer le mystère chrétien à l'aide de la raison et l'exprimer en langage humain ne se relâcha pas. Vers le dernier tiers du siècle et au début du suivant les Victorins sont présents, à l'Université de Paris surtout, comme prédicateurs (Godefroy ; Gauthier,; DS, t. 6, col. 148-49) et pénitenciers (Pierre de Poitiers, Robert de Flamborough ; DS, t. 12, col. 1648-53).

3. QUELQUES AUTEURS. – 1) *Achard* (DS, t. 1, col. 175). – Au moment de son élection abbatiale (1155) après Gilduin, Achard fut un des illustres maîtres

de l'école de Saint-Victor. Quelques années après, en 1161, il fut nommé au siège épiscopal d'Avranches, où il mourut le 29 mars 1170 probablement. Son œuvre littéraire comprend un traité métaphysique intitulé *De unitate Dei et pluralitate creaturarum,* où l'influence d'Augustin et celle d'Anselme de Cantorbéry sont sensibles ; un ouvrage d'anthropologie, le *De discretione animae, spiritus et mentis,* et quinze sermons.

2) *André.* – Ce victorin, d'origine probablement anglaise, est connu comme abbé de Saint-Jacques de Wigmore (Herefordshire), fonction dans laquelle il mourut en 1175, et surtout comme exégète.

La première communauté victorine en Angleterre vécut des débuts troublés, d'abord à la recherche d'un site convenable qui la conduisit à s'installer définitivement à Wigmore, puis en quête d'un abbé, qui fût capable et consentît à partager la vie de ses membres, austère sans doute à plusieurs égards. André accepta cette charge (en 1147 ou 1148), après avoir exercé durant plusieurs années à l'école de Saint-Victor les fonctions de *magister.* Son œuvre telle qu'elle nous est conservée consiste entièrement en commentaires d'un certain nombre de livres de l'Ancien Testament. Il est acquis qu'André, comme Hugues une génération avant lui, a fréquenté des rabbins pour s'instruire sur l'interprétation la plus proche du texte de tel ou tel passage scripturaire. André développe ainsi une herméneutique littérale qui se veut commune aux juifs et aux chrétiens, mais qui reste sous la régence d'une foi chrétienne guidant l'exégète dans l'établissement des significations. La présentation systématique de la foi chrétienne est coupée chez André d'avec le labeur exégétique : c'est l'Écriture qui commande son interprétation, et c'est la foi qui construit sa propre élaboration.

3) *Godefroy* † 1195. – Ses principaux ouvrages, le *Microcosmus* et le *Fons philosophiae,* à part un certain nombre de *Sermones,* ont été déjà édités et étudiés (cf. DS, t. 6, col. 552-56).

Des recherches récentes ont en outre mis en lumière ses méthodes de travail et la nature du *scriptorium* victorin. On possède en effet de lui un ms autographe du *Microcosmus* (Paris, *Bibl. nat.* lat. 14881), qui est un brouillon de second jet, où Godefroy modifia l'ordonnance des parties de son œuvre, ajouta des passages et, par des notes à l'encre rouge, expliqua la marche à suivre au copiste. De ce brouillon le copiste fit une mise au net : c'est le ms Paris, *Bibl. nat.* lat. 14515. Godefroy y intervint encore une fois pour apporter de nouvelles modifications. Ce victorin est jusqu'à présent le seul auteur médiéval antérieur au 14e siècle dont on possède à la fois l'autographe et la copie originale remaniée de sa main.

4) *Philippe Gourreau de la Proustière.* – Né le 28 mai 1611 dans l'Anjou, il entra à l'abbaye de Saint-Victor de Paris le 20 novembre 1627 et fit profession quinze mois après. Ordonné prêtre à 24 ans, il exerça diverses charges dans l'abbaye (cellerier, bibliothécaire, sous-prieur). Le 1er janvier 1648 il prit possession de son prieuré de Villiers-le-Bel et gouverna sa paroisse jusqu'à sa mort, le 30 septembre 1694. Il ne s'absenta que pour un voyage en Italie (août 1654/déc. 1655) et trois ans pendant lesquels il fut élu prieur-triennal à l'abbaye parisienne. Ont été conservés de lui ses *Mémoires* et ses « papiers », les *Miscellanea moralia et concionalia* (mss Paris, *Bibl. nat.,* fr. 22954 et 22955). Ph. Gourreau comprit son ministère paroissial, selon ce qu'en disent ses sermons, sous trois aspects : le curé est un *père* pour ses paroissiens, un *pasteur* qui doit veiller sur son troupeau, un *prédicateur* qui enseigne la science du salut.

Tout au long des années à Villiers-le-Bel, Ph. Gourreau attacha une grande importance à la prédication et à la catéchèse. Sa prédication, telle que nous la connaissons à travers ses *Mémoires,* est nourrie de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église.

Éditions récentes de textes. – *Magistri Acardi abbatis S.V., De unitate Dei et pluralitate creaturarum,* texte latin inédit du ms de Padoue établi, traduit et présenté par E. Martineau, Saint-Lambert des Bois, 1987. *Sermons inédits.* Texte latin avec introd., notes et tables par J. Châtillon, Paris, 1969. – Andreae de S. V. Opera : I. *Expositionem super Heptateuchum,* éd. Ch. Lohr et R. Berndt, CCM 53, Turnhout, 1986 ; II. *Expositiones historicas in libros Salomonis* éd. R. Berndt, CCM 53B, 1991 ; VI. *Expositionem super Ezechielem,* éd. M. Signer, CCM 53E, 1991 ; VII. *Expositionem super Danielem,* éd. M. Zier, CCM 53F, 1990. – Galteri a S. V. et quorundam aliorum, *Sermones,* éd. J. Châtillon, CCM 30, 1975. – *Maître Hugues et l'École de Saint-Victor.* Présentation, choix de textes et traduction par P. Sicard (Témoins de notre histoire 3), Turnhout, 1991. – *Mémoires de Philippe Gourreau de la Proustière.* Texte établi et annoté par B. de Buffévent (Paris et Ile-de-France. Études et Documents 1), Paris, 1990.

Études. – *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge.* Communications présentées au XIIIe Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988) et réunies par J. Longère (Bibliotheca Victorina 1), Turnhout, 1991 (présentation d'ensemble la plus complète et la plus neuve). – J. Châtillon, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor,* Paris, 1969 ; *Canonici regolari di San Vittore,* DIP, t. 2, Rome, 1975, col. 124-34. – R. Berndt, *André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien* (Bibliotheca Victorina 2), Turnhout, 1991. – B. de Buffévent, *Pastorale et prédication d'un curé de campagne au XVIIIe siècle : Philippe Gourreau, prieur-curé de Villiers-le-Bel, de 1648 à 1694,* dans *Actes du 109e Congrès national des Sociétés savantes. Section d'Histoire moderne et contemporaine,* Dijon 1984 ; t. 1, *Transmettre la foi : XVIe-XXe siècles* ; fasc. 1 : *Pastorale et prédication en France,* Paris, 1984, p. 197-210. – F. Gasparri, *Textes autographes d'auteurs victorins du XIIe siècle,* dans *Scriptorium,* t. 35, 1981, p. 277-81 ; *Observations paléographiques sur deux manuscrits partiellement autographes de Godefroy de Saint-Victor, ibid.,* t. 36, 1982, p. 43-50 ; *Godefroy de Saint-Victor, une personnalité peu connue du monde intellectuel et artistique parisien du XIIe siècle, ibid.,* t. 39, 1985, p. 57-69. – D. Lohrmann, *Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge,* t. 8 : *Diözese Paris I. Urkunden und Briefsammlungen der Abteien Sainte-Geneviève und Saint-Victor,* Göttingen, 1989. – M. Schoebel, *Archiv und Besitz der Abtei St. Viktor in Paris (12. und 13. Jahrhundert),* Bonn (Pariser Historische Studien 31), 1991. – P. Sicard, *Exercices spirituels et diagrammes médiévaux. Le « Libellus de formatione arche » de Hugues de Saint-Victor* (Bibliotheca Victorina), Turnhout, à paraître. – G. Teske, *Die Briefsammlungen aus St. Viktor,* thèse d'histoire, Münster, 1990.

Rainer BERNDT.

VICTORINUS (MARIUS), † v. 365. Voir MARIUS VICTORINUS, DS, t. 10, col. 616-23.

VICTRICE DE ROUEN (SAINT), évêque, † après 404. – 1. *Vie.* – 2. *Le De laude sanctorum.*

1. VIE. – Nos informations sur Victrice proviennent des *Ep.* 18 et 37 que lui adresse Paulin de Nole, d'allusions personnelles dans son *De laude sanctorum* (= DLS), enfin de l'*Ep.* 2 que lui envoie le pape Innocent Ier le 15 février 404.

L'*Ep.* 18 de Paulin (éd. G. de Hartel, CSEL 29, 1884, p. 128-57) est basée sur le récit que lui a fait Paschasius, diacre de Victrice, rencontré à Rome à l'occasion d'une fête des saints Pierre et Paul et reçu comme hôte à Nole durant quelques semaines. Cette lettre semble devoir être datée de l'été 397, car elle suppose que Martin de Tours est encore vivant. La date de la mort de Martin a été récemment discutée : A.D. Booth a voulu la situer en 402 (*Quelques dates hagiographiques...*, dans *Phoenix*, t. 37, 1983, p. 148-49), mais Janine Demulliez maintient la date traditionnelle du 11 nov. 397 (*Paulin de N. Études chronologiques*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 20, 1985, p. 57, n. 20).

D'après Paulin, Victrice serait issu « de extimo orbis » (*Ep.* 18,4). Cette expression peut désigner la Morinie, « terra... situ orbis extrema » (entre l'Escaut et la mer du Nord), où Victrice a plus tard propagé la foi, ainsi qu'en Nervie (rive droite de l'Escaut) ; cf. Paulin, *ibid.* Vacandard et Stracke (voir bibliogr.) adoptent cette hypothèse. Mais une origine britannique n'est pas à exclure : le nom de *Victricius* suggère une appartenance de celui-ci aux légions romaines (VIe et XXe) qui s'honoraient du titre de *Victrix* et stationnaient alors en *Britannia* (Grande-Bretagne) ; en outre, au début du DLS (1), Victrice déclare qu'il revient de la *Britannia*, où les évêques de la région l'ont appelé pour arbitrer leurs querelles (probablement d'ordre dogmatique), ce qui montre qu'il leur était connu et parlait leur langue.

Comme Martin de Tours, Victrice a d'abord servi dans l'armée impériale ; il en est sorti avec éclat « pour l'amour du Christ » et n'a échappé que par miracle à l'exécution capitale pour désertion (*Ep.* 18,7). Paulin dit encore qu'il a rencontré Victrice en compagnie de Martin à Vienne en Dauphiné (vers 389, avant le baptême de Paulin ; cf. J. Fontaine, *Vie de Martin*, SC 134, p. 383) : Victrice était alors plus jeune que Martin, mais son égal en sainteté : « cui te Dominus aetate impari parem fecit » (18,9). Sulpice Sévère mentionne une autre rencontre de Victrice avec Martin et l'évêque Valentinus, à Chartres vers 395 (*Dial.* III,2).

On peut conjecturer que Victrice est né entre 330 et 340 ; sa carrière militaire doit donc se placer après 350-355. Il devint évêque de Rouen entre 385 et 390. Entre ces deux dates, nous ne savons rien. Avant ou après son service dans l'armée, il faut en tout cas placer une période de formation aux études libérales, car il connaît le *cursus* des clausules et a lu quelques classiques (Cicéron, Virgile) ; il a reçu aussi une formation théologique et biblique dont témoignent la profession de foi et les citations du DLS. Peut-être a-t-il un certain temps mené la vie monastique à Ligugé, auprès d'Hilaire de Poitiers, et de Martin qui s'y trouve entre 361 et 371 (cf. art. *Martin*, DS, t. 10, col. 688).

Il semble enfin qu'il ait voyagé en Italie, au moins à Milan, car les remerciements à ceux qui ont envoyé les reliques (DLS 2) suggèrent qu'il connaissait Ambroise et son entourage : Theodulus était secrétaire d'Ambroise au moment de l'invention des reliques de saint Nazaire et devint plus tard évêque de Modène ; Eustachius (ou *Eustuthius*, leçon primitive des mss) est sans doute l'évêque de Bologne à qui est dû indirectement l'envoi des reliques de saint Agricola ; Catio est inconnu ; Aelianus, le porteur des reliques, est peut-être un clerc milanais (cf. J. Mulders, dans *Bijdragen*, 1957, p. 23 ; Paulin de Milan, *Vita Ambrosii*, éd. M. Pellegrino, Rome, 1961, p. 101-102 et *indices*).

L'*Ep.* 37 de Paulin (CSEL 29, p. 316-23) répond à une lettre perdue que Victrice lui avait adressée à l'occasion d'un voyage à Rome par l'intermédiaire de Candidianus. Elle insinue que l'évêque était venu se défendre contre des accusations (peut-être sur sa doctrine, soupçonnée d'apollinarisme d'après les allusions d'*Ep.* 37,5-6, mais la « profession de foi » ne justifie guère ce grief). Ce voyage à Rome est à placer sûrement en 403 puisque Victrice reçoit au début de l'année suivante la lettre d'Innocent (PL 20, 469-81). Celle-ci ne fait allusion à aucun conflit doctrinal ; elle parle seulement d'une rencontre avec l'empereur Honorius pour régler la délicate question de l'admission des *curiales* dans les rangs du clergé (*Ep.* 2,12,14). La lettre pontificale, qui doit être communiquée aux évêques voisins, donne des directives pour appliquer en Gaule la discipline romaine sur l'ordination des évêques et des clercs, le mariage des prêtres (ceux-ci sont invités à garder la chasteté avec leurs épouses ; 9,12 : « cum uxoribus non coeant, quia ministerii quotidiani necessitatibus occupantur » ; l'interprétation d'Andrieu-Guitrancourt, *Année canonique*, 1970, p. 10-11, nous paraît trop large), la règle de vie des moines devenus prêtres, la pénitence à imposer aux vierges qui ont manqué à leur engagement suivant qu'elles sont « voilées » ou « non voilées ». La lettre 37 de Paulin n'apporte pas d'informations sur la vie de Victrice ; elle loue encore sa sainteté et sollicite ses prières (37,7). On ignore la date de sa mort, après 384. Il est fêté comme saint le 7 août dans les diocèses de Rouen, Amiens, Arras et Soissons.

L'activité de Victrice a débordé les limites de son diocèse. Comme Martin de Tours, dont il est visiblement l'émule, c'est un évêque missionnaire ; mais il est aussi soucieux de se maintenir en relation avec les évêques de Gaule et d'Italie, dont le pape. Son témoignage confirme ainsi celui de Paulin (dont les relations étaient cependant plus étendues ; cf. DS, t. 12, col. 593-95) sur l'unité de cœur et d'esprit dans l'Église de ce temps : « spiritu... domini... coniuncti sumus, ut unius corporis membra et cor unum et unam animam habentes in uno Deo » (*Ep.* 18,1, citant *Actes* 4,32).

2. Le DE LAUDE SANCTORUM est l'unique sermon qui nous soit parvenu pour l'Église des Gaules dans les quatre premiers siècles. A ce titre seul il mériterait l'attention. Mais de plus, bien qu'il s'agisse d'une pièce occasionnelle pour une réception de reliques, il nous offre une profession de foi, une théologie du martyre et des reliques avec un enseignement spirituel de qualité, enfin un tableau de l'Église de Rouen.

Le DLS est conservé en trois mss : *Saint-Gall* 98, 9e s., et 102, 10e s. (copie corrigée du précédent) ; *Auxerre*, Bibl. munic. 27, 9e s., découvert seulement à la fin du 19e siècle. Dans les trois mss, il vient à la suite du *De spiritu sancto* et du *De incarnationis dominicae sacramento* d'Ambroise ; les deux premiers mss l'attribuent à celui-ci ; le ms d'Auxerre ne donne pas le nom de l'auteur mais laisse une ligne blanche avant le début du texte. Le problème a été élucidé par A. Wilmart (*Un ms oublié...*) : Victrice a envoyé son sermon, peut-être après retouches, à l'évêque de Milan (sans doute aussi à Paulin qui semble bien se référer à la profession de foi dans l'*Ep.* 37) ; conservé à la suite des mss d'Ambroise, le sermon a été mis sous ce nom par ses secrétaires après sa mort (avril 397), sans remarquer que Victrice s'y désignait comme auteur (ch. 6 : « ego, pauper Victricius »). L'ouvrage est resté pratiquement ignoré jusqu'à Jean Lebeuf, qui l'édita en appendice à son *Recueil de divers écrits pour servir d'éclaircissements à l'histoire de France*, t. 2, Paris, 1738 (et non 1739, comme l'indique la bibliogr. de CCL 64, p. 64) ; imprimée avec une pagination propre en chiffres romains, cette éd. *princeps* (p. XIV-LII) est précédée d'un *monitum* (p. III-XIII) remarquable : bien que chanoine d'Auxerre, Lebeuf

n'a pas eu connaissance du ms qui se trouvait alors à l'abbaye Saint-Germain de cette ville ; il se base donc sur celui de Saint-Gall, mais identifie l'auteur et date le sermon de 396. PL 20, 443-48 reprend l'éd. de A. Gallandi, avec le *monitum* de Lebeuf (437-42). Éd. critique par J. Mulders et R. Demeulenaere, CCL 64, 1985, p. 53-97 ; *indices*, p. 437-47. La trad. franç. de René Herval (*Origines chrétiennes. De la IIe Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale, IVe-XIe siècles*, Rouen-Paris, 1968, p. 105-53, avec texte latin en regard) est valable, au prix de quelques améliorations.

1° La profession de foi (ch. 4) est remarquable. Elle s'inspire à la fois du symbole baptismal et du *Credo* de Nicée, mais de manière très personnelle ; on n'en retrouve pas l'équivalent dans les divers formulaires recueillis par A. Hahn (*Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e éd., Breslau, 1897 – qui cite Victrice, p. 285-86). Sa structure est nettement trinitaire : « Confitemur Deum Patrem. Confitemur Deum Filium. Confitemur Sanctum Spiritum Deum. Confitemur quia *tres unum sunt* » (cf. 1 *Jean* 5,7 ; sur les témoins latins du *comma johanneum* à l'époque, voir *Vetus Latina*, 26/1, *Epistulae catholicae*, éd. W. Thiele, Fribourg/Br., 1966, p. 364-65). L'interprétation de l'unité est dense mais éclairante : Victrice part du Père et montre la relation et la circumincession des trois Personnes (ces termes techniques ne sont évidemment pas utilisés, mais le jeu des prépositions en tient lieu) :

« Vnum dixi, quia *ex* uno, sicut Filius *de* Patre, ita Pater *in* Filio ; Spiritus sanctus uero *de* Patre *et* Filio (déjà l'annonce du *Filioque* !), ita Pater et Filius *in* Spiritu sancto. Vna deitas, una substantia, quia unum principium... Verus Deus *de* Deo uero, quia ut alius *de* alio, ita alius *in* alio ; uiuus *a* uiuo, perfectus *a* perfecto, lumen *de* lumine et lumen *in* lumine. Ita huius Trinitatis deitas *ex* uno et *in* uno permanens. Pater Pater est, Filius Filius est, Spiritus Spiritus est. Tres nominibus, tres uno principio, tres una deitate... quia sicut tres *ex* uno, ita trinitas *in* tribus. Sic confitemur, quia sic credimus indiuiduam Trinitatem, ante quam nihil potest adtingi nec mente concipitur » (il convient de traduire : « *à propos* de laquelle rien ne peut être saisi ni conçu par l'esprit humain » : le mystère est donc respecté ; notre ponctuation diffère parfois de celle du CCL 64).

L'exposé sur le Fils commence par la citation de *Jean* 1,3 : « ' Omnia per ipsum et sine illo factum est nihil ', qui pro salute generis humani de sublimi descendens, de Maria uirgine incarnatus est... » (suit le texte du symbole baptismal). Victrice continue : « Et in Spiritu sancto... » (l'ablatif se trouve aussi chez Rufin d'Aquilée, *Comm. in symbolum*, CCL 20, p. 135 ; cf. H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, 1969, p. 132-33) ; il ajoute que le Christ « a confirmé ce mystère (*sacramentum*) aux apôtres » et cite opportunément *Jean* 20,27 (« alium aduocatum dabit uobis ») et *Mt.* 10,19-20 (« Spiritus Patris uestri loquitur in uobis »).

2° Le martyr, imitateur du Christ et modèle du chrétien. – « Quid est enim aliud, carissimi, martyr, nisi Christi imitator ? » (6). Le martyr a méprisé l'ambition, la mort, les richesses, la volupté, l'intempérance. Par ces vertus, « il est monté là d'où le Christ est descendu » (cf. *Éph.* 4,10). « La prudence, la force, la justice et la tempérance sont le chemin du ciel ». La pesanteur de nos péchés (thème souvent repris) nous empêche de suivre ce chemin ; cependant l'intercession des martyrs peut nous obtenir le pardon et ôter les obstacles qui nous retiennent.

Car nous sommes « de la même masse corporelle » que les martyrs ; en outre, comme chrétiens, nous formons avec eux le Corps du Christ :

« Si les yeux de la raison nous ont fait voir que tous les hommes forment un seul corps, il s'ensuit que ceux qui vivent dans le Christ et dans l'Église deviennent pareillement, par la grâce de l'adoption, une seule « substance » quant à la chair, au sang et à l'esprit. Le commencement de la loi nouvelle est l'ablution des péchés... Il faut donc qu'il y ait une seule efficience (*una uirtus*) en ceux en qui il y a une seule perfection (*una perfectio*) des sacrements. L'apôtre dit en effet : ' Vous êtes le Corps du Christ et ses membres, et l'Esprit de Dieu habite en vous ' (1 *Cor.* 12,17 et 3,16 : textes déjà joints au ch. 1). Au témoignage de l'Écriture, « le sacrement du baptême nous assure que nous pouvons être unis à l'Esprit divin, et nous savons aussi que nos corps peuvent être unis aux membres du Fils par le lien d'une confession persévérante » (7).

Sans doute Victrice applique-t-il d'abord aux martyrs cette unité avec le Christ et l'Esprit ; mais, malgré nos péchés, nous sommes appelés à la même grâce : « Voici que les justes, en mettant sous nos yeux la lumière de leurs reliques, nous montrent le sentier de la vérité. Ils nous enseignent le respect, la foi, la prudence, la justice, la force, la concorde, la continence, la chasteté ; dans nos corps appesantis (*obsessis*), ils châtient ce qui leur est contraire et ils écartent la souillure des vices » (8). Victrice se fait plus pressant dans le dernier chapitre (12) :

« Il y a ici des diadèmes ornés de gemmes brillantes : sagesse, intelligence, science, vérité, conseil, force, constance, justice, prudence, patience, chasteté (liste inspirée des dons et fruits de l'Esprit en *Isaïe* 11,2 et *Gal.* 5,22)... Vers ces gemmes, tendons les voiles de nos âmes ».

« Il faut nous montrer encore et encore vigilants, de crainte que la torpeur des vices ne nous envahisse, que l'incrédulité... ne se glisse en nous, que la colère ne nous sépare, que l'ambition ne nous agite. Nos martyrs se mettront volontiers avec nous si nous allons à leur service avec une conscience pure... Que nul ne déserte les étendards du Seigneur. Il a donné l'exemple, il envoie des renforts. La victoire est assurée quand on combat avec de tels compagnons et avec le Christ comme chef suprême (*Christo imperatore*) ». La fermeté de la foi est la condition de la victoire : « C'est la foi qui a fait triompher les martyrs et les confesseurs, qui anime les vierges et les continents... C'est la foi qui, en tant de combats, présente à Dieu l'unité qu'il aime et paie de retour le Christ en mourant pour lui. Comme la Tête du Corps est morte pour les membres, ainsi les membres meurent pour la Tête ; et comme la Tête est vivante, ainsi les membres sont vivifiés avec la Tête ».

3° La signification des reliques. – Sur ce point, Victrice développe une argumentation assez compliquée, à la fois rationnelle et théologique ; nous retenons deux points essentiels.

1) Le DLS *écarte un attachement superstitieux* aux reliques. Les effets de celles-ci ne sont pas d'ordre magique, mais ils sont fondés sur divers aspects de *l'unité* (thème capital dans le sermon) : unité des Personnes divines, unité humano-divine du Christ, unité de la race humaine, unité des membres du corps avec l'esprit, unité des parcelles (*minutiae*) du « sang et du limon » avec le corps tout entier, ce corps dans lequel les martyrs ont imité le Christ :

« La passion des saints est l'imitation du Christ, et le Christ est Dieu. Il ne faut donc pas introduire la division dans la plénitude, mais, dans cette division même qui

apparaît à nos yeux, la vérité de la plénitude doit être adorée (*adoranda* : la vénération des reliques renvoie à l'adoration du Christ). Pourquoi les appelons-nous *reliquiae* ? Parce que les mots sont les images et les signes des réalités. Sont présentés à nos yeux du sang et du limon (*cruor et limus*). Nous désignons cela par le mot *reliques*, car nous ne pouvons faire autrement, comme l'empreinte d'une parole vivante. Mais maintenant, en disant le tout dans la partie, nous ouvrons non pas les yeux du corps mais ceux de la raison... On ne peut diminuer ce qui est divin, car le divin est tout entier dans le tout. Et là où il s'en trouve quelque fragment (*aliquid*), là est le tout » (ch. 10, qui débute deux phrases plus haut dans le mss d'Auxerre).

2) Le culte des reliques est présenté comme une *pratique universelle* dans l'Église. Victrice allègue les merveilles accomplies par les corps des martyrs « en Orient, à Constantinople, à Antioche, à Thessalonique, à Naisus (Nish, en Yougoslavie), à Rome et dans toute l'Italie ». Il ajoute une liste de saints vénérés à Bologne, à Plaisance, en Macédoine, à Milan et ailleurs (on pourrait lire *Rogata*, martyre attestée à Rome, plutôt que *Ragota*). Ils opèrent surtout des guérisons, qui sont d'ordre spirituel tout autant que corporel ; leur but est en effet de réaliser « l'homme parfait, selon la pleine stature du Christ, par un seul et même Esprit qui opère tout en tous » (11, citant *Éph.* 4,13 et 1 *Cor.* 12,6).

4° L'Église de Rouen. – Métropole de la Lyonnaise Seconde, Rouen était évangélisée depuis le 3e siècle (un évêque Avitianus signe au concile d'Arles en 314). L'Église de la ville est déjà bien organisée au temps de Victrice (cf. Andrieu-Guitrancourt, *Notes...*). Le cortège qui accueille les reliques comprend, outre l'évêque, des *presbyteri*, des *diacones* et d'autres ministres (1) ; viennent ensuite « une troupe dense (*caterva*) de moines émaciés par les jeûnes », des enfants qui chantent, un « chœur de vierges portant l'insigne de la croix », des continents et des veuves, les mères et leurs enfants, « enfin le peuple tout entier » (3). La *basilica* qui doit contenir les reliques est en cours de construction ; Victrice lui-même « roule de ses mains ou porte sur ses épaules de grosses pierres » (12). Il n'est point question pourtant de monastères organisés, masculins ou féminins (comme le suggère J. Fontaine, *Victrice...*, p. 20-21, Paulin a dû imaginer les fondations de Victrice d'après ce qu'il voyait à Rome et en Campanie).

Comme évêque et missionnaire dans la Gaule du Nord jusqu'aux bouches de l'Escaut, Victrice est une personnalité marquante de l'Église à la fin du 4e siècle. Son *De laude sanctorum*, malgré quelques maladresses de style et de composition, offre à la fois un témoignage précieux et une catéchèse riche en doctrine.

Bibliographie en CCL 64, p. 64-65. Nous retenons les études importantes. – É. Vacandard, *S. V., évêque de Rouen*, 2e éd., Paris, 1903 (« Les saints », 36). – A. Wilmart, *Un ms oublié de l'opuscule de S.V.*, RBén., t. 31, 1914-19, p. 333-42 (analyse du ms d'Auxerre). – É. de Moreau, *S.V. de R., apôtre de la Belgica secunda*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 5, 1926, p. 71-79. – P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de S. Paulin de Nole*, Paris, 1948 (index). – P. Andrieu-Guitrancourt, *La vie ascétique à Rouen au temps de S.V.*, RSR, t. 40 (Mélanges J. Lebreton), 1951-52, p. 90-106 ; *Essai sur S.V. L'Église et la province ecclésiastique de Rouen aux derniers temps gallo-romains*, dans *L'Année canonique*, t. 14, 1970, p. 1-29 ; *Notes, remarques et réflexions sur la vie ecclésiastique et religieuse à Rouen sous le pontificat de S.V.*, dans *Études... J. Macqueron*, Aix-en-Provence, 1970, p. 7-20.

J. Mulders, *S.V. de R., son De laude Sanctorum* (thèse Univ. Grégorienne), Rome, 1953 ; *Victricius van Rouaan, Leven en leer*, dans *Bijdragen*, t. 17, 1956, p. 1-25 ; t. 18, 1957, p. 19-40, 270-89 ; à part, Nimègue, 1957 (version néerlandaise de la thèse, sauf l'éd. utilisée en CCL 64). – D.A. Stracke, *Heeft S. Victrix in onze streken gekersten* ?, OGE, t. 29, 1955, p. 204-21 ; *Nog 'n woord over S.V.*, OGE, t. 30, 1956, p. 204-21 ; *Over de eerste kerstening van Noord-West Gallië*, dans *Bijdragen tot de Geschiedenis... Brabant*, t. 13, 1961, p. 5-30. – É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1-2, nouv. éd., Paris, 1964 et 1966 ; t. 3, 1965 (cf. *indices* ; voir surtout t. 1, p. 305-10). – J. Fontaine, *V. de R. et les origines du monachisme dans l'Ouest de la Gaule...*, dans *Aspects du monachisme en Normandie (IVe-XVIIIe s.)*, Paris, 1982, p. 9-29. – D. Norberg, *Observations sur le latin de S.V. de R.*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 34, 1988, p. 39-46 (clausules, réminiscences classiques).

DTC, *Reliques*, t. 13/2, 1937, col. 2339-42 (P. Séjourné) ; *Victrice*, t. 15/2, 1950, col. 2954-56 (G. Bardy). – BS, t. 12, 1969, col. 1310-15 (S. Prete). – DS, t. 2, col. 387 (*Célibat* : lettre d'Innocent) ; t. 4, col. 1278-79 (V. donne bien cependant « un contenu réel à la propriété personnelle de l'Esprit » ; cf. *supra*) ; t. 5, col. 791, 793, 796 (*France*) ; t. 12, col. 392, 399 (*Paulin de N.*).

Aimé Solignac.

VIDAL Y MICÓ (François), dominicain, 1666-1749. – Francisco Vidal y Micó est né à Palomar de Albaida (Valence), le 4 mars 1666. Il étudia les Arts à l'université de Valence, et la théologie à celle de Gandie. Le 29 avril 1687, il entra dans l'ordre des Frères Prêcheurs au couvent Santo Domingo de Valence où il eut pour maîtres Tomás Miguel Serafín et Lorenzo Gisbert.

Sa vie s'écoule entre l'enseignement (il est recteur du collège-couvent de Teruel, régent des études à Santo Domingo de Valence et maître en théologie), la prédication (« Per triginta et amplius annos Apostolicis Missionibus applicatus », dit la notice nécrologique du chapitre provincial de 1753) et la formation des jeunes (trois fois maître des novices) ; il est aussi prieur du couvent Santo Domingo de Valence, chapelain de la chapelle de San Luis Bertrán, lequel marque d'une certaine manière son ascèse spirituelle, sa forte personnalité et son application permanente à la lecture. A partir de 1722, les Actes des chapitres provinciaux l'appellent « Misionero Apostólico del Reino de Valencia, Presentado en Teología, Maestro y Examinador de Libros ». Il meurt le 19 décembre 1749.

Œuvres. – *De propositionibus damnatis ab Alexandro VII et VIII, Inocentio XI et XII*, qui, conjointement avec le traité de la Bulle de la Croisade, fut imprimé dans la *Suma Moral* de Wigant (cf. éd. de Venise, 1740 et 1748) ; – *Tratado de los Votos, y Estado de Perfección que profesan las Religiosas del Patriarca S. Domingo*, Valence, 1720 et 1791 (au moins) ; – *Panegírico ascético de la Sagrada Imágen de Cristo Señor nuestro ultrajado de los Judíos en Berito y venerada en la Iglesia Parroquial de San Salvador de Valencia*, Valence, 1723 ; – *Sagrada Novena a la Seráfica Madre Santa Catalina de Sena formadas sus oraciones con las palabras de la misma Santa*, Valence, 1723 ; Saragosse, 1824.

Devoción utilísima de los 15 martes en memoria de los 15 misterios del Santísimo Rosario, Valence, 1731 ; – *Historia de la Portentosa Vida, y milagros del Valenciano Apóstol de Europa San Vicente Ferrer, con su misma doctrina reflexionada...*, Valence, 1735, Barcelone, 1752, 1777, Madrid, 1856, Valence, 1857 ; – *Novena Sagrada y Setena de*

Viernes, consagradas al Apóstol Valenciano San Vicente Ferrer, Valence, 1738, 1769, etc. ; – *Historia de la prodigiosa vida, virtudes, milagros y profecías del segundo Angel del Apocalipsis y Apóstol Valenciano de las Indias Occidentales San Luis Bertrán, con reflexiones al espíritu sacadas de su propia doctrina al fin de cada capítulo*, Valence, 1743 ; – *Sacro diario Dominicano, en el que se contienen las vidas de los Santos, Beatos y Venerables de la Orden de Predicadores, para cada día del Año*, Valence, 1747, 1767.

Tesoro de vivos y limosnero del Purgatorio, el Rosario de María Santísima riquísimo de indulgencias, Valence, 1745 (éd. augmentées de l'œuvre de M. Barón) ; – *Prodigios obrados por el Apóstol Valenciano San Vicente Ferrer, en tiempos de Terremotos*, Valence, 1748 ; – *Prodigios obrados por el Apóstol de las Indias Occidentales y Segundo Angel Valenciano San Luis Bertrán*, Valence, 1748.

On lui a attribué le *Compendio Breve de las Prodigiosas vidas del Patriarca Santo Domingo de Guzman y San Vicente Ferrer con sus novenas*, Saragosse, 1734 ; mais Vidal lui-même, dans le prologue à sa vie de saint Vincent Ferrier (1735), s'élève contre cette attribution.

Si en 1916 P.L. Curueño (*La escuela ascética de San Luis Bertrán*) attirait l'attention sur l'important apport de Vidal y Micó à l'histoire de la spiritualité, il convient de remarquer que, à une époque de « baroquisme », notre auteur se distingue par sa modération critique dans les biographies de Vincent Ferrier et de Luis Bertrán, comme dans les *Apendices del Sacro Diario Dominicano* ; il propose, dans les *Reflexiones al Espíritu...* de ces mêmes biographies, de véritables traités spirituels de méditation et de réflexion, et met ainsi à la portée des lecteurs la doctrine des deux saints et de la meilleur tradition spirituelle. Il a aussi promu et favorisé les dévotions populaires à travers ses neuvaines ou ses livres de dévotion, retouchant et adaptant certains d'entre eux comme le *Tesoro de vivos* de Barón, très répandu aussi en version catalane.

A travers le *Tratado de los Votos*, il donne les moyens de s'approcher d'une vie spirituelle profonde. Pedro Martir Martín, en 1626, avait publié une traduction de la Règle de saint Augustin et les Constitutions des religieuses dominicaines qu'il avait accompagnées d'un bref *Tratado de los Votos* ; la rédaction de 1720, due à Vidal y Micó, est tellement différente qu'il s'agit d'un traité personnel. A travers un dialogue entre maîtresse des novices et novice, il montre l'essence de ce qu'est la vie religieuse et en quoi consistent les trois vœux, la perfection religieuse, et donne un traité de l'oraison avec une brève analyse des différentes sortes d'oraison selon Dominique. En plus de la doctrine de Thérèse de Jésus, de Jean de la Croix ou de Louis de Grenade, l'auteur connaît Catherine de Sienne, Tauler, François de Sales, etc. Il illustre la doctrine par des exemples contemporains. C'est un véritable manuel d'introduction à la vie religieuse. L'ouvrage a favorisé la survivance de l'école spirituelle de saint Luis Bertrán.

Parmi les œuvres de Vidal y Micó, on a passé sous silence le *Compendio de la vida del apóstol de Valencia san Vicente Ferrer*, publié, avec sa neuvaine, à Manille (1857, 1860, etc.), car on n'a pas pu voir cette édition et savoir de quoi il s'agit.

J. Teixidor, *Necrologio del Convento de Santo Domingo de Valencia*, t.4, ms, Valence, Université. – Galiana-Teixidor, *Adiciones y correcciones a V. Ximeno*, Valence, ARCP, ms 82. – V. Ximeno, *Escritores del Reino de Valencia*, t. 2, Valence, 1748, p. 318-19. – J. Pastor Fuster, *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días*, Valence, 1827-1830. – F. Martinez y Martinez, *Algo de bibliografía valenciano-vicentista*, Valence, 1919-1920. – C. Fuentes, *Escritores dominicos del reino de Valencia*, Valence, 1930, p. 341-49. – P.L. Curueño, *La escuela ascética de san Luis Bertrán*, dans *La Ciencia Tomista*, t. 14, 1916, p. 346-76. – A. Robles, *Escuela de espiritualidad de san Luis Bertrán*, dans *San Luis Bertrán. Reforma y contrarreforma española*, Valence, 1973, p. 373-415. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano...*, 2e éd., t. 26, Barcelone, p. 442 svv.

Adolfo Robles Sierra.

VIDE. – I. *En Occident.* – II. *En Orient.*

I. En Occident

Le terme « vide » peut désigner : soit le vide objectif, c'est-à-dire l'absence d'objet dans ce qui peut en contenir ; soit le vide subjectif, vide de la conscience.

1. Bible et patristique. – On ne peut pas dire que ces deux thèmes procèdent principalement de l'Écriture sainte, même s'ils y trouvent quelques appuis.

Car ce n'est pas précisément du vide que l'homme biblique éprouve la fascination ou l'horreur ; ce n'est pas dans le vide qu'il craint de tomber, c'est plutôt dans la boue qu'il se voit enfoncer sans trouver de point fixe (*Ps.* 69,3). Le « bohu », mot parfois traduit par « vide », va de pair avec le « tohu » initial : la terre était « tohu et bohu » (*Gen.* 1,2). « Tohu » signifie désordre ou désert plutôt qu'absence. Or le désert est le lieu de la rencontre de Dieu. Quant à « bohu », c'est un mot rare diversement traduit, ce qui donne à penser que sa signification est floue. Les versions en grec hésitent entre le rien et le vide, notions plus précises élaborées par la réflexion philosophique.

Aristote en particulier s'en est pris longuement à ceux qui ont fait du vide une sorte d'espace préexistant. Contre Démocrite et Leucippe il a établi que le « vide séparé » n'existe pas non plus que le « vide inséparable » que les conceptions atomistes situent dans les corps. Il leur reproche de faire du vide une cause du mouvement (conception à laquelle Pascal ne portera le coup de grâce qu'au 17e siècle), en ce sens que le vide serait ce en quoi le mouvement a lieu (*De coelo* 3,8 ; *Phys.* 4,6-9). C'est dire que le vocabulaire grec bénéficie d'une élucidation dont le vocabulaire hébreu est fort loin. En grec, les termes de néant et de vide ne sont pas interchangeables. Si les Septante traduisent « tohu » en *Jér.* 4,23 par « rien », ils n'osent dire qu'initialement la terre qui était « tohu et bohu » n'était rien ou était vide. Théodotion, pour sa part, la dit vacuité (*kenôma*), ce qui concilie fidélité au texte hébreu et rigueur philosophique. Aquila favorise l'idée d'une création *ex nihilo* en écrivant que la terre était « rien et rien ». Et Grégoire de Nysse compare ces diverses traductions (*Hexaemeron*, 17 ; PG 44,80).

Une autre approche doit être mentionnée, bien que le vocabulaire ne la suggère pas : pour Philon d'Alexandrie la notion biblique de sainteté recouvre en partie ce qu'évoque la notion grecque de vide : la sainteté de Dieu dit sa distance à l'égard de tout ce qui est créé et souillé ; elle exclut toute approche profane et fait ainsi le vide à l'instar d'un feu dévorant ; devant Dieu, rien ne saurait tenir.

Quant au vide subjectif, les données bibliques sont encore plus minces. Du vide de la conscience il n'est pas question. Lorsque l'épithète « vide » (*qîr, kenos*) est employée autrement qu'au sens obvie et physique, elle a une résonance péjorative et qualifie ce qui est illusoire et vain. Pour traiter du vide spirituel à partir de l'Écriture, il reste à donner un sens spirituel aux textes relatifs au vide objectif ; c'est ce que Philon fait avec virtuosité et que bien d'autres reprennent (aussi le présent article devait-il commencer par indiquer ces textes) : Eckhart exploitera ainsi dans un sens spirituel l'exégèse que fait Grégoire de Nysse du « tohu et bohu » initial.

Philon, prenant quelque liberté avec la rigueur aristotélicienne, voit dans le vide ce qui, au-delà de l'indéfini, n'a d'autre limite que Dieu (*Quis rerum divinarum*, 228), ce en quoi il rejoint une pensée de Sénèque (*Épître* 102,21). Surtout il invite à « se vider » de ses fautes et à combler son pauvre vide par des actions droites (*ibid.*, 297).

Clément d'Alexandrie va plus loin : il faut « se vider des soucis du monde ». Évagre est plus radical. Faisant écho à la sagesse stoïcienne et néoplatonicienne (cf. Porphyre, *Aphormai* 32), il suppose qu'on se vide d'abord des passions : « Elle est douce, la retraite, une fois fait le vide des passions » (*Traité pratique* 36) ; et, de la prière, il élimine même les pensées : « La prière est abandon des pensées » (*De oratione* 70). Jean Climaque (*Lib. ad pastorem* 2), Hésychius le Sinaïte (*Centurie* II, 20) lui font écho.

En Occident, Augustin, opposant dans le fidèle l'amour de soi à l'amour de Dieu, emploie plusieurs fois une comparaison qui sera souvent reprise au cours des siècles, celle du vase qu'il faut vider pour le remplir d'autre chose. De même, il faut être débarrassé de l'amour de soi pour accueillir l'amour de Dieu : « Verse ce que tu as pour recevoir ce que tu n'as pas » (*Tract.2 in Iam Jo.* 9 ; cf. *Tr.1*, 4 ; *En. 2 in Ps.30,11*). Cet objectif est-il accessible ? Plotin, qui se souvient sans doute d'Aristote, suppose que le vide est impossible (VI, 3,25). Les auteurs qu'on vient de citer ne proposent pas de faire le vide en un premier temps pour que Dieu le remplisse en un second temps. Ils évoquent seulement les deux aspects sans doute simultanés d'un même processus.

2. Les rhéno-flamands. – On doit à Eckhart (DS, t. 4, col. 93-116) des textes vigoureux et profonds dont l'influence se répercutera longuement. Il reprend l'idéal hésychaste, être vide de passions ; mais, s'inspirant de Grégoire de Nysse, il donne à ce vide une radicalité métaphysique : est vide la matière sans forme (*Die lateinischen Werke*, t. 1/2, *Expositio libri Genesi*, recensio I, 1987, p. 93). Que l'homme soit vide ainsi :

« Saint Augustin dit : ' Déverse ce que tu as en toi, pour que tu sois rempli. Apprends à ne pas aimer, pour apprendre à aimer. Détourne-toi pour être tourné vers ce qu'il faut '. Ce qui veut dire à proprement parler : pour recevoir et se remplir, il faut nécessairement être vide (*blôz*). Les maîtres nous disent : si l'œil, quand il perçoit, possédait la couleur en lui-même, il ne reconnaîtrait ni la couleur qu'il a, ni celle qu'il n'a pas ; mais comme il est vide (*blôz*) de toute couleur, il reconnaît toutes les couleurs. Le mur est coloré, et c'est pourquoi il ne connaît ni sa propre couleur, ni aucune couleur quelle qu'elle soit, et de même aucune couleur ne le délecte. L'œil n'est pas coloré par lui-même ; et pourtant il possède la couleur au vrai sens du mot, car il la perçoit avec plaisir et délectation...

C'est le vide (*îtel*) qui fait monter l'eau et qui opère encore bien d'autres merveilles... Si tu veux donc trouver pleine consolation et joie entière en Dieu, veille à demeurer vide (*blôz*) de toutes créatures, de toute consolation venant des créatures. Une chose est absolument certaine : tant que les créatures te consoleront, pourront te consoler, tu ne trouveras jamais de véritable consolation. Mais quand rien ne pourra plus te consoler, hormis Dieu, en vérité, Dieu te consolera lui-même, et avec lui et en lui, tout ce qui est allégresse ! Si ta consolation vient de ce qui n'est pas Dieu, tu n'auras rien ni ici ni là. Mais si la créature ne te console pas et ne t'agrée plus, tu trouveras ici et là ta consolation.

S'il était au pouvoir de l'homme de faire le vide (*îtel*) complet dans une coupe et de la maintenir vide de tout ce qui peut la remplir, vide même d'air, il est hors de doute que la coupe abandonnerait et oublierait toute sa nature, sa vacuité l'emporterait jusqu'au ciel. De même le fait d'être dénuée (*blôz*), pauvre et vide (*îtel*) de toute créature élève l'âme jusqu'à Dieu » (*Daz buoch der götlichen troestunge*, 2, dans *Die deutschen Werke*, t. 5 = DW, p. 28-30 ; trad. M. de Gandillac – retouchée –, p. 80-81).

Ainsi chez Eckhart la notion de vide fait image de deux manières. D'une part il reprend à Augustin la comparaison de la coupe qui doit être vidée pour recevoir un autre contenu. D'autre part il fait écho à l'idée antique que le vide est cause de mouvement, et spécialement de mouvement vers le haut.

Eckhart va jusqu'à dire : « Être vide (*laere*) de toute créature, c'est être plein de Dieu, et être plein de créatures est être vide de Dieu » (*Von abgescheidenheit*, DW, t. 5, p. 413). Mais cela ne suffit pas ; il renchérit encore et allègue les maîtres qui disent : « Il faut être vide (*ledic*) de toute créature et de Dieu et de soi-même » (*Predigt* 52 ; DW, t. 2, p. 500), ce qui revient sans doute à « être vide de tout savoir, ne pas connaître, ni savoir, ni sentir que Dieu vit en nous » (p. 494). Et Eckhart met en garde contre l'illusion de penser avoir ainsi fait place à Dieu. N'est vraiment vide que celui en qui Dieu lui-même se fait place. Ainsi conçu, le vide ne diffère guère de la pauvreté spirituelle (DS, t. 12, col. 689-97).

Eckhart flaire-t-il le danger de ses formules paradoxales ? En invitant à évacuer tout désir, il ne veut pas encourager l'indifférence apathique. C'est peut-être pour éviter une telle confusion qu'il complète l'image augustinienne de la coupe à vider pour en changer le contenu par celle du vide qui met en mouvement vers le haut. Si le désir à proprement parler, le désir comme ambition et comme passion, est refoulé, néanmoins demeurent une orientation, une attente.

Jean Tauler (DS, t. 15, col. 57-79) fait écho à Eckhart en reprenant la comparaison augustinienne de la coupe. Son langage pourrait donner à penser qu'il est possible de se vider soi-même : « Si l'homme préparait ainsi la place, le fond, Dieu sans aucun doute serait obligé de le remplir et certes complètement » (éd. F. Vetter, *Predigt* 1). Mais pour éviter qu'on ne se méprenne et croie possible de se vider soi-même, il précise en un autre sermon que vider comme remplir est l'œuvre de l'Esprit (éd. Vetter, *Predigt* 60, p. 305). Les *Institutions taulériennes* (ch. 28) s'inspirent du premier texte.

Jean Ruusbroec (DS, t. 8, col. 658-97) met plus rudement en garde contre la même méprise et s'élève contre ceux qui « au moyen d'un simple vide (*bloete ledicheit*) et de l'absence d'images intérieures se croient sans modes, mais sont sans amour » (*Vanden VII sloten* 10, éd. des *Werken*, t. 3, Tielt, 1947, p. 105-06 ; de même *Spieghel* 4, *ibid.*, p. 206-07).

Pour Herp (DS, t. 7, col. 346-66), le vide signifie essentiellement l'absence d'images intérieures. « Alors l'âme fidèle est jugée pure et apte à voir la récompense céleste » (*Theologia mystica*, 1538, p. 218d). « Mais il y a une différence entre le vide matériel et le vide spirituel, c'est que le vide matériel attire à soi, tandis que le vide spirituel est plus heureusement attiré par un autre » (*ibid.*). Cet autre est le Père.

3. Seizième et dix-septième siècles. – Dans les pays germaniques, sans doute sous l'influence de Tauler et des *Institutions taulériennes*, la comparaison de la coupe à vider est souvent reprise. On la retrouve, entre autres, chez Angelus Silesius (*Cherubinischer Wandersmann* I, 159 ; II, 209).

En Espagne, c'est d'abord Osuna (DS, t. 11, col. 1037-51) qui mérite attention ; car il traite du vide avec sa clarté et sa rigueur habituelles (*Tercer abecedario* IV, cap. 5 ; VI, cap. 3 et XV, cap. 1). Il reprend l'image augustinienne de la coupe et l'opposition des deux amours, l'amour de Dieu et celui des créatures. En même temps, se référant comme Grégoire de Nysse au récit de la création, il voit dans le vide le manque d'être et le corrélatif de l'action divine. Radical, il affirme que le cœur doit être vide de tout désir d'objet créé (autre que l'humanité du Christ) et même « de toute pensée créée » (IV, 5), c'est-à-dire être dans la nuit, pour que Dieu le remplisse. Il s'agit de ne désirer que Dieu. Ainsi Osuna ne vise pas l'absence de désir, mais la pureté du désir.

Les mêmes traits se retrouvent en Jean de la Croix (DS, t. 8, col. 408-47) développés de manière plus systématique encore. Les trois facultés, l'entendement, la volonté et la mémoire, doivent être vides comme trois cavernes (*Subida* II, 6,8 ; *Noche* II, 21,11 ; *Llama* III, 18). C'est la foi qui par son obscurité vide de toute intelligence l'entendement. L'espérance vide la mémoire de toute possession, et la charité vide la volonté, la dénuant de toute affection pour ce qui n'est pas Dieu et de toute jouissance hors de lui. Jean de la Croix, proche d'Eckhart sur ce point, vise même une certaine abolition de l'appétit (*apetito*) comme tel, que le renoncement doit non seulement contredire, mais même faire disparaître (*Subida* I, 3,4). Cependant le désir (*deseo*) lui-même demeure, comme chez Osuna.

Le Carme reste dans le sillage d'Augustin lorsque, bien qu'il reconnaisse que « l'âme peut être vide tout en possédant les biens de ce monde » (*Subida* I, 3), il dénonce avec vigueur l'obstacle à l'union à Dieu que constitue le moindre bien fini : « C'est chose étonnante qu'alors que nous sommes faits pour des biens infinis », la moindre chose empêche de « sentir le grand vide de notre profonde capacité » (*Llama* III, 18).

Il est plus original en décrivant ce vide comme un état de quelque durée vécu douloureusement avant que Dieu le remplisse : « Quand les puissances (c'est-à-dire l'entendement, la volonté et la mémoire) sont vides et purifiées, la faim et la soif qu'elles endurent et l'angoisse du sens spirituel sont intolérables. Parce que, comme les replis de ces cavernes sont profonds, ils souffrent une peine fort profonde, parce que l'aliment dont ils déplorent l'absence est bien profond, puisque c'est Dieu même » (*ibid.*). A ce stade le vide et la nuit sont des notions très voisines.

L'enseignement de Jean de la Croix sur le vide n'a guère été reçu en France. Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-10) invite à « se vider » (*Le vrai esprit du Carmel*, Rennes, 1655, chap. 12, p. 175). Bérulle (DS, t. 1, col. 1539-81) aspire à imiter ce qu'on appellera plus tard la « kénose » du Verbe, mais qu'il appelle « dénuement de subsistence humaine » par le vide intérieur : « que Jésus daigne entrer en possession de mon esprit, de mon état et de ma vie, et que je ne sois plus qu'une nue capacité et un pur vide en moi-même, rempli de lui et non de moi pour jamais » (*Grandeurs de Jésus* II, 12). Mais sur ce point il a été critiqué et les théories kénotiques ne fleuriront qu'au siècle suivant. Souvent le « vide » éveille la même méfiance que « le recueillement » (cf. *Doctrine des faux spirituels de ce temps*, sl sd, résumé dans le ms Fr 3756 de la Bibl. nat., art. 8). De ce « recueillement » Constantin de Barbanson (DS, t. 2, col. 1634-41) dissuade de faire un premier temps avant de s'élever à Dieu ; il ne faut pas dire : « je veux premièrement pratiquer l'abstraction et m'exercer à me tenir tout en moi-même et recueilli, et puis je pourrai alors m'efforcer de pratiquer l'élévation à Dieu ». Mais il faut dire : « Je veux tellement en toute humilité élever mon esprit à Dieu et si bien m'affectionner à lui que dans la redondance et efficace de telle bonne affection, je négligerai tout ce qui est du monde et de l'extérieur » (*Secrets sentiers*, éd. de 1649, p. 188). Assez généralement pour s'élever à Dieu, on pense à sa « présence » plutôt qu'à un vide. Ce dernier mot pour la plupart dit essentiellement l'absence d'images intérieures. C'est « le vide mystique » dont M. Sandaeus signale la possibilité (*Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 359), mais précise qu'il n'est opéré que par Dieu. D'autres sont plus réservés et craignent l'illusion chez qui croit faire oraison sans image intérieure.

Fr. Guilloré (DS, t. 6, col. 1278-94) néanmoins prend le mot « vide » dans un sens plus large. Il invite à se purifier « par ce vide », tout en signalant que Dieu lui-même vide l'âme en la dépouillant des « consolations, sentiments et lumières » (*Maximes spirituelles*, l. 2, max. 2, n. 2-3). Même orientation chez J.-P. de Caussade (*Traité sur l'oraison du cœur. Instructions spirituelles*, éd. M. Olphe-Galliard, coll. Christus, Paris, 1979, I, ch. 11 ; II, ch. 8).

Il faut attendre Mme Guyon (DS, t. 6, col. 1306-36) pour trouver une analyse plus fine. Elle distingue un premier repos et explique : « C'est un dommage fort grand pour l'âme, lorsque, faute de conduite, elle se sert de ce premier repos pour se dénuer, au lieu de s'en servir pour se remplir et se rendre plus active vers Dieu. C'est cette méprise qui cause la plupart de ces vides forgés, qui, étant opérés par la créature et non par Dieu même, ne donnent point Dieu, mais vanité inutile et infructueuse » (*La sainte Bible*, Sur le *ps.* 62,7). Autre est l'âme vraiment vide et différente la nourriture que donne Dieu. « Quelle est cette nourriture ? C'est Dieu même qui peut seul mettre cette âme vide dans un rassasiement parfait, parce que, dit David, que vous seul pouvez la préparer de la sorte qu'il faut pour toutes les âmes qui se trouvent vides. Vous préparez premièrement leur vide, puisqu'il n'y a que vous-même qui puissiez les mettre dans un vide proportionné à la nourriture que vous voulez leur donner et c'est vous aussi qui préparez cette nourriture, conformément au vide que vous avez fait » (*La sainte Bible*, sur le *ps.* 64,10). Et Mme Guyon renvoie à Jean de la Croix. On trouverait une position semblable chez Nicolas Barré qui s'inspire aussi de Jean de la Croix.

Nous nous sommes arrêtés au vide conçu comme intérieur. L'image du vide plus rarement le représente aussi comme extérieur : l'homme est comme suspendu dans le vide, ce qui symbolise la précarité de sa condition et sa dépendance à l'égard de la grâce. C'est ce qu'évoquent J.-J. Olier (*Mémoires* III, 7) ou J.-B. Saint-Jure : « J'ai vu mon âme sur la situation de la mort, du néant et de la nudité, c'est-à-dire dans la purgation et le vide d'elle-même et de tout ce qui est créé. Quand l'âme est suspendue en un désert où il n'y a plus ni vue de quoi que ce soit, ni aucun appui à rien, il me fut montré que Dieu l'attire hautement à soi par un bout de corde du pur amour... » (*La vie de M. de Renty*, Paris, 1651, p. 291). Sur Olier et Saint-Jure, voir DS, t. 11, col. 737-51 ; t. 14, col. 154-63.

Conclusion. – Le thème du vide a été souvent repris, parce qu'il suggère de manière parlante des vérités essentielles à la vie spirituelle.

1° Il indique d'abord l'exigence de renoncement. « Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il a ne peut être mon disciple » (*Luc* 14,33). Faire le vide est renoncer. Il s'agit d'abord, bien sûr, de renoncer au péché et aux occasions de péché. Il s'agit aussi de renoncer à ce qui n'est pas mauvais et a pu même servir de point d'appui dans l'itinéraire vers Dieu en une pratique communément proposée. Ainsi L. Richeome (DS, t. 13, col. 659-63) montre comment « admirer, aimer et louer Dieu en toutes ses œuvres », et beaucoup de chrétiens aujourd'hui prient « à partir de la vie ». Mais Jean de la Croix décrit un chemin plus direct. La pensée se portant spontanément sur ce à quoi on est attaché, on ne se décentre de soi-même qu'en écartant nombre de pensées et d'images encombrantes. Par un jugement de valeur on les repousse. On en nie ou on en relativise la valeur, de manière à s'en détacher et à donner toute l'attention à Dieu.

2° Le thème du vide indique aussi le rôle des négations dans la connaissance de Dieu. Celle-ci progresse en rejetant les affirmations simplistes, les images et les concepts indignes de Dieu.

Sur l'un et l'autre de ces deux points, la notion de vide est utile et convient mieux que celle de « néant » ou d'« anéantissement » parfois employée. Car « vide » ne peut se dire que de ce qui est capable de contenir. Tandis que « néant » de soi ne dit pas la création qui peut suivre *ex nihilo*, « vide » implique l'aptitude à être rempli. Le renoncement n'est possible sans destruction de soi que dans cette perspective et cette espérance au moins implicite. De même la théologie négative ne diffère de l'agnosticisme que si elle veut être non seulement rejet, mais aussi dépassement de ce qu'elle met en question. Le risque de confondre le vide avec le néant est signalé dès l'antiquité païenne. Il est sans cesse rappelé par les chrétiens : le vide recherché n'est pas l'abolition de la conscience, mais sa réduction à l'attente et au désir.

D'ailleurs, beaucoup se demandent si le vide est communément possible comme état. Ne s'agit-il pas plutôt d'une limite jamais atteinte, la pensée ne pouvant être que pensée de quelque chose ? Il est vrai qu'il faut se vider. Mais on ne prétend pas qu'on puisse parvenir à être totalement vide. Et ce n'est pas le vide relatif auquel on parvient à s'astreindre, c'est le vide dont on prend conscience de manière vertigineuse ou douloureuse, qui marque (cf. B. Pascal, *Pensées*, Br. 131). Des expériences exceptionnelles découvrent des profondeurs insoupçonnées qu'évoque Jean de la Croix.

3° Le thème du vide est aussi une manière de représenter comment se conjuguent l'action divine et l'action humaine : l'homme vide et Dieu remplit. De prime abord l'idée est heureuse : tout en marquant que l'homme doit agir, on indique la limite de son rôle et on souligne que Dieu fait ce qui est impossible à l'homme.

Cependant la présentation du thème n'est pas toujours équilibrée. Ainsi certains ont fait du vide lui-même l'absolu auquel il faut tendre. C'est oublier l'impossibilité psychologique de faire vraiment le vide : on peut ralentir sa pensée, mais non la suspendre. Et c'est oublier aussi que le vide est par définition relatif : n'est vide que ce qui peut être rempli.

Une déviation plus commune s'apparente au pélagianisme : la comparaison augustinienne de la coupe est présentée comme une sorte de recette, de moyen infaillible d'union à Dieu : de la même manière que le vide « dont la nature a horreur » est immédiatement comblé par elle, le vide que l'homme fera en lui appellera Dieu. Ainsi, dans la ligne des *Institutions taulériennes*, Johann Arndt (*Vier Bücher vom wahren Christenthumb*, Gozlar, 1620, III, p. 12). C'est raisonner comme si l'action de l'homme déterminait celle de Dieu, ce qu'Augustin était loin de penser. Pour mettre en garde contre pareille illusion, maint auteur croit nécessaire de rappeler que Dieu fait lui-même le vide qu'il comble.

Michel Dupuy.

II. En Orient

Les historiens des religions distinguent ordinairement entre les religions « prophétiques » et les religions « mystiques ». Les premières nous enseignent ce que Dieu veut que nous fassions dans ce monde ; quant aux religions mystiques elles nous font entrer dans l'expérience d'un autre monde qui transcende ce monde-ci, puisqu'il transcende l'espace et le temps qui conditionnent ce monde-ci. Ces deux types de religion pourraient être appelés religions d'action et religions de contemplation, ou bien religions de ce monde-ci et religions de l'autre monde. Le Judaïsme, l'Islam, le Christianisme, le Confucianisme (par son aspect éthique) sont essentiellement des religions de ce monde, insistant sur la nécessité d'une conduite juste ici sur terre. L'Hindouisme, le Bouddhisme, le Taoïsme sont essentiellement des religions de l'autre monde, affirmant à chaque instant qu'il y a au-delà de ce monde une réalité éternelle, que chacun peut atteindre. Ordinairement les religions orientales comme l'Hindouisme, le Bouddhisme, le Djaïnisme, le Taoïsme sont considérées comme fondamentalement mystiques. Cependant nous devons reconnaître qu'il existe aussi de forts courants mystiques dans les religions qu'on appelle prophétiques. Un des mots clefs utilisés pour caractériser l'expérience mystique est le « Vide ». Il est important de savoir avec précision comment ce terme est compris dans chaque type d'expérience mystique. Le but de la présente étude est de préciser le caractère spécifique de l'expérience du Vide dans les religions orientales, spécialement dans le Bouddhisme, l'Hindouisme, le Taoïsme.

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ
ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT,
ET A. RAYEZ
CONTINUÉ PAR A. DERVILLE, P. LAMARCHE ET A. SOLIGNAC
de la Compagnie de Jésus

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

FASCICULES CIV-CV

Vide – Vocation

BEAUCHESNE
PARIS

1993

LISTE DES COLLABORATEURS DES FASCICULES CIV-CV

PP.

MM.
ACEBAL LUJÁN (M.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
ADNÈS (P.), S.J., Prof., Univ. grégorienne, Rome.
ALONSO (C.), O.S.A., Rome.
AMBRASI (D.), Prof., Univ. de Salerne, Italie.
ARDURA (B.), Prémontré, Rome.

BAUDRY (P.), Prof., Univ. de Franche-Comté.
BAVAUD (G.), Prof., Univ. de Fribourg, Suisse.
BOLAND (A.), S.J., Chantilly.
BURNS (M.P.), V.S.M., Annecy.

CENTI (T.), O.P., San Domenico di Fiesole, Italie.
COLPO (M.), S.J., Institut historique, Rome.

DARRICAU (R.), Prof., Univ. de Bordeaux.
DEBOUTTE (A.), C.SS.R., Bruges, Belgique.
DERVILLE (A.), S.J., Chantilly.
DEVAUX (A.), Chartreux, Sélignac.
DHAVAMONY (M.), S.J., Prof., Univ. grégorienne, Rome.
DODIN (A.), C.M., Paris.
DORTEL-CLAUDOT (M.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
DUMEIGE (G.), S.J., Chantilly.
DUMORTIER (F.-X.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
DUVAL (A.), O.P., Archiviste, *Le Saulchoir*, Paris.

FORISSIER (A.), S.M., Rome.
FRANK (K.S.), O.F.M., Prof., Univ. de Fribourg/Brisgau, Allemagne.

GIORGINI (F.), C.P., Rome.
GODIN (A.), Paris.
GRÉGOIRE (R.), O.S.B., Fabriano, Italie.
GUILLET (J.), S.J., Lyon.
GUITTON (A.), S.S.S., Paris.
GUTTON (J.-P.), Prof., Univ. de Lyon II.

HÉBRARD (M.), Clichy.
HOFFMANN (W.), Prof. Dr, Univ. d'Eichstätt, Allemagne.
HOLLENBACH (D.), S.J., Prof., Weston School of Theology, Cambridge, Mass., U.S.A.
HONEMANN (V.), Prof., Univ. de Göttingen, Allemagne.
HUERGA (A.), O.P., Prof., *Angelicum*, Rome.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA, O.F.M. Cap., *Istituto Storico*, Rome.

LAMARCHE (P.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
LÉGASSE (S.), O.F.M. Cap., Prof., Institut catholique, Toulouse.
LE MAIRE, (J.M.), Bordeaux.
LONGO (C.), O.P., Prof., *Angelicum*, Rome.
LÓPEZ SANTIDRIÁN (S.), Prof., Faculté théologique du Nord, Burgos, Espagne.

MELLINATO (G.), S.J., *La Civiltà Cattolica*, Rome.

NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.

PACHO (A.), O.C.D., Prof., Faculté théologique du Nord, Burgos, Espagne.
PAULMIER-FOUCART (M.), Ingénieur de recherche, Univ. de Nancy II.
PERARNAU I ESPELT (J.), Prof., Faculté théologique San Paccià, Barcelone, Espagne.
PETIT (M.), C.N.R.S., Paris.

RAVIER (A.), S.J., Chantilly.
REYMOND (B.), Prof., Univ. de Lausanne, Suisse.
ROBLES SIERRA (A.), O.P., Valencia, Espagne.
RUIZ JURADO (M.), S.J., Prof., Univ. grégorienne, Rome.

SANTI (F.), Prof., Univ. de Florence, Italie.
SAUVAGE (M.), F.E.C., Lille.
SOLIGNAC (A.), S.J., Chantilly.
STERN (J.), M.S., Archiviste, Rome.

TILLARD (J.M.R.), O.P., Prof., Faculté théologique, Ottawa, Canada.
TRUBLET (J.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherches, Paris.

VAN DER BENT (A.J.), Langlade, France.
VAN DIJK (W.-Chr.), O.F.M. Cap., Paris.
VASSE (D.), S.J., Lyon.
VAZ DE CARVALHO (J.), S.J., Lisbonne, Portugal.

WALKENBACH (A.), P.S.M.
WEISS (J.-P.), Prof., Univ. de Nice.
WILLIAMS (U.), Prof. Dr, Univ. d'Eichstätt, Allemagne.

YÁÑEZ NEIRA (D.), O. Cist., Osera, Espagne.

ZOVATTO (P.), Prof., Univ. de Trieste, Italie.

1. Bouddhisme. – Dans le Bouddhisme l'objet de la foi comprend quatre vérités essentielles : 1° la croyance au *karma* et à la réincarnation (ou renaissance) ; – 2° l'acceptation d'enseignements de base concernant la réalité : éclosion simultanée, êtres dépourvus de soi, le vide, l'affirmation que ce monde est produit par l'ignorance d'individus sans existence face à des objets sans existence ; – 3° confiance en trois refuges : le Bouddha, le Dharma et le Saṅgha ; – 4° croyance en l'efficacité des pratiques imposées et dans le Nirvāṇa comme but ultime. Les bouddhistes ordinairement proposent trois accès pour parvenir à la libération (*Nirvāna*) : le vide (*sūnyata*), l'insignifiance (*animitta*) et l'absence de désir (*apranihita*). L'expression « insignifiance » renvoie au manque de rapport à quelque chose que ce soit dans ce monde ; on ne peut reconnaître à quoi que ce soit d'être quoi que ce soit. L'expression « sans désir » renvoie au manque de réactions qu'on devrait légitimement avoir envers les choses comme elles se présentent, et donc signifie ce qui ne peut pas être désiré. Le mot « vide » exprime l'absence de quelque chose. Tout à fait en accord avec l'insistance d'Abhidharma sur la doctrine de l'impersonnel, le vide était défini comme ce qui est « vidé de soi ou de quoi que ce soit appartenant à soi » (*Majjhima Nikāya* 1.297 ; 2.263). « La sublime spiritualité de cet enseignement consiste à vider la personnalité de tout ce qui ne lui appartient pas, n'ayant pour terme, logiquement, que l'anéantissement. Quant aux choses de ce monde, cela signifie que toutes les choses sont vides, et qu'il n'y a rien à désirer, ni à rechercher » (Bodhidharma). Les choses sont vides en ce sens qu'elles sont sans réalité solide et qu'elles sont incapables de nous satisfaire. « J'ai bien perçu le vide du monde, il est à mettre en relation avec le fait qu'il est produit par la conjugaison de diverses causes. Il disparaît en un clin d'œil, comme un mirage » (*Lalitavistara* 375.11). D'un côté Vide signifie privation, de l'autre plénitude ; là il renvoie aux aspects négatifs du monde, ici il renvoie au résultat de la négation de ces aspects négatifs. Ce qui est vide devrait être abandonné comme sans valeur. Conséquemment, en le tenant pour ce qu'il est, on s'en libère. Le Vide (*sūnyatā*) signifie liberté intérieure et renvoie à la négation du monde. Ainsi devient-il un nom du *Nirvāna,* puisqu'il est sans avidité, ni haine, ni tromperie. C'est donc une voie d'accès à la libération. En vidant son esprit d'idées particulières on parvient à la réalisation d'un Vide pur, indépassable. Quand tous les moyens d'être peuvent être tenus pour « vides », on dira qu'on a plongé dans le Vide.

Le Vide est à proprement parler un terme sotériologique. On ne peut donc pas en faire un concept purement intellectuel, ni non plus une chose à quoi on donnerait une signification ontologique. Il n'est pas un néant absolu, ni la non-existence de tout, ni la négation de toute réalité et de tout être. Il ne signifie pas quelque chose d'indéterminé ou de purement potentiel, qui peut devenir n'importe quoi sans être une chose précise. Vide est un terme d'usage pratique signifiant le refus total ou la négation du monde par l'exercice de la sagesse, conduisant à une complète émancipation du monde même. Méditer sur le Vide a pour objet de nous aider à nous débarrasser de ce monde en dissipant l'ignorance qui nous attache à lui.

Plus tard, dans le *Mahāyāna,* le terme reçut un sens plus large, à savoir : aussi bien les dharmas que les personnes sont vides ; ici « dharmas » signifie tous les êtres effectivement présents qui constituent l'univers. Parfois le Vide est identifié à la nature-de-Bouddha. Tous les êtres, aussi bien ceux de ce monde que ceux de l'autre monde, reposent sur le Vide. Celui-ci est la nature-de-Bouddha et le *Nirvāna,* ultime but. La nature-de-Bouddha doit donc exister nécessairement en tout être (Mahāsaṅghikah). La sagesse parfaite regarde la séparation entre les dharmas comme une structure d'attente et nous presse de voir partout un seul Vide ; elle condamne toute forme de multiplicité comme contraire à une vision et à une intuition spirituelle plus élevée. A mesure que nous échappons à nos habitudes intellectuelles, le Vide est révélé comme la plénitude concrète. Il n'est plus un au-delà de mort et de néant, mais le sein généreux de *Tathāgata* (la nature-de-Bouddha) en nous.

La doctrine du Vide (*sūnyavāda*) ne prétend pas que seul existe le Vide. Affirmer que tout est réellement vide n'a pas de sens. C'est même faux, car le Vide doit être nié et en même temps affirmé. Le but spirituel de la doctrine du Vide est de révéler l'infini en écartant ce qui l'obscurcit. Le fini, aspect unilatéral, partiel de toute affirmation est rejeté pour dépasser et même éliminer toute affirmation qui est une forme cachée de pouvoir dominateur. Le Vide s'emploie comme une méthode qui conduit à entrer dans la véritable réalité. Plus spécifiquement, la branche Mādhyamika du Bouddhisme Māhāyana, dont l'origine remonte à Nāgārjuna (vers 150 de notre ère), pense qu'on adhère étroitement à Bouddha en cheminant entre négation et affirmation, existence et non-existence, réalisme et scepticisme. Elle propose une doctrine du Vide qui comporte deux aspects : il signifie l'absence de réalité ou le vide de tout le domaine de l'expérience finie. Le monde est vide en ce sens qu'il manque d'être réel. En réalité, il n'y a ni métempsychose, ni réveil, ni corruption, ni mort, ni obtention de *nirvāna.* Il est le Vide parce qu'il est vide de qualités qu'on pourrait lui attribuer ; en vérité nous ne pouvons rien dire de lui ; pensée et langage ne peuvent s'appliquer à lui. Le Vide est la nouvelle expression de la Réalité ineffable décrite par le Bouddha comme *Nirvāna.* Il est synonyme de ce qui n'a pas de cause, de ce qui est au-delà de la pensée et de la conception, de ce qui n'est pas produit, de ce qui n'est pas engendré, de ce qui est au-delà de toute mesure. Il ne peut être appréhendé que par intuition mystique (*prajña*).

La véritable signification du vide selon D.T. Suzuki est la suivante :

> « Le vide des choses (*sūnyatā*) ne signifie pas le néant, comme le disent quelques critiques, mais il signifie seulement l'aspect limité et éphémère de toute existence sensible ; il est synonyme de *anitya* ou *pratitya.* Pour cette raison le Vide selon les Bouddhistes signifie négativement l'absence de particularités, la non-existence des individus comme tels, et positivement l'état toujours changeant du monde sensible, un flux continuel du devenir, une suite sans fin de causes et d'effets. Il faut se garder de le comprendre au sens d'un anéantissement ou d'un néant absolu, doctrine condamnée par le bouddhisme tout comme le réalisme naïf... Pour clarifier encore ce point, permettez-moi de citer le passage suivant de Nāgārjuna (*Mādhyamika Śāstra,* chap. 24) : on pourrait faire cette objection à la doctrine bouddhiste du Vide : « Si tout est vide (*sunya*) et qu'il n'y a

ni création ni destruction, alors on doit conclure que même les Quatre Nobles Vérités n'existent pas ; et si les Quatre Nobles Vérités n'existent pas, alors il n'y a pas non plus de Bonne Loi (*saddharma*), et s'il n'y a pas de Bonne Loi non plus, alors l'existence de Bouddha lui-même devient nécessairement impossible.

A cette objection on peut répondre qu'un tel scepticisme tourmentera seulement celui qui ne voit pas la véritable signification et interprétation du Vide (*sūnyatā*). L'enseignement de Bouddha repose sur la distinction entre deux sortes de vérités (*satya*) : celle qui est absolue et celle qui est relative. Sans une connaissance suffisante de celles-ci il est impossible de comprendre correctement la profonde doctrine du bouddhisme. L'essence de l'être, *dharmata*, est au-delà de toute définition verbale ou compréhension intellectuelle, car il n'y a ni naissance, ni mort en elle, et même elle est semblable au *Nirvāna*. La nature de la taléité (*tattva*) est fondamentalement libre de toute limitation, sans mouvement, elle surpasse toutes les frivolités sensibles, elle n'a pas de signe distinctif, ni de particularité.

La vérité absolue ne peut pas être atteinte, si ce n'est par la vérité relative ; et sans atteindre la vérité absolue, il est impossible de parvenir au *Nirvāna*...

L'objection que le Bouddhisme insiste de manière unilatérale sur le Vide et s'expose ainsi à de graves erreurs, rate complètement la cible. En effet il n'y a aucune erreur dans le Vide. Pourquoi ? c'est en raison du vide que toutes les choses sont finalement possibles, sans le vide les choses n'aboutiraient à rien. Ceux qui refusent le vide et le critiquent ressemblent à un cavalier qui ne se souvient plus d'être sur un cheval... Quand vous niez la doctrine du Vide, la loi du déterminisme universel, vous niez la possibilité de ce monde sensible... » (*Outlines of Mahāyāna Buddhism*, New York, 1963, p. 173-79).

L'École Yogācāra (Asanga et Vasubandhu, 5e siècle de notre ère) accepte la doctrine du Vide. L'Absolu y est décrit comme *Buddhatathata* ou *Tathata* : taléité, ce qui est tel qu'il est ; c'est-à-dire ce qui ne peut être comparé à rien d'autre. Comme pour le Vide, il vaut beaucoup mieux utiliser des négations pour décrire la taléité ; elle est au-dessus de l'existence et de la non-existence ; elle n'est ni unité, ni pluralité, comme nous le savons.

Cependant dans sa nature essentielle elle est réelle et éternelle. On dit qu'elle est « l'émanation de la grande sagesse, l'illumination de l'univers, l'esprit pur dans son essence, éternel, immobile, libre ».

Enfin, dans le Zen le terme *Sūnyatā* (Vide) joue un rôle central. Le Bouddhisme Zen, en accord avec le courant principal de *Mahāyāna*, enseigne que la nature-de-Bouddha est omniprésente et que la seule chose importante est de la réaliser en soi ici et maintenant. Cette réalisation constitue le *Nirvāna*. Les maîtres Zen proposent une technique qui permet de vaincre la résistance de l'esprit et de sa pensée discursive et d'aboutir à un état de conscience indéterminé, puisque le plus grand obstacle pour accomplir le *Nirvāna* (*Satori*, en japonais) est l'esprit pensant lui-même. Il existe deux types de mentalités qui diffèrent fondamentalement l'une de l'autre : d'une part la mentalité affective, personnelle et dualiste, d'autre part la mentalité non affective, non personnelle et non dualiste. Le Zen appartient à la dernière. Le Vide Zen ne signifie pas ' relativité ' ou ' phénoménalisme ' ou ' néant ', mais plutôt l'Absolu, ou quelque chose de transcendant, qui ne peut entrer dans les catégories de la logique. Quand les maîtres Zen disent que les cinq *Skandhas* sont caractérisés par le Vide, ou que dans le Vide il n'y a ni création, ni destruction, ni souillure, ni pureté immaculée, etc., le sens est qu'aucune limite ne doit être attribuée à l'Absolu ; parce qu'il est immanent dans tous les objets concrets et particuliers, il n'est pas en lui-même définissable. Le Zen se tient toujours lui-même dans la taléité des choses, là où ce monde de multiplicité et de différenciation est tout à la fois monde transcendant du Vide (*sūnyatā*) et de la non-différenciation (*avikalpa*).

2. Hindouisme. – Le but du Yoga comme pratique de concentration et de méditation est d'isoler le « moi » de tout le reste, pour libérer le moi de tout le monde externe et du corps même, ainsi que de ce qui dans la psyché est seulement temporel. Le Yogi, dans l'acte de percevoir, soustrait entièrement ses sens de leurs objets, et son esprit de toute pensée discursive ; il existe uniquement en lui-même, les autres « Soi » et les autres choses ne le concernent pas. Cet état s'appelle état d'isolement (*kaivalya*). En pratique il s'agit de se vider de tout contenu, cet état est donc identique au Vide (*sūnyatā*). Bien que le terme *sunya* (Vide) ne soit pas fréquemment employé dans les textes Hindous, on notera que les descriptions de l'Absolu et de l'expérience de l'Absolu dans le Bouddhisme caractérisent aussi les textes hindous. Entre doctrine bouddhique et enseignement Hindou il existe cependant une importante différence : quand les Hindous parlent de « vide », c'est en référence à la connaissance transcendante du moi ou de l'Absolu ou de Dieu.

1° Analysons d'abord l'enseignement du Yoga sur le *samādhi* (la suprême concentration). On peut y distinguer plusieurs étapes selon Patañjali. Nous parlerons ici seulement des deux plus importantes. Quand le *samādhi* est obtenu au moyen d'un objet ou d'une idée, en fixant sa concentration sur un point de l'espace ou sur une idée, il est appelé *samprajñāta samādhi* (concentration déterminée). D'autre part, quand le *samādhi* est obtenu sans l'aide d'un objet externe ou mental, il est appelé *asamprajñāta samādhi* (concentration indéterminée) ; dans cet état il n'y a aucune expérience d'altérité, mais une profonde compréhension de l'être. La méditation consciente, déterminée (*samprajñāta samādhi*) est un moyen de libération dans la mesure où il conduit à percevoir la vérité, et par là met un terme à tous les troubles de la vie qui provoquent la renaissance. La méditation inconsciente, indéterminée (*asamprajñāta samādhi*) est aussi un moyen de libération dans la mesure où elle détruit les impressions (*saṁskāra*) de toutes les fonctions mentales antécédentes. Dans le recueillement caractérisé et déterminé, toutes les fonctions mentales sont suspendues, sauf celle qui médite sur l'objet, tandis que dans le recueillement indifférencié toute « conscience » disparaît, l'ensemble des fonctions mentales étant bloqué. Dans cet état, il n'y a d'autres traces de l'esprit (*citta*) que les impressions (*saṁskāras*) anciennes. Ici l'illumination (*prajña*) de l'isolement absolu de l'esprit pur (*purusha*) n'est pas une simple extase où la conscience est vidée de tout contenu. Cet état n'est pas un ' vide absolu ' ; il renvoie à une absence complète d'objets dans la conscience, non pas à une conscience absolument vide. Car en cet état la conscience est saturée par une intuition directe et totale d'être. C'est le recueillement d'un vide total sans contenu sensoriel, ni structure intellectuelle, un état indéterminé d'illumination de soi et de révélation de soi.

2° Ensuite nous rencontrons l'expérience non-dualiste (*advaita*), comme elle est décrite dans les Upanishads et plus tard développée par Saṅkara. L'état propre à cette sorte d'expérience est ainsi décrit : « (Cet état) n'est conscience ni du dedans, ni du dehors, ni des deux ensemble, ni d'une abondance de sagesse, ni sagesse ni sans sagesse, invisible, un état sans possibilité d'échanges, impalpable, sans marque distinctive, impensable, indescriptible, son essence est la ferme conviction de l'unicité d'elle-même menant tout vers une fin tranquille et douce, sans dualité. Voilà ce qu'ils estiment être la quatrième étape. C'est le Soi : c'est ce qui devrait être connu » (*Māṇḍūkya Upanishad* 7). C'est l'expérience de l'absolue unicité à l'exclusion de toute pluralité, ' le sevrage pour l'esprit de tous échanges avec la matière, l'éternité séparée du temps ; ce qui est sans localisation du lieu '. Quand un homme atteint cet état, il réalise qu'il est très réellement l'Absolu ; il est la divinité même, dont « Dieu » est seulement la première émanation, plus ou moins illusoire. Puisque « Dieu » agit dans le temps, il doit être lui-même moins que l'Absolu ou bien une manifestation illusoire de l'Absolu. Rien n'existe réellement que l'Un. Les sages qui ont vaincu leurs passions voient leur Soi se vider de toute imagination, changement, conception, faire cesser tout ce qui est sensible et se vider de la dualité. Ce vide de la dualité est positivement la Réalité de l'unité absolue ou l'identité de tous les êtres dans l'Absolu.

3° Troisièmement nous rencontrons l'expérience de type théiste, qui est construite sur l'amour de Dieu (*bhakti*) et l'union avec lui. L'âme, une fois libérée des ajouts matériels, mentaux et affectifs, entre en communion avec Dieu dans l'amour. Selon la *Bhagavadgītā* : « Celui qui se tient fermement dans l'unité est en communion d'amour avec moi qui demeure dans tous les êtres, quel que soit l'état où il se trouve, cet homme complètement spirituel demeure en moi » (6.31). C'est une mystique de l'amour de Dieu, un amour transcendant et intemporel, puisque l'amour même est aperçu illimité. Cet état de profonde béatitude ne peut être atteint sans que Dieu lui-même par sa grâce ne s'unisse à l'âme. Les mystiques parlent de perte de soi dans cet état. Ils expliquent que dans cette union mystique Dieu détruit toute idée du « je » et du « mien » ; que dans cet état on expérimente que toutes les actions divines sont produites et vécues dans celui qui est uni à Dieu. Dans la mystique de l'amour de Dieu, c'est de se vider du moi empirique que l'on parle quand les mystiques déclarent que toutes traces du moi doivent être éliminées. Le moi empirique est enchaîné à l'espace, au temps et au changement ; le moi égotiste, le moi des passions et de l'égoïsme, doit être vidé afin qu'il puisse être rempli par la grâce et l'amour de Dieu. Ainsi les mystiques s'uniront à Dieu de sorte qu'ils ne le quitteront plus et que Lui ne les quittera jamais. Demeurant en Dieu ils verront seulement Dieu en tout. Le moi dans l'amour n'est pas détruit, mais transformé en une manière d'être plus élevée. Ici il s'agit de se vider du moi empirique, dans la nuit de l'âme, de sevrer le moi de tout son égoïsme, pour parvenir à l'union parfaite avec Dieu.

Le Vide ici est sans doute à comprendre comme une transcendance sans forme, tout à fait au-delà de toute description ordinaire, peut-être même au-delà des descriptions extraordinaires. On ne peut en parler, et on n'en parle généralement, que d'une manière négative d'abord. C'est ce qu'on appelle la *via negativa,* où l'on constate l'incompétence et l'inadéquation de tout terme quel qu'il soit, ordinaire ou extraordinaire. L'expression classique dans l'Hindouisme est *neti, neti* (pas ainsi, pas ainsi) en réponse à tout essai de description. De fait on constate que ce sont les formules les plus radicalement négatives ou transcendantes qui sont les plus adaptées pour signifier l'expérience mystique de l'amour de Dieu. « Cette béatitude divine, qui surpasse toute autre sorte de béatitude, étant présente dans le *bhakta* (l'amant de Dieu) devient *Bhagavat-prīti* (amour de Dieu), expérience par laquelle la déité et le dévot sont entièrement absorbés l'un dans l'autre... Ainsi un canal direct, mystique, est établi entre eux, sans qu'il y ait une complète identité, dans une relation qui n'a pas de fin » (S.K. De, *Vaishnava Faith and Movement,* Calcutta, 1961, p. 394). « Le flot ininterrompu de l'esprit qui vient à moi (Krishna), qui habite au cœur de chacun, comme celui des eaux du Gange qui vont à l'océan, à la simple mention de mes qualités, combinée à un amour sans mobile et ininterrompu pour moi, la Personne Suprême, exprime bien le caractère distinctif de l'incomparable Bhakti-yoga » (*Bhāgavata Purāṇa* 3.29.11-12). Cet amour de Dieu est le but le plus élevé de la religion ; en effet, dépassant le royaume des trois *gunas* (modes de la Nature), le dévot devient alors capable de l'état divin (*ibid.,* v. 14).

3. Taoïsme. – Tao (« Voie ») est la loi naturelle de l'univers. Il est la source mystérieuse de tous les êtres ; être accordé à lui, se laisser gouverner par lui, est non seulement le suprême bonheur, mais le secret de l'accomplissement de soi et de la réussite à travers des échecs apparents. Le Tao est en même temps statique et dynamique, insaisissable, indéfinissable, sans mouvement et cependant toujours actif ; mais il est aussi humble et modeste. « Le Tao est semblable à un récipient vide où l'on peut cependant puiser, sans qu'il ait besoin d'être d'abord rempli. Il est sans fond, lui qui engendre toute chose en ce monde. En lui toute pointe est émoussée, tout emmêlement démêlé, toute brillance atténuée, toute poussière apaisée. Il est semblable à une eau profonde qui jamais ne tarit » (*Tao Tê Ching* 4). Il est semblable à « un soufflet, qui vidé fournit cependant sans faillir » (*ibid.* 5). En essayant de le définir, vous le limitez, en le nommant, vous déformez sa nature vraie. C'est pourquoi il est dit : « La ' Voie ' qui peut être énoncée n'est pas la Voie sans changement ; les noms qui peuvent être nommés ne sont pas des noms sans changement. C'est du Sans Nom que le Ciel et la Terre ont surgi ; ce qui est nommé n'est que la mère qui élève les dix mille créatures, chacune selon son espèce. En vérité « seul celui qui se délivre définitivement du désir peut voir les essences secrètes » (*ibid.,* 1).

Voici une autre description du Tao : « Telle est l'ampleur de la puissance partout agissante qu'elle peut seule agir à travers la Voie. Car la Voie est chose impalpable, incommensurable. Incommensurable, impalpable, cependant en elle sont cachées les formes. Impalpable, incommensurable, cependant à l'intérieur d'elle sont les entités. Elle est ombreuse et obscure ; cependant à l'intérieur d'elle il y a une force, une force raréfiée qui n'en est pas moins efficace » (*ibid.,* 21). Bien que le Tao soit la source ultime de toutes choses, il se révèle dans la faiblesse et l'humilité (*ibid.,* 40-41). « Il agit par le non-agir, il fait par le non-faire, il trouve sapide l'insipide, il peut rendre grand ce qui est petit, et nombreux ce qui est en petit nombre » (*ibid.,* 63).

En imitant l'humilité du Tao le sage réussit en tout. Il parlera comme s'il était au plus bas de l'échelle sociale. C'est seulement en s'abaissant que le sage est

porté à la position la plus élevée. Le sage gardera et maintiendra les trois trésors : compassion, frugalité et refus d'être le premier de tous les êtres qui sont sous le Ciel. Car seul celui qui a compassion est capable d'être véritablement courageux. Seul celui qui est frugal peut être vraiment prodigue ; seul celui qui est vraiment humble peut devenir le chef de tous les ministres » (*ibid.*, 66-67). Le Taoïste considère la nécessité même de la loi morale comme le premier pas qui fait dévier du Tao, où il n'y a qu'une activité sans effort reflétant l'activité sans effort du Tao lui-même. Puisque les hommes semblent avoir abandonné définitivement le vrai Tao, chacun doit se retirer du monde et chercher à s'intégrer dans le Tao cosmique. La qualité fondamentale d'une vie à l'unisson avec l'univers est *wu wei*. Ce concept est, de manière erronée, souvent traduit comme un refus de l'action ou inaction. Un meilleur équivalent est ' quiétude créatrice '. Cette expression combine et unifie deux choses apparemment incompatibles : une activité suprême et une suprême relaxation. Ces deux choses coexistent parce que l'homme n'est pas une réalité enfermée sur elle-même. Il s'avance sur la mer infinie du Tao qui le nourrit à travers la conscience subliminale. Nous devons mettre les fondations de notre moi en harmonie avec le Tao et permettre à notre conduite une expression spontanée. L'action suit l'être. Un agir nouveau, un agir plus sage, un agir plus fort procéderont d'un être nouveau, un être plus sage, un être plus fort. Dans la mystique taoïste l'individualité même semble se dissoudre et disparaître dans l'être illimité, et cet état est le plus diaphane et au-delà des mots ; la perte de la personnalité n'est pas, semble-t-il, un anéantissement, mais la seule vraie vie. Le sage profite au monde, même s'il y renonce, par son union au Tao. « Si je renonce au monde, je peux m'élever porté sur le dos de l'oiseau de la conscience qui ne s'appartient pas et aller au-delà de l'espace errer au village de Nulle part, et établir ma demeure dans le pays étendu du Vide. Soyez Vide : voilà tout ! L'homme parfait se sert de son esprit comme d'un miroir où se reflète l'éternité. C'est ainsi qu'il peut se rendre maître des choses, loin de subir de leur fait quelque dommage ».

Le vide est une expression caractéristique. Cela nous rappelle le Vide Bouddhiste, qui est dépourvu de qualités pertinentes, parce qu'il est trop grand pour être décrit par de telles qualités. La Voie du Taoïste est la voie de la quiétude intérieure. « A un esprit paisible tout l'univers se rend. La paix est le secret de *Te*, la puissance qui pourrait déplacer le ciel et la terre » (*The Book of Chuang Tzû*, chap. 13).

Parmi les divers types d'expérience mystique, dans les religions orientales, où il est question du Vide et où il est pratiqué, il y a des ressemblances et des différences radicales entre eux selon qu'il s'agit du Bouddhisme, de l'Hindouisme ou du Taoïsme. Les historiens des religions distinguent ordinairement la mystique théiste, non-dualiste, de la mystique naturelle, en ceci que la mystique théiste de l'amour de Dieu est personnelle, tandis que la mystique naturelle (ou de la Nature) conduit à l'expérience de l'unité de toutes choses dans la Nature. La ressemblance vient de ce que « le Vide du mystique oriental, comme le Rien du mystique occidental, est un symbole numineux du ' Tout Autre '. On ne peut rien dire de lui, puisqu'il est radicalement autre que tout et opposé à tout ce qui existe ou peut être pensé » (R. Otto, *The Idea of the Holy*, 4e éd., p. 30).

J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le Vide*, dans *Études Carmélitaines*, année 23, 1938, t. 2, p. 116-39. – O. Lacombe, *La Mystique naturelle dans l'Inde*, dans *Revue Thomiste*, t. 51, 1951, p. 133-49. – J. May, *La Philosophie bouddhique de la Vacuité*, dans *Studia philosophica*, t. 18, 1958, p. 123-37. – J.-M. Déchanet, *La Voie du Silence*, Paris, 1959. – R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1961 ; trad. fr. 1983. – A. Ravier (dir.), *La Mystique et les Mystiques*, Paris, 1965. – *Le Vide. Expérience Spirituelle en Occident et en Orient*, dans *Hermès*, n. 6, 1969. – D.T. Suzuki et Th. Merton, *Sagesse et Vacuité*, *ibid.*, p. 170-97.

Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, Princeton, 1971 (en fr., 1954). – M. Dhavamony, *Love of God according to Śaiva Siddhanta*, Oxford, 1971 ; *Phenemenology of Religion*, Rome, 1972. – J. de Sainte-Marie, *Sur les « Voies de la Mystique. Orient et Occident »*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 23, 1972, p. 101-70. – L. Silburn, *Le Bouddhisme*, Paris, 1977, chap. 7. – Lao Tseu, *Tao Te King* (trad. et commentaire spirituel : C. Larre), Paris, 1977. – L. Gardet et O. Lacombe, *L'expérience du soi...*, Paris, 1981.

Mariasusai Dhavamony.

VIE. – 1. *Ancien Testament.* – 2. *Nouveau Testament.*

1. Ancien Testament. – 1° *Les croyances de base.* – La vie est l'expérience la plus immédiate que fasse l'homme. Rien ne peut la suppléer. « Que pourrait donner l'homme en échange de sa vie ? » (*Mt.* 16,26). Dès les premières pages de la Bible, paraît la vie, avec toute son importance et tout son prix. L'homme ne se lève et n'est lui-même qu'au moment où Dieu insuffle en ses narines « un souffle de vie » (*Gen.* 2,7). Au centre du jardin d'Eden, Dieu fait pousser « un arbre de vie » (*Gen.* 2,9). Et lorsque l'homme et la femme eurent mangé de l'arbre de la connaissance, c'est la vie qui se trouve atteinte en eux. Blessée, mais non détruite. Dans la peine, l'homme fait porter son fruit à la terre, et la femme donne la vie à son enfant. C'est pourquoi l'homme lui donne son nom : « Mère des vivants » (*Gen.* 3,20).

La vie est chose précieuse. Pour la sauver, l'homme est prêt à tout sacrifier (*Job* 2,4), si lourde qu'elle soit à porter (*Job* 7,1). Désirer la perdre ne peut venir au cœur que sous le coup d'un malheur inouï (*Job* 7,15) ; *Jonas* 4,9). Le rêve de tout homme, c'est de jouir longuement de l'existence présente sur « la terre des vivants » (*Ps.* 27,13 ; 52,7...). La vie est chose fragile, une simple fumée (*Sag.* 2,2), une ombre (*Ps.* 144,4), un rien (*Ps.* 39,6). Elle est à la merci de la respiration, c'est-à-dire d'un souffle dont l'homme n'est pas maître, signe qu'il lui vient d'ailleurs. Don de Dieu (*Is.* 42,5), ce souffle ne cesse de dépendre de lui, « qui fait mourir et qui fait vivre » (*Deut.* 32,39). C'est pourquoi, venant de Dieu, la vie est chose sacrée. Même celle de l'animal lui vient de Dieu, et c'est pourquoi on l'offre en sacrifice sur son autel. Si l'on peut manger de sa chair, c'est à condition de la vider d'abord de tout son sang, car « la vie de la chair est dans le sang » (*Lév.* 17,11). La vie de l'homme, elle, est sous la protection de Dieu, qui demandera compte à chacun du sang versé (*Gen.* 9,5).

Puisque sans la vie l'homme n'est rien, il est fatal que, quand il perd la vie, il ne soit plus. Lorsqu'il sera mort, Job

« ne sera plus » (*Job* 7,21), et Dieu lui-même devra le chercher : « En vain ». Même si, pour les Hébreux, la mort n'est pas un anéantissement total, même si quelque chose subsiste d'eux dans la fosse où tous les morts se rassemblent comme des ombres, leur existence n'est plus qu'un sommeil misérable, où disparaissent la connaissance de Dieu et la possibilité de le louer (*Is.* 38,18). Dieu lui-même ne peut rien pour eux : il les oublie (*Ps.* 88,6).

Dieu cependant n'est pas absent de ces croyances. Il est à l'origine de la vie, il est présent partout où se trouve un vivant, il est le Vivant que la mort ne saurait atteindre. Il entend la supplication des vivants, il accueille leur louange. Toutes les Écritures supposent ces convictions de base, ce lien permanent entre Dieu et les vivants, cette identité totale entre Dieu et la vie. La foi d'Israël va transformer ces croyances spontanées en certitudes neuves et en espérances assurées.

2° *Les expériences de la foi.* – Les *patriarches* ont connu la mort, comme tout homme, mais ils n'ont pas connu son déchirement : ils sont morts « dans une vieillesse heureuse, âgés et rassasiés de jour » (*Gen.* 25,8), contemplant déjà la bénédiction divine répandue sur leur descendance, et gagnant autour d'eux tous les peuples de la terre. La *sortie d'Égypte* est comme une sortie de la mort. Toute la foi d'Israël repose sur cette expérience. Dans la délivrance de son esclavage, le passage de la mer Rouge, le don de l'Alliance, Israël a pu « voir » l'attention et la force de son Dieu. Il l'avait porté « sur des ailes d'aigle », avait fait de lui « son peuple saint » (*Ex.* 19,4-5) : il pouvait donc le rendre invulnérable, l'assurer de son avenir. Le *Deutéronome*, fondé sur une histoire mêlée de fautes et de repentirs, de chutes et de réussites, donne à ces espérances les couleurs concrètes d'une existence comblée sur une terre bénie de Dieu. Mais ce bonheur suppose une condition : une vie droite, une fidélité vraie à Dieu et à ses commandements.

Ces souvenirs, ces menaces, ces promesses, donnent son visage à la foi d'Israël. Les livres de Sagesse et les Psaumes sont remplies d'une certitude. L'honnêteté, la droiture, l'attention au prochain constituent « le chemin de la vie » (*Prov.* 2,9... ; *Ps.* 16,11 ; 34,13). Car « Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants » (*Sag.* 1,13). Il a créé l'homme « pour qu'il existe ». Il est « la source d'eau vive » (*Jér.* 2,13), « la source de vie » (*Ps.* 36,10). Son amour « vaut mieux que la vie » (*Ps.* 63,4). Aussi la joie la plus haute de l'homme est-elle « d'habiter la maison du Seigneur tous les jours de (ma) vie » (*Ps.* 27,4). Un seul jour passé devant sa face en vaut plus que mille (*Ps.* 84,11). Pour les prophètes, la vie, c'est de chercher le Seigneur (*Amos* 5,4s ; *Osée* 6,1). Pour Ézéchiel, qui a vécu le désastre et connaît la captivité, Dieu continue d'appeler le juste à la vie (*Éz.* 18).

3° *Le Dieu vivant.* – Le signe du prix que la Bible attache à la vie est le nom qu'elle donne à Dieu, « Dieu vivant ». Invoquer le Dieu vivant (*Josué* 3,10 ; *Ps.* 42,3...), se proclamer « le serviteur du Dieu vivant », comme Élie (1 *Rois* 18,10.15), jurer « par le Dieu vivant » (*Juges* 8,19), ce n'est pas seulement confesser que le Dieu d'Israël est un Dieu puissant et agissant, c'est lui donner le nom qu'il se donne lui-même (*Nomb.* 14,21 ; *Jér.* 22,24...) quand il veut expliquer sa façon d'agir et ses interventions. Le Dieu vivant est l'exact opposé de ces dieux inertes auxquels on doit fabriquer « des yeux qui ne voient pas, des oreilles qui n'entendent pas » (*Ps.* 115,5s), image parfaite de ce Baal que ses prophètes invoquent du matin au soir, sans pouvoir obtenir « ni voix ni réponse » (1 *Rois* 18,26.29). Le Dieu vivant, lui, ne se laisse pas insulter sans réagir, comme un cadavre dévoré par les mouches. De là le scandale de David, à voir Goliath insulter impunément « les troupes du Dieu vivant » (1 *Sam.* 17,26) sans que celles-ci osent bouger. Non pas que le Dieu vivant s'abandonne à l'impulsivité ou au caprice. Son mouvement profond est d'entourer ceux qu'il se choisit pour serviteurs du rayonnement protecteur de sa vitalité. Il a « ses troupes », il a « son serviteur » Élie, ou Daniel, qu'il tire vivant de la fosse aux lions (*Daniel* 6,21). Il a « ses fils » (*Osée* 2,1), ceux qui n'étaient pas un peuple, mais vont devenir « comme le sable de la mer ». Appartenir au Dieu vivant, c'est être invulnérable. De même que le Dieu saint, « parce qu'il est Dieu et non pas un homme » (*Osée* 12,9), fait habiter au cœur d'Israël sa sainteté inaccessible, de même le Dieu vivant, parce que rien ne peut l'atteindre, se choisit un peuple qu'il rendra capable de traverser la mort.

4° *Le Dieu des vivants.* – « N'avez-vous pas lu l'oracle dans lequel Dieu dit : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? Ce n'est pas de morts mais de vivants qu'il est le Dieu » (*Mt.* 22,12). Jésus se borne ici à tirer la conclusion qui, selon lui, ressort directement des Écritures : lorsqu'Israël invoque son Dieu, il l'invoque au nom de ses ancêtres, les patriarches, qui donc ne sont pas des souvenirs précieux, mais des présences actuelles. On peut trouver subtile cette façon d'argumenter, proche en effet des argumentations rabbiniques. Mais quand Jésus consent à argumenter, ce n'est pas pour faire valoir sa compétence. S'il évoque ce rassemblement de vivants autour de leurs pères, il propose une révélation, et il montre qu'il connaît Dieu et sa manière d'agir.

La première affirmation, non pas d'une survie au-delà de la mort, mais d'une manifestation de Dieu prenant publiquement le parti de son serviteur, fût-ce au-delà de la mort, figure au livre de Job, dans un cri lancé au seuil du désespoir, dans un dernier défi lancé à ses adversaires : « Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant, que lui, le dernier, se lèvera sur la poussière. Après mon éveil, il me dressera près de lui et, de ma chair, je verrai Dieu. Celui que je verrai sera pour moi, celui que mes yeux regarderont ne sera pas un étranger » (*Job* 19,25-27). Dieu ne peut refuser à son serviteur cette justice, cettte réhabilitation devant ceux qui l'attaquent. Job n'attend pas de récompense, de compensation pour ce qu'il a souffert ; il n'entretient aucun rêve. Il sait seulement qu'il n'a pas trahi son Dieu, et que celui-ci finira bien par le reconnaître. Instant suprême, peut-être au-delà de la mort. Après quoi il pourra disparaître. Pur acte de foi, dépouillé de tous les rêves, fort d'une espérance fondée sur Dieu seul.

Les certitudes des martyrs au temps des Maccabées sont certainement plus explicites et plus parlantes à l'imagination. Il n'est pas sûr qu'elles aillent aussi loin dans la foi. Quand des hommes meurent pour rester fidèles aux commandements de leur Dieu, il devient impensable en effet que la mort, comme on le croyait jusqu'alors, puisse les séparer de ce Dieu. Cette logique est bien celle de la foi et suppose une image vraie de Dieu. Il reste cependant que les deux visions parallèles, des membres torturés retrouvant leur fraîcheur, et des bourreaux livrés aux supplices, n'est pas encore l'expression suprême de cette foi. Jésus seul peut apporter de

la résurrection une vraie certitude et des images justes. Lui seul a donné à ses témoins d'entrevoir ce que peut être la vie.

2. *Nouveau Testament.* – 1° *Le Royaume de la Vie.* – 1) *Les récits de l'Enfance.* – La vie ne manifeste jamais autant son mystère qu'au moment d'une naissance. Les évangiles s'ouvrent sur deux naissances. L'Ancien Testament connaît des naissances, mais ordinairement il ne les raconte pas, il les annonce et les signale : « La jeune femme enfantera » (*Is.* 7,14), « Un fils nous est donné » (*Is.* 9,5). La naissance de Jésus est annoncée, préparée, accueillie, célébrée sur la terre et au ciel, ignorée ou menacée dès les premiers jours. Commencements d'une vie qui doit intéresser « un grand nombre » (*Luc* 2,14).

2) *Le Royaume.* – La première activité de Jésus est d'annoncer le Royaume de Dieu (*Marc* 1,14). Le Royaume est tout proche, à la porte, et son annonce est une heureuse nouvelle, un évangile. En même temps qu'il le proclame par sa parole, Jésus en apporte des signes, et ces signes vont tous dans le même sens, celui de la vie. Guérir, nourrir, consoler, pardonner, libérer, tous les gestes de Jésus sont faits pour faire vivre les hommes. Il le sait et le dit. A ceux qui se scandalisent de le voir guérir un jour de sabbat, il n'a qu'une réponse : « Est-il permis le jour du sabbat de sauver une vie plutôt que de la tuer ? » (*Marc* 3,4). Le malade cependant ne souffrait que d'une main desséchée, et n'était pas menacé de mort, mais c'est pour Jésus une question de principe : refuser de guérir, c'est tuer, et comment pourrait-il tuer, lui qui apporte la vie ?

Les paraboles du Royaume sont le plus souvent inspirées par les réalités et le dynamisme de la vie. De lui-même, le grain germe, la plante pousse, la moisson mûrit, le levain fermente, la lumière rayonne. Et si la vie réelle comporte aussi ses échecs et ses ruines, ce qu'apporte Jésus aux pécheurs et aux exclus, c'est le pardon et la joie. Son programme, ce sont les Béatitudes, l'assurance de la vie.

Jésus cependant parle très peu de la vie. Dans les évangiles synoptiques, il ne prononce le mot que quatre fois : en *Mt.* 7,14, pour opposer « le chemin de la vie et le chemin de la perdition », – en *Mt.* 18,8-9, pour opposer l'entrée dans la Vie à la chute dans la Géhenne, – en *Mt.* 19,16-17, pour répondre à la question « que faire pour obtenir la vie éternelle ? », – enfin en *Mt.* 25,46, pour promettre aux justes qui l'auront secouru sans l'avoir reconnu « la vie éternelle ». Dans les deux derniers exemples, l'équivalence entre le Royaume et la Vie est explicite (*Mt.* 19,24.29 ; 25,34). La porte est ouverte, mais n'est visible que celui qui l'ouvre. Même le qualificatif « éternelle » ne paraît pas spontané sur les lèvres de Jésus. Il est fourni par la question du jeune homme riche (*Mt.* 19,16) ou ressort naturellement de la situation (*Mt.* 19,19 ; 25,46). Au fond, quand Jésus parle de la Vie, il songe d'abord au chemin qui y conduit, à la direction à prendre. Et les images les plus concrètes qu'il en donne sont celles qu'il propose aux pauvres, à ceux qui ont faim et soif (*Luc* 6,20s).

3) La Vie pourtant est loin d'être absente de son esprit. Mais il la voit d'abord comme *un enjeu à gagner*, un enjeu qui mérite tous les sacrifices, et précisément le plus total, celui de sa propre vie. Rien n'est plus précieux, pour qui se trouve l'avoir, que sa propre vie : elle est infiniment plus que la nourriture, le vêtement, ou tout ce qu'on peut posséder. Si on la perd, impossible de donner quoi que ce soit pour la récupérer (*Mt.* 16,26). Pour faire comprendre ce qu'est la Vie, Jésus n'a au fond qu'une seule image, celle de la vie de l'homme. A la vérité, ce n'est ni une image, ni même une parabole : c'est la condition humaine dans sa réalité qui impose cette option. Quand l'homme meurt, il perd tout, à moins qu'en acceptant de tout perdre, il gagne tout, la Vie.

2° *La vie et la mort.* – Avec Jésus, la vie se trouve ainsi passer de l'autre côté de la mort. Mais la mort elle-même n'est plus ce qu'elle était. Jusqu'alors, la mort était vraiment la fin de la vie, et rien au-delà d'elle ne pouvait mériter l'attention. Et du même coup, la vie la plus belle qu'on puisse espérer ne pouvait être que le prolongement de l'existence humaine, l'accomplissement de tous les rêves. Vivre, c'était se perpétuer dans une descendance, faire exister un peuple, construire un avenir. Israël a longtemps vécu de ces espérances, et elles nourrissent encore les efforts les mieux fondés d'une quantité d'hommes. L'Évangile ne les méprise pas, mais il apporte autre chose. Non pas, comme on l'imagine trop facilement, le rêve d'une autre vie, plus belle que la nôtre, mais au fond identique, libérée seulement de toutes nos limites. Le lion paissant avec l'agneau, le nourrisson sur le trou du serpent (*Is.* 11,8), ce ne sont pas des images vaines, à condition qu'on ne les sépare pas de la Loi, de la fidélité aux exigences de la conscience et de l'humanité. Elles sont faites pour entretenir à la fois la confiance en un Dieu de bonté et la volonté de faire le bien. Jésus n'a pas rejeté ces images, il n'est pas venu ruiner ces espérances, mais les porter à leur accomplissement.

Ce qu'avait vécu son peuple à travers ses épreuves, ce qui avait soutenu ses martyrs, ce que proclamait Job au seuil du désespoir, Jésus en apporte le secret et l'explication. Toutes nos constructions, toutes nos réussites comportent des failles, mais la Vie existe, en Dieu. Jésus ne le dit pas explicitement dans les synoptiques, mais sa parole est sans équivoque : la Vie est une réalité, une réalité ouverte à l'homme, dans laquelle il peut « entrer » (*Mt.* 18,8 ; 19,17). A condition d'abord de « perdre la sienne » (*Mt.* 10,39 ; 16,25). Si l'homme doit renoncer à tout ce qu'il possède et abandonner jusqu'à ses rêves, ce n'est pas que ce monde soit mauvais, c'est qu'il n'est pas Dieu, et que Dieu seul est la vie de l'homme.

Pour avoir le droit de formuler ces exigences, et pour en donner une image réelle et concrète, Jésus vit son existence d'homme, au milieu des réalités les plus banales, au centre où se décide une vie d'homme. Sur son passage, il ne cesse de donner la vie, guérissant, instruisant, libérant. Plus il la donne aux autres, plus la sienne est menacée, mais plus aussi grandissent sa personne et son don. Un jour vient où sa mort prend une forme concrète : « Le Fils de l'homme doit être livré aux mains des hommes » (*Mt.* 17,22). Alors, il prend avec lui les siens et les entraîne à sa suite. Ils doivent choisir et le vouloir : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix » (*Mt.* 16,24).

La marche de Jésus à sa mort est, dès les premiers pas, une victoire de Dieu. Celui qui est « livré entre les mains des hommes » et va connaître la mort la plus affreuse, celle où l'homme se détruit en détruisant les autres, n'y va pas parce qu'il faut subir, parce que le dernier mot sera toujours au plus fort et au plus méchant, mais parce qu'il est « le Fils de

l'homme » et qu'avec lui Dieu fait son œuvre. Jésus sait où il va, il ne connaît pas encore tout ce que peut inventer le péché de l'homme, il sait que Dieu le mène. Il est possible que, dans les annonces de la Passion, la mention de la résurrection reflète l'expérience des disciples à Pâques, il est impossible que Jésus, annonçant sa mort, n'y ait vu que la fatalité du mal, l'échec définitif de tout ce qu'il avait voulu faire. S'il lui fallait simplement attendre une revanche de Dieu, il devait alors laisser ses disciples disparaître en attendant. S'il les engage à sa suite, c'est que, dès cette heure, Dieu est le plus fort, et que Dieu, c'est la Vie.

Les témoignages sur la *Résurrection* n'apportent sur la Vie aucune image nouvelle. Le monde de Jésus est maintenant celui de Dieu et la Vie demeure hors de nos prises, invisible. Si Jésus ressuscité se rend visible, c'est sous la forme qu'on lui connaissait, ramenant les disciples aux situations d'autrefois, reprenant ses gestes et ses engagements. Tout est nouveau, mais la gloire de Dieu n'a rien changé à la personne de Jésus. Il était donc déjà celui qu'il est aujourd'hui, et ce qu'il est aujourd'hui ne change rien à l'existence des siens. La Vie du Ressuscité était donc déjà au milieu d'eux, et déjà ils vivaient de lui, de sa Vie.

3° *Le Verbe de Vie.* – Ce que les synoptiques font voir sans l'expliquer, l'évangile de Jean l'expose en pleine lumière. Ici la Vie n'est pas seulement un don de Jésus, un horizon de son enseignement et de son existence. Elle est identiquement Jésus lui-même : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jean* 14,6). Il ne s'agit pas seulement d'une proclamation solennelle, mais d'une réalité présente tout au long du récit.

1) *Des gestes de vie.* – L'évangile de Jean ne raconte que quelques miracles, probablement sept selon le décompte de l'auteur, mais ce sont tous des gestes significatifs. Tous ont pour point de départ une situation sans issue. « Ils n'ont plus de vin » (*Jean* 2,3) et les réserves sont épuisées ; « Seigneur, descends, avant que ne meure mon fils » (4,49) ; « Seigneur, je n'ai personne pour me jeter dans la piscine » (5,7) ; « Qu'est-ce que cinq pains d'orge et deux poissons pour tant de monde ? » (6,9) ; « Jamais on n'a entendu dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle-né » (9,32) ; « Seigneur, il sent déjà : c'est le quatrième jour » (11,39). Jean ne choisit pas ces cas au hasard. Il retient non pas forcément les plus spectaculaires, mais ceux où toute tentative est sans espoir, où il faut se résigner à l'inévitable, et concrètement, presque toujours à la mort. Et c'est de cette situation désespérée que Jésus vient faire jaillir la vie.

2) *Des paroles de vie.* – Plus d'une fois, Jésus lui-même donne le sens du signe qu'il vient d'opérer, et c'est la vie. A l'officier royal de Capharnaüm, il se contente de dire : « Ton fils est vivant » (*Jean* 4,50). Pour expliquer la guérison du paralysé à la piscine de Bethesda, « Comme le Père ressuscite les morts et leur redonne vie, ainsi le Fils donne vie à qui il veut » (5,21). Après avoir multiplié les pains : « Le pain de Dieu, c'est celui qui vient du ciel et donne la vie au monde... Je suis le pain de vie » (6,33s). Au moment d'éveiller Lazare dans son tombeau : « Je suis la résurrection (et la vie, selon un papyrus de valeur) » (11,25). Ainsi « les œuvres que je fais au nom de mon Père témoignent de moi... je donne la vie éternelle » (10,25-28).

La vie que signifient ses gestes est autre chose que la puissance vitale qui relève un paralysé, allume des yeux morts ou ranime un cadavre. Ce ne sont que des signes : la réalité cachée sous ces gestes est vivante, d'une vie que nul être au monde ne possède et ne peut donner, mais qui est le don propre de Jésus.

Au mot « vie » est associée plus d'une fois le mot « don », un don qui est l'affaire de Jésus et qui vient de Dieu : « Si tu savais le don de Dieu, ... c'est toi qui l'aurais prié et il t'aurait donné de l'eau vive » (4,10). Don de Dieu, don de Jésus, l'eau vive et le pain de vie sont l'un et l'autre ensemble (4,10 ; 6,32s.51).

Cette vie est « la vie éternelle » (3,15.16.36 ; 4,14.36 ; 5,24.39 ; 6,27.40.47.54.68 ; 10,28 ; 12,25.50 ; 17,2s). Venue de Dieu, elle échappe à toutes prises, à toutes les atteintes, elle apaise toutes les soifs. Elle est invulnérable, inépuisable, éternelle, parce qu'elle ne cesse jamais de jaillir et ne finira jamais de faire vivre. Dès aujourd'hui, Jésus la donne à qui vient la chercher. Il n'est pas nécessaire d'attendre la mort pour en faire l'expérience. Jésus lui-même, dans sa réalité actuelle, dans son humanité mortelle, est en personne cette vie. Il est venu pour la donner en surabondance à ses brebis (10,10s). Du moment qu'elles l'entendent, le connaissent et le suivent, c'est qu'elles en font déjà l'expérience.

Cette vie est la vie même de Dieu. Jean ne l'imagine pas comme une richesse possédée, mais comme un don permanent. La vie est communication sans ombre et sans limite, don réciproque de connaissance et d'amour. Don que le Fils ne peut retenir pour lui seul, et qu'il communique à tous ceux qui viennent à lui. Une formule typiquement johannique dit exactement cette réalité : « Comme le Père... aime, connaît, fait vivre, unit à lui... le Fils, ainsi le Fils... aime, connaît, fait vivre, unit à lui... les siens » (5,21-26 ; 10,14s ; 15,10 ; 17,21-23).

3) *Les sacrements de la vie.* – Parmi les réalités vivantes de notre monde à travers lesquelles Jésus nous donne à pressentir la vie qu'il apporte aux hommes, il en est deux qu'il appelle « vivantes » : l'eau (4,10) et le pain (6,51). Toutes deux, l'eau vive et le pain vivant, « donnent la vie » (4,14 ; 6,51). Or toutes deux visent certainement, dans la pensée johannique, le sacrement du baptême et celui du Corps du Christ. Toutes deux appartiennent aux réalités les plus communes de notre existence. Le pain et l'eau forment la base essentielle de l'alimentation humaine (quelle que soit, selon les cultures, la substance matérielle du pain). Si Jésus les donne ainsi comme les symboles actifs de son action, mais en même temps comme les réalités célestes les plus précieuses, il signifie à la fois que le pain et l'eau qu'il vient apporter sont aussi indispensables que la nourriture la plus simple et la boisson la plus commune, et que la vie qu'elles alimentent nous fait pénétrer dans le mystère même de Dieu, dans l'intimité familière et naturelle qui unit le Père et le Fils dans l'Esprit Saint. La mystique johannique ne se détache pas du Verbe fait chair, des gestes du Seigneur recueillis dans l'Église.

4° *La vie dans la foi.* – Pour saint Paul, la vie éternelle est l'achèvement de l'existence humaine, la fin à laquelle Dieu destine et conduit tous ceux qui font le bien, qu'ils aient connu la Loi dans la tradition juive ou dans leur conscience (*Rom.* 2,7). Elle est l'épanouissement de la justice, l'œuvre de la grâce, le don de Dieu par Jésus-Christ (*Rom.* 5,21), le fruit suprême de l'Esprit (*Gal.* 6,8). En tout cela, Paul reproduit sim-

plement les perspectives des évangiles et l'enseignement de Jésus.

Mais la vie a pour lui une réalité très particulière, celle de son expérience personnelle. Le passage de la mort à la vie, Paul l'a vécu en passant du judaïsme à la foi chrétienne. Le judaïsme, c'était pour lui la Loi, la Loi telle qu'il la vivait, avec ses préceptes, ses menaces, enfermant l'homme dans l'autosatisfaction et la fausse justice, incapable de lui ouvrir l'accès à Dieu. C'était pour lui la mort. La Loi oblige sous peine de mort, elle conduit au péché, c'est-à-dire à la mort, elle reste impuissante à donner la vie, et Paul, pour décrire ses années de fidélité à la Loi, les voit comme une mort : « J'étais mort » (*Rom.* 7,10).

Voici maintenant que, par la foi, Paul a trouvé la vie, il vit. Mais il a dû passer par la mort, et par une mort venue de la Loi. De même que Jésus a été mis à mort au nom de la Loi et qu'il est ainsi, si l'on peut dire, mort deux fois, de la mort de l'homme à bout de souffle et de la mort du Juif condamné par la Loi, ainsi Paul, qui a dit adieu au judaïsme et renoncé aux avantages de la Loi de Moïse (*Phil.* 3,7) pour obéir à la foi du Christ (*Gal.* 2,16), est maintenant « mort à la Loi... crucifié avec le Christ » (*Gal.* 2,19). Mais, de même que le Christ ressuscité ne peut plus mourir (*Rom.* 6,8) et vit à Dieu, ainsi Paul ne peut plus que « vivre à Dieu » (*Gal.* 2,19).

Il connaîtra, certes, la mort de la chair, il devra « quitter ce corps » (2 *Cor.* 5,8), mais peu lui importe : dès maintenant, sa « vie présente dans la chair » (*Gal.* 2,21), il la vit dans la foi au Fils de Dieu. C'est pourquoi il peut déclarer : « Ce n'est plus moi qui vit, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2,20). Même si la perspective de voir détruire son corps et son monde peut le faire « gémir » (2 *Cor.* 5,2). La mort et la vie, celles dont nous avons aujourd'hui l'expérience, ne valent pas qu'on se laisse pour elles paralyser par l'angoisse. Ce qui compte, c'est le Seigneur, et le Seigneur, c'est la vie. « Si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur » (*Rom.* 14,8). Et si nous mourons « pour aller demeurer auprès du Seigneur » (2 *Cor.* 5,8) et « être avec lui toujours » (1 *Thess.* 4,17), c'est encore préférable. Pour Paul la « rédemption » ce n'est pas seulement être libéré du péché, mais c'est être libéré de la mort : « Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ?... 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.* 7,24 ; 8,2) ; cette vie, plus forte que la mort, est celle du Fils, puisque l'Esprit se joint à l'esprit du croyant pour attester qu'il est enfant de Dieu (*Rom.* 8,16).

G. Bertram, R. Bultmann et G. von Rad, art. *Zaô, Zôè*, dans Kittel, TWNT, t. 2, 1935, p. 833-77. – J. Müller, *Der Lebensbegriff des hl. Paulus*, Münster, 1940. – F. Mussner, *Zôè. Die Anschauung vom « Leben » im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich, 1952. – R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'A.T.*, Neuchâtel, 1956.

P. Hoffmann, *Toten in Christus*, Münster, 1969. – R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 2 (coll. Herders Theologische Kommentar zum N.T. 4/2), Fribourg-Br., 1971, p. 124-49, 434-45. – H. Ringgren, art. *Hajah*, dans *Theolog. Wörterbuch zum A.T.*, t. 2, 1977, col. 874-98. – L. Schottrof, art. *Zô, Zôè*, dans H. Balz et G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum N.T.*, t. 2, 1981, col. 261-71.

Jacques Guillet.

VIE ACTIVE, VIE CONTEMPLATIVE, VIE MIXTE. – Le mot « vie » n'est pas à prendre ici au sens de principe interne des phénomènes psychiques ou intellectuels ; dans les textes grecs, qui sont à l'origine du thème étudié, ce n'est pas le terme *zôè* qui est employé, mais *bios* qui désigne la manière de vivre ou le développement concret de la vie : il s'agit donc ici des « genres de vie ». La langue latine cependant (comme les langues modernes qui en dérivent) n'a que le mot *vita* pour rendre les deux termes grecs : le traitement du thème pourra par suite donner lieu à des confusions ou associations de ces deux sens. Par ailleurs, le thème des genres de vie est à distinguer de celui des « voies » purgative, illuminative, unitive, qui marque plutôt le développement normal de la vie spirituelle en trois étapes ; les deux thèmes ne sont pas cependant totalement hétérogènes ; ils se recouvrent dans l'école évagrienne et certains auteurs emploient le mot « vie » à la place de « voie » ; on se reportera donc aussi à l'art. *Voies*.

D'autre part, le thème des genres de vie, en leur opposition ou leur complémentarité, est connexe à plusieurs autres : activités spéculative, morale et politique, disciplines libérales et action sociale, etc. Nous mentionnerons occasionnellement ces connexions ; le lecteur désireux de poursuivre l'enquête trouvera des indications suggestives dans l'ouvrage collectif qui regroupe les communications d'un colloque tenu à Zurich en juin 1981 : *Arbeit. Musse. Meditation. Vita activa – vita contemplativa*, 2e éd. revue, Zurich-Stuttgart, 1991 (avec bibliographie mise à jour, p. XVII-XXII, complétée par celle qui est donnée dans les notes des communications). – Nous ne reprendrons pas ici le contenu des articles qui touchent déjà notre thème à travers les figures bibliques de *Marthe et Marie* (DS, t. 10, col. 664-73), *Rachel et Lia* (t. 12, col. 25-30), sinon pour en retenir certaines interprétations originales (Eckhart).

Le but de cet article est surtout de fournir une vue d'ensemble de l'histoire du thème des genres de vie. Nous distinguerons cinq périodes : 1. *Les philosophes grecs et latins*. – 2. *Les Pères de l'Église*. – 3. *Les auteurs médiévaux*. – 4. *Les 15e et 16e siècles*. – 5. *Du 17e siècle à nos jours*.

1. **Les philosophes grecs et latins.** – L'histoire du thème commence avec l'anecdote sur Pythagore, déjà étudiée dans l'art. *Sagesse*. Pytagore distinguait trois genres de vie (d'après les trois catégories de participants aux Panégyries) : les athlètes, les marchands, les philosophes ; ceux-ci se livrent à l'occupation la plus haute : « la contemplation et la connaissance de la nature » (cf. DS, t. 14, col. 97).

1° Platon utilise plusieurs schèmes pour désigner les genres de vie. Dans le *Phédon* (68bc) il distingue quatre catégories d'hommes : le *philosophos*, le *philosômatos* (ami du corps), le *philochrèmatos* (ami des richesses), le *philotimos* (ami des honneurs). Dans les l. VII-IX de la *République*, il répartit les membres de la cité en trois classes : les *gardiens*, à qui appartient le gouvernement et qui doivent être « philosophes », les *guerriers*, les *artisans* et esclaves. Le texte le plus significatif pour notre propos est la finale de l'allégorie de la caverne (VII, 3-5, 517a-521b) : tout en reconnaissant la gêne du philosophe lorsqu'il descend de la contemplation du Bien et des Idées à l'obscurité de la caverne et à l'ignorance de ses prisonniers (« ils nous ressemblent »), Platon déclare qu'il faut obliger les philosophes à gouverner (519c) et à se charger « de la conduite et de la garde des autres » (520bc). Le philo-

sophe doit donc passer de la vie « contemplative » à la vie « active ».

Dans le *Banquet*, Diotime, « l'Étrangère de Mantinée », oppose la fécondité des corps à celle de l'esprit. Celle-ci appartient aux poètes, aux artisans et aux inventeurs (*eurètikoi*) ; mais, « plus haute encore et plus belle est la pensée (*phronèsis*) de ceux qui visent à l'ordonnance des cités et des maisons, celle dont le nom est assurément sagesse pratique (*sôphrosynè*) et justice » (209a). Suit la dialectique célèbre de l'amour, qui conduit à la contemplation du Beau-en-soi, décrite dans le langage des mystères (209c-212a). Le discours de Diotime réussit à persuader Socrate, qui ajoute pourtant : « Maintenant que j'ai été convaincu, j'essaie pareillement de convaincre les autres... » (212b) : ici encore la contemplation conduit à l'action, mais celle-ci serait sans valeur sans l'autre. Le philosophe platonicien ne s'enferme jamais égoïstement dans son savoir ; il veut partager les valeurs de son expérience avec les autres et les rendre capables de cette participation.

Une fois (*Philèbe* 61ab), Platon parle d'une « vie mixte » (*bios meiktos*), c'est-à-dire d'une vie où plaisir et sagesse sont « mêlés », car il estime qu'une vie « sans mélange » (*ameiktos*), où il n'y aurait que plaisir ou que sagesse, n'est pas « le bien » qui convient à l'homme. A nos yeux, ce passage ne concerne qu'indirectement le thème des genres de vie. Le problème que traite explicitement Platon est de savoir dans quelles proportions et selon quels choix les plaisirs entreront dans ce mélange que comporte toute vie humaine. Au terme de raisonnements compliqués, il décide finalement que le sage doit exclure les plaisirs « grossiers et trompeurs » pour ne garder que « les plaisirs purs de l'âme seule » (66ac). Ce texte du *Philèbe* n'est donc pas à l'origine de la « vie mixte » comme genre de vie.

2° Aristote présente lui aussi divers schèmes des genres de vie. Nous nous limitons à l'*Éthique à Nicomaque* (= EN), qui offre le meilleur classement et sera seule connue au moyen âge. En I, 4, Aristote distingue la vie de jouissance (*apolaustikos*), la vie politique (*politikos*) et la vie « contemplative » (*theôrètikos*). La foule choisit la première, mais c'est une « vie bestiale » et donc indigne de l'homme ; les gens cultivés et « pratiques » visent à l'honneur (*timè*), qui est la fin de la vie politique, mais c'est là un but intéressé et sujet à l'infortune. Aristote mentionne aussi la vie de l'homme d'affaires (*chrèmatistès*), mais pour dire que c'est « une vie de contrainte » ; d'ailleurs la richesse est seulement une chose utile, « un moyen en vue d'autre chose » (1095b 14-1096a 7). Seules sont donc valables la « vie pratique » et la « vie théorétique ».

Le primat de la vie théorétique sur la vie pratique est affirmé dans les derniers chapitres de l'EN (X, 7-10). Puisque le bonheur – norme des genres de vie – doit être une « activité conforme à la vertu », la vie théorétique est la meilleure parce qu'elle est « conforme à la plus haute vertu ». Ce primat est appuyé par une série d'arguments (que reprendra saint Thomas) : la vie théorétique relève de l'intellect, qui est en nous la partie la plus proche du divin ; elle est la plus facile à exercer de manière continue ; la plus agréable et celle qui se suffit à elle-même (*autarkeia*) ; la plus désintéressée ; c'est en outre la vie de « loisir » (*scholè* : non pas l'oisiveté mais une activité exercée librement), enfin la plus divine, car elle nous élève au-dessus de l'humain (7, 1177a 11-1178a 9).

En comparaison, la vie « active » ou pratique n'est heureuse qu'au second degré, car « ses activités sont purement humaines (*anthrôpikai*) » ; elle met en œuvre la prudence et les autres vertus morales, mais celles-ci relèvent de « l'homme composé » (*synthètos*, c'est-à-dire âme et corps) et comportent à ce titre la lutte contre les passions ; en outre, elle suppose la richesse et le concours des autres, ce dont les contemplatifs peuvent se passer plus facilement (8, 1178a 9-1179a 32). Cependant la « vie selon la vertu » n'est pas « naturelle » à tous les hommes ; pour la plupart d'entre eux, déjà pour les jeunes, une éducation est nécessaire, et même pour les adultes s'impose une contrainte par les lois : « les foules sont commandées plutôt par la nécessité que par le discours et par les châtiments que par le bien » (9, 1180a 4-5). Aussi le ch. 9 revient-il à la vie active, sous la forme de la vie du « politique ». Le devoir du législateur est à la fois de « pousser les hommes à la vertu et de les exhorter au bien », de les y contraindre « par des punitions et des châtiments » (1180a 6-10). Assez curieusement, l'EN s'achève en donnant les lignes générales du *Politique* ; la dernière phrase : « commençons donc notre exposé » suggère que le cours sur la politique suivait immédiatement les exposés sur l'éthique (cf. R. Bodéus, *Le philosophe et la cité*, p. 225).

Au premier regard, les vues d'Aristote sur la vie théorétique et la vie pratique paraissent hésitantes. Il est pourtant possible de les clarifier si l'on tient compte de la diversité des points de vue (nous ne pouvons entrer dans la question de la transmission des ouvrages ou de l'évolution de la pensée). En soi, la vie contemplative – dont l'extension est très large puisqu'elle enveloppe la recherche du savoir dans tous les domaines, la « philosophie première » en étant le sommet (cf. DS, art. *Sagesse*, t. 14, col. 98) – est bien la plus haute, et un homme vertueux et intelligent peut choisir de s'y adonner exclusivement. Pourtant ce choix doit être exceptionnel : l'homme est en effet « *social par nature* » (*physei politikos*, EN I, 5, 1097b 11 ; IX, 9, 1169b 18, etc.) ; à ce titre, il a des devoirs envers ses semblables et envers la cité, qui le poussent à s'engager dans l'enseignement de la vie pratique (ou morale) et même dans l'exercice de la politique. Aristote rejoint sur ce point la position de Platon.

Mais ni l'un ni l'autre, à notre avis, n'envisagent une « vie mixte », qui serait un « mélange » confus de la pratique et de la théorétique : lorsque le contemplatif devient actif, c'est pour communiquer les fruits de sa contemplation, et la contemplation est elle-même une forme d'action puisqu'elle exige une recherche et une spéculation.

3° Pour les Stoïciens, nous ne disposons que de fragments dont les contenus ne sont pas toujours faciles à concilier (cf. I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* = SVF, Berlin, 1901-1905). Le résumé doctrinal de Diogène Laerce (*Vitae* VII, 130 = SVF III, 687) rapporte leur position fondamentale : « Les vies étant au nombre de trois : théorétique, pratique et rationnelle (*logikos*), ils disent que la troisième est préférable : en effet le vivant raisonnable est fait par nature pour la contemplation et l'action. »

La vie rationnelle, ou « logique », est la vie selon le *logos*, qui s'identifie à la « vie conforme à la nature », au point que le troisième genre englobe les deux précédents. Le sage stoïcien, parmi les qualités qui le caractérisent (cf. art. *Sagesse*, t. 14, col. 98-99), possède une habileté spécifique pour les affaires de la cité (SVF III, 611) et l'économie domestique (III, 623). On comprend mieux par là une systématisation diffé-

rente, transmise par Stobée (*Eclogae ethicae* II, 7 = SVF III, 686) qui traite directement des ressources dont dispose le sage : « Trois vies sont préférables : la vie royale, la vie politique, la vie scientifique. De même, trois occupations (*chrèmatismoi*) sont préférables : celle de la royauté, dans laquelle le sage gouverne lui-même ou jouit des biens du gouvernement ; la seconde, celle du politique, car il agira dans la cité selon la raison la meilleure, en outre il se mariera et aura des enfants... » L'enseignement de la sagesse (*sophisteusein*) relève de la troisième vie ; mais ici le texte n'est pas clair : on admet qu'un salaire peut être reçu des étudiants, mais certains pensent qu'une telle pratique est indigne de la philosophie.

Plutarque (*De stoicorum repugnantia* 20, 1043bc = SVF III, 691), à partir d'un *Peri biôn* de Chrysippe, précise le sens de la « vie royale » : « Le sage acceptera volontiers la royauté et tirera d'elle ses ressources ; si lui-même ne peut être roi, il collaborera avec le roi et combattra avec lui, comme l'ont fait Idanthursos le Scythe et Leukôn le Pontique. » A l'époque impériale, nous avons les exemples de l'empereur Marc Aurèle et de Sénèque, ministre de Néron (voir leurs notices dans le DS).

Les Stoïciens admettent donc une vie active consacrée à la cité ou à la famille, une vie professionnelle, comme l'enseignement ; quant à la vie contemplative, elle semble se confondre chez eux avec la *sagesse* (chez Marc Aurèle et Sénèque, c'est la relation avec « Dieu » et le monde) qui doit aussi régler les autres formes de vie.

4° Chez les Latins un autre schéma des genres de vie est prédominant, celui de la distinction entre *otium* et *actio*, ou encore *otium* et *negotium* (cf. art. *Quies et otium*, DS, t. 12, col. 2746-56 ; et les études de A.J. André). L'*otium*, activité libre, a une signification plus large que la *scholè* des grecs : gérance des cultures et propriétés, pratique des disciplines libérales, réflexion morale ou philosophique. L'*actio* et le *negotium* (= nec-otium) désignent par contre l'engagement dans l'administration de la cité, les professions de juristes, avocats, ou encore le commerce et les affaires ; cf. Cicéron, *De officiis* I, 6,19 (*actio* et *studium*) ; 20,69-21,71 (*otium* et *libertas* ; *otium* et politique). Dans le *De republica* VI, 26,29 (finale du fameux « songe de Scipion »), Scipion l'africain révèle à son petit-fils la valeur supérieure de la vie occupée au salut de la patrie, surtout si elle est accompagnée de contemplation ; elle fait accéder « au lieu céleste des âmes bienheureuses », tandis qu'en sont exclus « ceux qui se sont adonnés aux plaisirs du corps ». On retrouve ici équivalemment les trois genres d'Aristote (EN I, 4) : *apolaustikos*, *praktikos*, *theôrètikos*.

5° Le problème de la « vie mixte ». – Comme on l'a vu, le texte du *Philèbe* 61ab ne s'applique pas à ce genre de vie. Selon R. Joly, c'est avec les auteurs grecs tardifs qu'apparaît « le triomphe de la vie mixte » (*Le Thème Philosophique des Genres de vie*, p. 176 : titre du ch. x). Pourtant, la formule « vie mixte » n'apparaît pas littéralement dans les textes, mais sous diverses formes dont le sens est loin d'être clair. Le texte principal est tiré de l'*Epitome* d'Arius Didyme (1er s. av. J.C.) et a été transmis par Stobée comme un résumé des vues péripatéticiennes, mais avec contamination d'éléments stoïciens (éd. et trad. par R. Joly, *ibid.*, p. 148-57, avec une analyse que nous ne faisons pas entièrement nôtre).

Le résumé distingue trois types ou formes (*ideas*) de vie : *praktikon*, *theôrètikon*, *syntheton ex amphoîn* (« composé des deux »). La vie théorétique est considérée comme supérieure ; l'homme généreux (*spoudaios*) s'adonnera cependant aux activités politiques, et cela « par choix (*proègoumenôs*) et non selon les circonstances, car la vie pratique est la même chose que la vie politique ». Mais une autre distinction suit aussitôt : « La vie la meilleure est celle que l'on mène selon la vertu, dans les choses selon la nature ; la seconde correspond à un *habitus* (*exis* : disposition de l'âme) *moyen* : elle possède la plupart et les meilleurs des biens selon la nature, car ceux-ci sont à rechercher, tandis que la malice est à éviter... Il y a donc une vie *moyenne*, dans laquelle on obéit aux devoirs (*ta kathèkonta*, terme stoïcien). Les actions droites (*ta katorthômata*, autre terme stoïcien) appartiennent à la vie selon la vertu, les péchés (*hamartèmata*) à la vie selon la malice, les devoirs à la vie appelée moyenne » (trad. remaniée).

Il n'est pas sûr que les deux distinctions se recouvrent ; en tout cas, la « vie composée » semble être celle où on allie la théorétique et la pratique, et la « vie moyenne » celle qui convient à un homme encore incapable de la pleine vertu.

De la même époque date la division de Varron, héritée d'Antiochus d'Ascalon, « maître de Cicéron et le sien », qui distingue trois genres : « *otiosum*, *actuosum* et *quod ex utroque compositum est* » ; nous en parlerons à propos d'Augustin qui nous a transmis le texte.

Un siècle plus tard, Sénèque (*De tranquillitate animi* 4,3-8 ; écrit en 53/54 ap. J.C.) affirme que l'homme vertueux peut toujours agir avec fruit, même si la *fortuna* des circonstances lui interdit les activités publiques au service de la cité ; en effet sa véritable cité est le monde, et non une *res publica* localisée : « Nunquam inutilis est opera ciuis boni : auditus uisusque, uultu nutu obstinatione tacita incessuque ipso prodest... Longe itaque optimum est *miscere otium rebus*, quotiens actuosa uita impedimentis fortuitis aut ciuitatis conditione prohibebitur, nunquam enim usque eo interclusa sunt omnia, ut nulli actioni locus honestae sit. » Le sens de la formule « miscere otium rebus » devient plus clair dans ce contexte : il ne s'agit pas d'une vie où le temps de l'*otium* succède à celui de l'*actio*, mais d'une *actio* qui perdure dans l'*otium* et que la *uirtus* rend fructueuse.

Le *De otio*, écrit en 62 au moment où Sénèque est exclu de la vie politique, va dans le même sens (cf. DS, t. 14, col. 573) : « Tria sunt genera uitae, inter quae quod sit optimum quaeri solet : unum *uoluptati* uacat (il s'agit ici de la *uoluptas* au sens d'Épicure, qui ne se réduit pas aux plaisirs corporels), alterum *contemplationi*, tertium *actioni* » (7,1). Mais Sénèque affirme qu'aucun des trois genres n'est exclusif des deux autres ; la contemplation appartient donc à chacun ; cependant, pour les Stoïciens, elle est une escale (*statio*) et non le port (7,4).

Le ch. 8 montre qu'aucune cité *existante*, en raison des injustices qui s'y trouvent, ne mérite la coopération du sage. Faute de trouver la cité *idéale* (*quam nobis fingimus*), il est nécessaire de choisir l'*otium* (8,3). Mais l'ouvrage s'interrompt brusquement, et nous n'avons plus les ultimes réflexions du philosophe.

En définitive, malgré les formules, la « vita mixta » ne forme pas chez les anciens un genre de vie spécifique. Leur intention est plutôt de montrer qu'action et contemplation ne vont pas l'une sans l'autre, mais s'interpénètrent mutuellement. Nous retrouverons ce problème chez les auteurs chrétiens.

2. **Les Pères de l'Église.** – Le thème des genres de vie est étranger aux textes du Nouveau Testament ; il s'introduira cependant assez tôt dans la spéculation des Pères, qui interpréteront la vie chrétienne à partir des schèmes de la pensée antique (cf. les remarques d'A.M. Haas, dans *Musse. Arbeit. Meditation*, p. 109-14, en introduction à l'étude de la mystique dominicaine du 14e s.).

Les récits évangéliques sur la vie et l'enseignement du Christ soulignent cependant les longs moments qu'il passe dans la prière : les quarante jours au désert, les « retraits » de la foule pour prier le matin (*Marc* 1,35-39 ; *Luc* 4,42), le soir (*Mt.* 14,22-23), la nuit entière (*Luc* 6,12). Les prédications et les miracles de Jésus n'empêchent pas une intimité constante avec le Père, soulignée à diverses reprises dans l'évangile de Jean. En outre, le Christ appelle ses disciples à le suivre dans le renoncement à eux-mêmes et l'acceptation de la croix (*Mt.* 16,21-24 par.) ; il leur donne « son commandement », qui est de s'aimer les uns les autres à son exemple jusqu'à la mort (*Jean* 13,34-35 ; 15,12-13) et les envoie « porter la Bonne Nouvelle à toutes les nations » (*Marc* 16,15-18 ; *Mt.* 28,18-20). Paul, dans ses Épîtres, ne condamne pas le mariage mais place plus haut la chasteté (1 *Cor.* 7) ; il invite les chrétiens à s'offrir à Dieu « en hostie vivante et sainte » (*Rom.* 12,1) ; il distingue diverses fonctions et charismes dans « le Corps du Christ », c'est-à-dire dans l'Église (*Rom.* 12,4-7 ; 1 *Cor.* 12-13), tous fondés sur et ordonnés à la *charité*, « lien de la perfection » (*Col.* 3,14).

Tous ces textes, qui introduisent un nouveau mode de vie, vont jouer dans l'interprétation chrétienne des « genres de vie ». Deux questions surtout feront l'objet de multiples débats : comment évaluer chacun des genres en fonction de « la suite du Christ » ? comment les situer dans le service de l'Église ? Malgré les divisions sur ces questions, une certitude fondamentale demeure chez tous : l'amour est premier dans toute vie chrétienne.

L'introduction du thème antique chez les Pères dépend pour une bonne part de Philon d'Alexandrie (début 1er s.). En plus de son *De vita contemplativa* où il décrit la vie des *Thérapeutes* (DS, t. 15, col. 562-70), il reprend le thème à diverses reprises dans son œuvre (références données par A. Guillaumont, *Philon et les origines du monachisme*, dans *Philon d'Al.*, Paris, 1967, p. 361-73). Le texte le plus explicite se trouve dans les *Quaestiones in Genesim* IV, 47, dont une traduction latine, en grande partie perdue, fut écrite vers 380.

Philon oppose la vie du sage (*sophos*), qui cherche la solitude et le repos (*scholè*) afin d'accéder aux « contemplations divines de l'*hèsychia* », à celle de l'insensé (*phaulos*), qui cherche « la ville, les foules et l'imbroglio des affaires » (fragment conservé en grec, éd. Fr. Petit, *Œuvres de Ph.* 33, Paris, 1978, p. 156-57). Entre les deux se situe « la vie pratique ou active », celle de l'homme qui n'est pas assez fort « pour quitter la ville et les activités politiques », mais progresse cependant vers l'*hèsychia* (cf. Guillaumont, p. 364 ; texte complet d'après la trad. latine de l'arménien, *Œuvres de Ph.* 34/2, p. 224-27). On reconnaît ici les trois genres d'Aristote, EN I, 4.

1° Les Pères grecs. – 1) *Clément d'Alexandrie* décrit un itinéraire spirituel où l'effort ascétique de la *praxis* doit conduire à la *gnôsis*, connaissance intime des mystères de Dieu. Mais le seul « pédagogue » qui introduit à cet itinéraire est le Christ : « Aimons les enseignements du Seigneur en les traduisant par des actes ; le Logos, en devenant chair, a montré manifestement que la même vertu est à la fois *praktikè* et *theôrètikè* » (*Pédagogue* III, 9,4 ; SC 70, p. 126). Dans les *Stromates*, Clément décrit la « vie contemplative » comme le mode d'existence « où l'on s'occupe de soi-même en rendant un culte à Dieu et où, par une purification sincère, on contemple saintement le Dieu saint » (IV, 23,152,3). Sur le concept de *theôria* chez Clément et son rapport avec la *gnôsis*, cf. art. *Sagesse*, t. 14, col. 100-02.

2) *Origène* semble être le premier à lier vie active et contemplative aux figures bibliques de *Marthe et Marie*, *Rachel et Lia* (voir ces art.). Mais il connaît aussi une division tripartite : *moralis*, *naturalis* ou *physica*, *inspectiva* (le grec portait assurément : *èthikè*, *physikè*, *epoptikè*), qu'il fait correspondre aux trois livres bibliques : *Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Cantique* (*In Cant.*, prol., SC 375, 1991, p. 128).

3) *Évagre* reprend cette division ; mais il connaît aussi la division bipartite *praktikè-gnôstikè* ; la *gnostikè* se subdivise elle-même en *physikè* (connaissance spirituelle des natures, des « raisons des êtres ») et *theologikè* (contemplation de la Trinité) ; cf. DS, t. 2, col. 1776, 1827-72 ; pour plus de détails, voir les art. *Évagre* (t. 4, col. 1738), *Théologie* (t. 15, col. 469-70) et les introductions de A. et Claire Guillaumont aux éd. et trad. du *Traité pratique* (SC 70-71) et du *Gnostique* (SC 356, 1989).

4) *Grégoire de Nazianze* † 390 décrit dans le poème *De vita sua* son hésitation entre les trois modes de vie. Attiré par l'imitation d'Élie et de Jean-Baptiste, c'est-à-dire par la vie solitaire, il en est retenu par « l'amour des Livres saints » et la lumière que donne l'Esprit quand on les lit. D'autre part, ceux qui pratiquent la vie active « sont utiles aux gens, mais inutiles à eux-mêmes », tandis que les solitaires, « contemplent Dieu avec tranquillité, mais, dans leur charité étroite, ne sont utiles qu'à eux-mêmes ». Finalement « j'adoptai une situation intermédiaire (*mesèn*) entre celle des solitaires et celle de ceux qui sont mêlés au monde, décidant de méditer comme les premiers et de me rendre utile comme les seconds » (v. 280-312 ; trad. P. Gallay, *Poèmes et Lettres*, Lyon-Paris, 1941, p. 36-37). Grégoire appelle « vie moyenne » celle qu'il choisit, et non pas « vie mixte », car pour lui aussi la contemplation doit féconder l'action. Dans ses œuvres, Grégoire insiste sur le lien nécessaire entre l'ascèse et la contemplation (DS, t. 6, col. 949-52), car « la *praxis* garantit l'authenticité de la *theôria* » (col. 950).

2° Les Pères latins. – 1) *Augustin* connaît d'abord deux schémas d'origine philosophique. Dans un résumé d'histoire de la philosophie, bien informé pour l'époque, il déclare que l'étude de la sagesse s'exerce dans l'action et la contemplation. Socrate a excellé dans la vie active, Pythagore dans la contemplative. Platon a uni les deux, rendant ainsi « parfaite » la philosophie ; il la divise cependant en morale, naturelle et rationnelle, celle-ci apprenant à distinguer le vrai du faux et se rapprochant ainsi plus étroitement de la contemplation. Platon, de ce fait, a surpassé les autres philosophes, en découvrant en Dieu la *ratio intellegendi* et l'*ordo vivendi* (*De civ. Dei* VIII, 4). Augustin tire ces renseignements d'un manuel de philosophie, probablement des *Opiniones omnium philosophorum* de Cornélius Celsus, qu'il mentionne plus tard au début du *De haeresibus*.

Un autre schéma, qui traite des rapports entre la cité terrestre (ici en fait la « cité romaine ») et la cité céleste est développé au l. XIX. Il suit le *Liber de philosophia* de Varron, qui dépend lui-même d'Antiochus d'Ascalon (platonicien teinté de stoïcisme du milieu

du 1er s. av. J.C.). On distingue ainsi trois modes de vie chez les philosophes : « Aut *otiosam* (diligunt) uitam, sicut hi qui tantunmodo studiis doctrinae uacare uoluerunt atque ualuerunt ; aut *negotiosam*, sicut hi qui, cum philosopharentur, tamen administratione reipublicae regendisque rebus humanis occupatissimi fuerunt ; aut *ex utroque genere temperatam*, sicut hi qui partim otio, partim necessario negotio, alternantia uitae suae tempora tribuerunt » (XIX, 1). De ces trois modes de vie, Varron assure avec Antiochus que les « anciens de l'Académie » préféraient le troisième (XIX, 3).

La discussion de Varron visait en fait à définir quel est le bien suprême de l'homme ; les trois genres de vie n'y étaient mentionnés qu'au terme d'une longue discussion dans laquelle l'auteur ne distinguait pas moins de 288 opinions possibles. Il concluait finalement que le bien de l'homme doit concerner l'homme tout entier, composé d'une âme et d'un corps. Augustin ne partage pas entièrement cette idée : pour les membres de la cité de Dieu en effet, le bien suprême est la vie éternelle, le mal suprême la mort éternelle. Surtout, il reproche aux philosophes de prétendre acquérir par eux-mêmes les vertus morales et de chercher finalement une fausse béatitude (XIX, 4). Il est d'accord cependant sur un point : « Quod autem *socialem uitam* uolunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus. » Mais, dans une longue discussion qui occupe les chapitres suivants, il montre que la « cité terrestre » est incapable d'assurer la paix véritable, ce qui n'empêche pas les membres de la « cité céleste » de collaborer à sa réalisation, sauf s'ils devaient renier les préceptes divins.

Le ch. 19 apporte le point de vue chrétien sur les genres de vie : « Ex tribus uero illis uitae generibus, *otioso*, *actuoso* et *ex utroque composito*, quamuis salua fide quisque possit in quolibet eorum uitam ducere et ad sempiterna praemia peruenire, interest tamen quid amore teneat ueritatis, quid officio caritatis impendat. Nec sic quisque debet esse otiosus ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus ut contemplationem non requirat Dei. »

Augustin, qui a montré plus haut que l'autorité dans toute société doit être un service, applique ici la conclusion à l'évêque : « Intellegat non se esse episcopus qui praeesse dilexerit, non prodesse... Quamobrem otium sanctum quaerit *caritas ueritatis*, negotium iustum suscipit *necessitas caritatis* ».

On remarquera que le troisième genre n'est pas désigné comme une « vie mixte » (l'expression ne se trouve pas chez Augustin), mais comme une « composition » des deux genres précédents. Déjà, dans la description de la vie active au service de la cité, Augustin avait soin de préciser que ceux qui s'y adonnent ne cessent pas de *philosopher* (*qui cum philosopharentur*). On peut en inférer que, même dans le troisième genre, la vie contemplative garde sa priorité. Ceci est encore plus vrai si on applique les genres à l'Église : les « offices » ecclésiastiques sont une responsabilité assumée dans l'amour pour « les nécessités » des fidèles, et la tâche propre des théologiens ou des exégètes est commandée par « l'amour de la vérité ». C'est pourquoi, dans les deux cas, une certaine forme de contemplation a toujours le primat, parce qu'elle est la voie la plus sûre pour garder l'amour de Dieu et celui des hommes. D'ailleurs, la diversité des genres de vie est surmontée dans l'unité de l'Église comme Corps du Christ, dont les membres sont animés par les dons divers de l'Esprit :

« Unum corpus sub uno capite sumus, ut et vos in nobis negotiosi et nos in vobis otiosi simus (suit la cit. de 1 *Cor.* 12,26)... Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non invenietis » (*Ep.* 48,1-2, à Eudoxius, abbé des moines de l'île Capraria ; vers 398).

Les moines ne doivent donc pas se soustraire aux charges ecclésiastiques. De leur côté, les évêques ne doivent pas craindre de « se salir les pieds » dans leur ministère (*In Joh.* 57,3-4, à propos du lavement des pieds) ; Augustin applique ici deux formules du *Cantique des cantiques* (5,2-3) : il faut dire « je dors mais mon cœur veille » ; il faut aussi « ouvrir à l'époux » : « pulsat ergo ut excutiat quietem sanctis otiosis et clamat ' aperi mihi ', praedica me... Quomodo enim audient sine praedicante ? ».

Dans les écrits homilétiques, exégétiques et théologiques où il étudie les genres de vie à travers les figures de Marthe et Marie, Rachel et Lia (cf. ces art.), Pierre et Jean (*De consensu evang.* I, 4,7-5,8 ; *In Joh. evang.* 124), Augustin tient les mêmes positions. La distinction entre vie active et vie contemplative n'implique aucune antinomie. L'une et l'autre ont leur place nécessaire dans la vie de l'Église. Si la vie contemplative est « meilleure », c'est parce qu'elle évoque et anticipe pour une part la vie éternelle. Augustin tend finalement à réserver la contemplation à la vie céleste, parce que c'est là seulement qu'elle se réalisera pleinement (cf. *Contra Faustum* XXII, 52-58 ; *De Trin.* I, 10,20 ; *In Joh. evang.* 124,5 ; *Serm.* 169, 14,17 ; 103 ; 104, 7, etc.). Sa réflexion sur les genres de vie prend donc une signification à la fois ecclésiale et eschatologique, comme l'a noté A.-M. La Bonnardière (cf. bibliogr.). Il faut ajouter que la vie active, en particulier celle des responsables dans l'Église, prend toute sa valeur dans la *sequela Christi* par amour. Le texte le plus significatif à cet égard se trouve dans le *serm.* 78 sur la Transfiguration : Pierre est invité à descendre de la montagne, pour prêcher la parole et souffrir avec le Christ en partageant son amour pour les hommes : « Descends, Pierre, descends... Car la Vie est descendue pour être mise à mort ; le Pain est descendu pour souffrir la faim ; le Chemin est descendu pour être fatigué de la marche ; la Fontaine est descendue pour avoir soif... Reste ferme dans la charité ; prêche la vérité ; alors tu parviendras à l'éternité... » (texte cité plus au long dans l'art. *Transfiguration*, DS, t. 15, col. 1157).

L'enseignement d'Augustin sur les genres de vie sera souvent repris dans la suite. Il est en effet le plus équilibré mais aussi le plus profond, parce qu'il est fondé sur la priorité absolue de la charité et sur l'espérance de la vie éternelle.

2) La pensée de *Cassien* est parfois difficile à fixer. Les *Conférences* en particulier (éd. crit. M. Petschenig, CSEL 13, 1886 ; texte repris avec trad. franç. par É. Pichery, SC 42,54,64) ne témoignent pas d'une logique rigoureuse ; plus encore, Cassien ne sait guère expliciter en profondeur ses enseignements : il passe très vite à des citations de l'Écriture ou à des exemples de détail. Cela ne veut point dire que sa doctrine manque de richesse ; elle est au contraire à la fois exigeante et mesurée. Nous nous arrêterons à la *Conférence* XIV de l'abbé Nestoros, où notre sujet est plus directement traité : il s'agit en effet de la *scientia actualis* ou *praktikè*, puis de la *scientia spiritalis* ou *theôrètikè*.

Ce vocabulaire trahit l'influence d'Évagre, dont on sait que Cassien a été fortement marqué ; *scientia* est le terme utilisé dans l'exposé, mais le titre du ch. 4 (les titres sont transmis par les mss et semblent remonter à l'auteur lui-

même) parle de *actualis uita*, ce qui évoque les « genres de vie ». Quant au terme *actualis*, il peut être préféré à *actiua* parce qu'il rend mieux le grec *praktikè* (« exercice » plutôt qu'« action ») et aussi parce qu'il distingue la vie *présente* de la vie *future* où il n'y aura plus de place que pour la contemplation (cf. *Conf.* X, 7).

Cassien souligne d'abord que l'on ne saurait accéder à la *theôrètikè* sans avoir acquis pleinement la *praktikè*. Celle-ci peut aller sans l'autre, mais non l'inverse (XIV, 2). La *praktikè* comporte à la fois l'élimination des vices et l'acquisition des vertus (3). Mais en outre la *praktikè* se divise selon « multas professiones studiaque ». Les uns en effet, comme Élie, Élisée et Antoine, recherchent par-dessus tout « les secrets du désert et la pureté du cœur ». D'autres visent le souci et la direction des frères dans un *coenobium*, comme l'abbé Jean de Thmuis. D'autres encore s'appliquent « au service de charité » dans les hôpitaux ou autres maisons d'accueil « pour les malheureux et les opprimés », comme Macaire le citadin, fondateur d'un hospice à Alexandrie (4). Cassien recommande ensuite de se maintenir fermement dans le choix que l'on a fait et « dans la grâce qu'on a reçue » (cf. *Rom.* 12,4-5) ; il assure que tous peuvent ainsi « devenir parfaits » (5-6).

La « perfection » se fonde en effet sur la charité, dont Paul est le modèle quand il souhaite devenir « anathème du Christ pour ses frères » juifs (cf. *Conf.* XXIII, 5, citant *Rom.* 9,3-4). Les anachorètes n'ont donc pas le monopole de la sainteté.

La *scientia spiritalis* ou *theôrètikè* comporte à la fois, dit Cassien, « l'interprétation historique et l'intelligence spirituelle » de l'Écriture. Cette division se fonde sur la distinction déjà traditionnelle des quatre sens de l'Écriture ; « l'intelligence spirituelle » en effet enveloppe l'allégorie, la tropologie et l'*anagogè*, que Cassien relie respectivement aux charismes de *révélation*, *science* et *prophétie*, énumérés en 1 *Cor.* 14,16 (8). S'appuyant sur divers textes bibliques, il recommande la mémorisation de l'Écriture pour faciliter sa méditation continue ; il insiste ensuite sur l'humilité, la pureté de cœur, etc., sans lesquelles la *scientia spiritalis* est inaccessible (10-14) ; de toute façon, elle ne peut être connue que par l'expérience qu'en donne l'Esprit Saint (16, citant 2 *Cor.* 6,5-6). Et c'est seulement quand on la possède pleinement que l'on est en droit de l'enseigner, normalement à un âge déjà avancé et à condition d'éviter la vaine gloire (17).

Cassien réserve-t-il la *scientia spiritalis* aux seuls anachorètes ? Nous n'entrerons pas ici dans le débat qui a opposé M. Olphe-Galliard et A. Ménager. Trois remarques suffiront. D'abord, les anachorètes que présente Cassien dans les *Conférences* ne sont pas, dans l'ensemble, des solitaires « absolus » : ils se réunissent à intervalles plus ou moins réguliers pour des « collationes » et probablement pour les synaxes dominicales. Ensuite, Cassien maintient la nécessité de la lutte contre les vices à toutes les étapes de la vie spirituelle (donc la *praktikè* n'est pas dépassée lorsqu'on accède à la *theôrètikè*, car nul homme n'est « impeccable » ; cf. *Conf.* XXIII, 5). Enfin il admet des anticipations dans l'itinéraire spirituel : ainsi, dès l'entrée dans la vie cénobitique, le moine peut connaître des illuminations spirituelles qui annoncent déjà la *scientia spiritalis*, par exemple dans la prière silencieuse qui coupe la psalmodie (cf. *Institutions* II, 11 ; V, 35, etc.).

Ceci reconnu, Cassien estime que les moines qui ont fait des « secrets du désert et de la pureté de cœur » (*Conf.* XIV, 4) le *skopos* (but, projet exclusif) de leur vie parviennent seuls aux « sommets de la charité » (*fastigia caritatis*) dans l'exercice habituel de la *scientia spiritalis*. Libérés des soucis multiples de Marthe pour s'unifier dans la « bonne part » de Marie, dégagés même des « œuvres de charité et de miséricorde » qui n'ont de place qu'en cette vie, ils anticipent déjà le *telos* (la fin) ultime de la vie chrétienne, le Royaume des cieux (sur ce point Cassien rejoint Augustin) :

« Au siècle futur... tous, de la multiplicité de la vie active, passeront à la charité de Dieu et à la contemplation des choses divines, dans une éternelle pureté de cœur. C'est à quoi, ceux qui ont le souci de la science et de la purification du cœur se sont appliqués de toutes leurs forces *dès le siècle présent*. Ceux-là, tandis qu'ils demeurent encore dans la chair de corruption, se sont consacrés à l'office dans lequel ils resteront après avoir déposé la corruption ; ils touchent à la promesse du Seigneur notre sauveur qui a dit : ' bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ' » (*Conf.* I, *Du but et de la fin du moine*, ch. 10 ; trad. Pichery remaniée).

Sur *Julien Pomère*, voir sa notice, DS, t. 8, col. 1594-1600.

3) *Grégoire le Grand* † 604, romain de rang sénatorial, préfet de la Ville, puis moine sur le mont Caelius, apocrisiaire à Constantinople, enfin pape de 590 à 604, valorise dans son œuvre tous les modes de la vie chrétienne et estime qu'ils peuvent tous conduire à la sainteté. Il traite à maintes reprises de la vie active et de la vie contemplative ; les références ont déjà été données en DS, t. 6, col. 686-88 ; nous reprenons les principales dans l'ordre chronologique : *Moralia* VI, 37,56-57 ; X, 8,13 ; XXII, 6,11 ; XXVIII, 13,33 (éd. M. Adriaen, CCL 143-143B) ; *Hom. in Hiezechielem* I, 3,9-13 ; 5,12 ; II, 2,7-11 (éd. Adriaen, CCL 142 ; éd. reprise avec trad. franç. de Ch. Morel, SC 327 et 360) ; *Reg. Pastoralis* I, 4,9 ; 2,7 ; dans *In Canticum* 9 (SC 314, p. 82-85), Grégoire ne fait que répéter le prologue du Commentaire d'Origène traduit par Rufin (cf. *supra*). Les écrits de Grégoire seront très exploités au Moyen Âge (c'est sur son autorité que s'appuiera surtout Thomas d'Aquin en traitant des deux vies cf. *infra*). Son intérêt se porte principalement sur la liaison des deux genres de vie dans les activités des hommes d'Église, *rectores* ou *praedicatores*. Nous étudierons surtout les homélies sur Ézéchiel, en cherchant si Grégoire est vraiment partisan de « la perfection suprême de la vie mixte » (selon les termes de R. Gillet, DS, t. 6, col. 686 ; notre interprétation sera plus nuancée).

« Les saints prédicateurs ont deux vies, l'active et la contemplative ; mais l'active précède dans le temps la contemplative, parce que c'est à partir de l'œuvre bonne que l'on tend vers la contemplation. La contemplative, par contre, surpasse en mérite la vie active parce que celle-ci peine (*laborat*) en se dépensant à l'œuvre présente, tandis que celle-là, par une véritable gustation intime, savoure déjà le repos à venir. Cela étant, la main ne désigne-t-elle pas la vie active, et l'aile la contemplation ? ' Une main d'homme sous leurs ailes ' : c'est le dynamisme de l'œuvre au-dessous du vol de la contemplation » (*In Hiez.* I, 3,9 ; cf. *Ézéch.* 1,8). Marthe exerce la première, Marie la seconde. « L'une et l'autre vie sont un don de la grâce ; cependant, tandis que nous vivons parmi des proches (*inter proximos*), l'une est pour nous une obligation, l'autre un libre choix (*una... in necessitate, altera in libertate*)... On peut entrer dans la patrie céleste sans la vie contemplative, si l'on ne néglige pas de faire le bien dont on est capable ; sans la vie active on ne peut y entrer, puisqu'on néglige de faire ce bien... Celle-ci est servitude, celle-là liberté » (10 ; SC 327, p. 129-31 ; nous modifions parfois légèrement la traduction).

Grégoire s'inspire ici des lois mosaïques sur l'esclave hébreu qui doit être affranchi au bout de six ans, à moins que, par amour de son maître, il ne renonce à sa liberté et se laisse attacher symboliquement au vantail de la porte (*Ex.* 21,1-11) : « (Dans ce cas), il sera esclave en ce siècle présent, afin d'être libre après ce siècle. Est esclave en effet celui qui a pris le parti de servir les hommes par la vie active, afin de parvenir après ce siècle à la liberté vraie, celle dont saint Paul dit : ' la création elle-même sera libérée de la servitude de la corruption, pour la liberté glorieuse des fils de Dieu ' (*Rom.* 8,21)... En attendant, la vie active n'est pas seule dans la servitude ; la contemplation elle aussi, qui nous ravit au-dessus de nous-mêmes, ne parvient pas encore parfaitement à la liberté de l'esprit : elle en est l'imitation, car ce repos intime n'est encore perçu qu'en énigme » (13, p. 136-39).

L'homélie I, 5-12 commente *Ézéch.* 1,14 (« animalia ibant et revertebantur ») en l'appliquant au « retour » de la contemplation à l'action. Grégoire expose le fruit spécifique de ce retour : « Il est dit des *parfaits* qui reviennent de leur contemplation : ' Ils épancheront le souvenir de la suavité ' (*Ps.* 144,7). Ils peuvent, si peu que ce soit, comme dans un éclair, atteindre par un avant-goût à cette suavité intime ; alors, ne cessant d'y revenir et d'en parler, ils en épanchent le souvenir » (SC 327, p. 187). C'est sur ce texte que s'appuiera saint Thomas pour établir la supériorité des religieux qui veulent « contemplata aliis tradere » (*Som. théol.* 2ª 2ae, q. 188, a.6).

Plus loin, s'appuyant sur *Ézéch.* 40,5, Grégoire décrit les deux vies : « La vie active, c'est donner du pain à l'affamé, instruire l'ignorant par la parole de sagesse, remettre l'égaré sur la bonne voie, ramener au chemin de l'humilité le prochain qui s'enorgueillit, prendre soin d'un malade, dispenser à chacun ce qui lui est utile et pourvoir à la subsistance de ceux dont on a la charge. La vie contemplative, c'est garder de toute son âme, sans doute, l'amour de Dieu et du prochain (il faut lire ici « Dei *et* proximi », d'après Bède qui cite ce passage dans son *In Lucam* ; cf. CCL 120, p. 225), mais se reposer de l'activité extérieure, s'attacher au seul désir du Créateur, si bien que cesse toute envie d'agir, et que... le cœur s'enflamme pour désirer voir la Face de celui qui l'a fait ; alors... on aspire... à se joindre aux chœurs chantants des anges, à se mêler aux citoyens du ciel, à jouir en présence de Dieu de l'incorruption éternelle » (II, 2,8 ; SC 360, p. 106-07). Après avoir évoqué Marthe et Marie, puis Lia et Rachel (9-10), Grégoire déclare à nouveau que les deux vies s'appellent réciproquement : « L'ordre normal est de tendre de la vie active à la contemplative, mais... souvent l'âme trouve grand profit à se reporter de la contemplative à l'active : ainsi, l'esprit étant enflammé par la contemplative, elle accomplit plus parfaitement l'active » (11, p. 113).

Les autres textes ne feraient que confirmer ceux que nous avons cités. Mentionnons pourtant un passage des *Moralia* où le Christ est donné lui-même comme exemple de la conjonction des deux vies : « Ab activa enim vita longe contemplativa distat, sed incarnatus Redemptor noster veniens, dum utramque exhibuit, in se utramque servavit. Nam cum in urbe miracula faceret, in monte vero orando continue pernoctaret, exemplum suis fidelibus praebuit, ut nec contemplationis studio proximorum curam neglegant, nec rursum cura proximorum immoderatius obligati contemplationis studia derelinquant, sed sic in utrisque mentem partiendo conjungant, quatenus nec amorem Dei praepediat amor proximi, nec amorem proximi... abjiciat amor Dei » (XXVIII, 13,33, CCL 143B, p. 1420 ; cf. VI, 37,57, CCL 143, p. 325-26).

On peut dès lors rassembler ainsi l'enseignement de Grégoire : a) les deux vies ont également leur place dans l'Église et dans l'existence chrétienne ; b) la vie active vise l'amour du prochain, la vie contemplative recherche plus fortement l'amour et la présence de Dieu ; c'est pour cette raison qu'elle est « meilleure en soi », mais sans éliminer la nécessité de l'autre ; c) toutes les deux sont l'effet de la grâce divine ; d) de toutes les deux, le Christ a donné l'exemple ; e) il y a entre elles une interaction mutuelle, si bien que l'une conduit à l'autre et réciproquement ; f) l'une et l'autre restent imparfaites en cette vie, car la contemplation elle-même n'atteindra sa perfection que dans la vie céleste.

Mais faut-il en conclure que Grégoire donne la supériorité à la « vie mixte » ? Disons d'abord que l'expression *vita mixta* est absente de son œuvre (nous l'avons vérifié dans le *Thesaurus S. Gregorii*, Turnhout, 1986). On pourrait invoquer en ce sens le dernier texte cité des *Moralia* : la « distance » entre les deux vies, et surtout la phrase « in utrisque mentem *partiendo* conjungant ». Mais il nous semble que l'intention principale de Grégoire est justement cette « conjonction » des deux vies, leur interaction. Certes, on ne peut exercer *en même temps* l'action et la contemplation ; mais ces intervalles temporels ont moins d'importance que l'intention de la *mens*, animée par l'amour de Dieu et celui du prochain, qui dans la perspective chrétienne se fondent en un seul amour. Pour Grégoire, croyons-nous, comme pour Augustin, le dynamisme de la contemplation est aussi celui de l'action, en sorte que l'existence des *rectores*, et à la limite celle de tous les chrétiens dignes de ce nom, soit unifiée dans l'accomplissement de la volonté du Père, comme l'était déjà l'existence du Christ.

3. **Les auteurs médiévaux.** – 1° Du 7e au 10e siècle. – Isidore de Séville † 636 traite du thème des deux vies spécialement dans les *Differentiae* II, 34 et les *Sententiae* III, 15. Il dépend étroitement de Grégoire le Grand (qui avait dédié les *Moralia* à son frère Léandre). Nous retenons seulement la conclusion du premier texte, où il montre le lien des deux vies : « Idcirco *servus Dei* (formule plus large que *monachus*) juxta imitationem Christi, nec actualem vitam amittit et contemplativam vitam agit... Sicut enim per contemplationem amandus est Deus, ita per actualem vitam diligendus est proximus. Ac per hoc sic non possumus sine utraque esse vita, sicut et sine utraque in dilectione nunquam possumus » (II, 34,155 ; PL 83, 91c).

Parmi les *spuria* d'Isidore se trouve un opuscule intitulé *Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa* (PL 83, 1243-48), que l'éditeur F. Arevalo dit avoir trouvé dans un ms du Vatican (9e s. ?) immédiatement avant le *De vita contemplativa* de Julien Pomère, et sous le nom d'Isidore (cf. *Isidoriana* 85,8, PL 82, 627b). Cet écrit n'est mentionné ni dans CPL ni dans l'*Index Script. Med. Aevi Hispanorum* de Díaz y Díaz, et nous ne connaissons aucune étude à son sujet. Il mérite cependant l'attention. On aurait tort d'y voir une sorte de florilège : dans un style personnel, l'auteur reprend les vues d'Augustin, de Cassien, de Grégoire et même d'Isidore et y ajoute des citations évangéliques et pauliniennes ; il affirme nettement la complémentarité des deux vies. Les sources utilisées montrent que ce bref écrit n'est guère postérieur à l'époque d'Isidore.

Le § 1 donne le ton de l'ensemble : « Duae sunt vitae per quas omnes electi ad beatitudinem perveniunt, activa videlicet et contemplativa. Activa namque pertinet ad dilectionem proximi, contemplativa vero ad dilectionem Dei. Utraque enim ita sibi connexa est, ut una sine alia sufficere nequaquam valeat. Quia nec dilectio proximi absque dilec-

tione Dei quidquam prodest, neque dilectio Dei sine dilectione proximi perfectum efficere valet. » En conclusion, l'auteur affirme que la vie active, dans la fidélité aux commandements de Dieu, suffit à conduire au salut ; il estime en outre que l'on peut accéder à la sainteté dans les divers états de vie (§ 20).

Dans la suite, plusieurs auteurs (Defensor de Ligugé, Bède, Ambroise Autpert, Smaragde de Saint-Mihiel, Raban Maur, Paschase Radbert, etc.) parlent des deux vies surtout pour exalter la contemplation (cf. DS, t. 2, col. 1935-43 ; art. *Italie*, t. 7, col. 2167-77), ou encore à propos des figures de Marthe et de Marie, Rachel et Lia ; ils n'ajoutent pas d'éléments nouveaux à la tradition antérieure.

2° Les 11e-12e siècles. – Au 11e siècle se produit, lié aux circonstances historiques et sociologiques de l'époque, ce qu'on a appelé « la crise du cénobitisme » (cf. J. Leclercq, *La spiritualité médiévale*, 1re partie, Paris, 1961, p. 161-65 ; trad. ital. *La spiritualità del medioevo*, Bologne, 1986, p. 203-45, mise à jour, avec une riche bibliographie, p. 203-06). L'enrichissement progressif des monastères, en particulier de Cluny et de ses dépendances, avec la substitution du travail des laïcs à celui des moines, avait entraîné un certain relâchement de la vie cénobitique et aussi l'allongement des heures liturgiques, aux dépens de l'ascèse et de la prière personnelle.

La première réaction contre cette crise est marquée par la naissance des mouvements érémitiques, sous l'influence de Romuald † 1027 et de Pierre Damien † 1072 en Italie (cf. DS, t. 7, col. 2175-77) ; des courants semblables se discernent en France, comme en témoigne la polémique entre Yves de Chartres et le moine Rainaud, qui voulait se faire ermite (cf. art. *Érémitisme*, DS, t. 4, col. 961-62 ; cette partie de l'art. est due à P. Doyère et non à Cl. Lialine, comme nous l'avons dit par erreur en DS, t. 13, col. 50). L'érémitisme existait d'ailleurs bien avant ; déjà au 9e siècle, Grimlaic avait écrit une *Regula solitariorum* (PL 103, 575-664 ; cf. DS, t. 4, col. 959-60). En plus de ces solitaires, que l'on pourrait dire indépendants, des moines éprouvés pouvaient aussi, tout en restant liés au monastère et à son abbé, être admis à pratiquer la vie érémitique dans des cellules isolées ; le dernier chapitre de la Règle de S. Benoît (73) autorisait ce genre de vie. D'ailleurs les ermites pratiquaient assez généralement l'apostolat de l'accueil : leur renommée attirait souvent des visiteurs qui venaient demander des conseils ou confesser des fautes graves. A la fin du siècle, saint Bruno et ses chartreux s'orientèrent cependant vers une solitude plus complète dans des régions montagneuses ou désertes (cf. DS, t. 2, col. 705-20). Il y eut des abus et des excentricités parmi les ermites, mais la grande majorité d'entre eux répondait à un attrait contemplatif ou pénitentiel.

La seconde réaction fut l'essor du mouvement canonial. Ce mouvement non plus n'était pas nouveau. En fait, dès le 4e siècle, les termes « moines » et « monachisme » recouvraient deux réalités bien différentes dans leur orientation. A côté des « moines » vivant dans les déserts d'Égypte, de Syrie et d'ailleurs, en *coenobium* ou comme anachorètes, existaient des communautés de clercs vivant autour de leur évêque. L'exemple le plus ancien est celui de l'église de Verceil autour de l'évêque Eusèbe, mais le modèle le plus suivi en Occident sera celui du « monasterium episcopale » établi par Augustin à Hippone et dont la norme était la « vie commune » des premiers chrétiens décrite en *Actes* 4,32-35 (cf. Augustin, *Sermons* 355-356).

Au cours du 11e siècle, les clercs de diverses cathédrales et collégiales contestèrent les règlements du concile d'Aix-la-Chapelle sous Louis le Pieux (816/17), qui laissait aux clercs la disposition de leurs biens personnels, et voulurent revenir au régime de pauvreté d'une entière vie commune. Ils s'engageaient ainsi à vivre « secundum regulam sancti Augustini » (il ne s'agit pas de la *Règle* proprement dite, mais de la norme définie dans les deux sermons précités), ou encore « secundum Patrum decreta, id est Augustini, Hieronymi et caeterorum ». Dès 1059, au synode de Rome sous Nicolas II, le sous-diacre Hildebrand (le futur Grégoire VII) fit approuver un canon exhortant les « clercs religieux » à revenir « *ad apostolicam*, secundum communionem, *vitam* » (Mansi XIX, 873c ; texte corrigé d'après M.H. Vicaire, *L'imitation des apôtres*, p. 54, n. 2, s'appuyant sur une étude antérieure de O. Hannemann). A partir de 1089, diverses bulles d'Urbain II vinrent confirmer cette orientation (textes rassemblés par Ch. Dereine, *Vie commune, règle de S. Augustin et chanoines réguliers*, RHE, t. 41, 1946, p. 365-406). Ainsi, au dyptique *vita activa-vita contemplativa* vient s'ajouter un troisième terme : *vita apostolica*.

Une étude complète serait à faire sur l'histoire de cette formule (voir déjà H. Holstein, *L'évolution du mot 'apostolicus'*, dans *L'Apostolat*, coll. Problèmes de la vie religieuse d'aujourd'hui 11, Paris, 1950, p. 49-61). Elle apparaît d'abord dans l'*Ordo monasterii*, rédigé probablement par Alypius, évêque de Thagaste vers 395 (cf. L. Verheijen, *La Règle de S. Augustin*, Paris, 1967, t. 1, p. 150 ; t. 2, p. 125-74 ; L. Verheijen, t. 1, p. 146-47, note sa présence dans la *Regula Tarnantensis*, le *De Institutione virginum* de Léandre, la *Regula ad Monachos* d'Isidore de Séville). Augustin l'emploie dans le *Contra Faustum* XXII, 55 (écrit vers 400), mais le contexte fait seulement allusion à l'annonce du Christ, sans évoquer la « vie commune ». L'idée cependant est sous-entendue dans son Commentaire du Ps. 132 (vers 407) où le but qu'il propose à ses « moines » est l'unité des cœurs et des âmes avec une entière communauté des biens, selon Actes 4,32 : « Multitudinis credentium erat *cor unum et anima una*, nec quisquam ... aliquid suum esse dicebat, sed erant *omnia communia*. » C'est surtout au 12e siècle que les controverses entre moines et chanoines (cf. *infra*) amèneront à introduire dans la *vita apostolica* le service des âmes (*cura animarum*), l'enseignement doctrinal et la prédication.

Le 11e siècle est le temps d'un dur combat entre moines et chanoines qui se disputent la possession des monastères (certains sont enlevés aux moines pour être donnés aux chanoines, ou réciproquement, plus d'une fois par la force). Le débat s'engage aussi sur la valeur des deux genres de vie : les chanoines prétendent à une antiquité plus haute et veulent réduire l'idéal monastique à l'ascèse pénitentielle pour le monde, en négligeant l'aspect contemplatif ; ils sont appuyés par les canonistes comme Anselme de Lucques et Yves de Chartres. Ce conflit ne va pas sans excès : on n'hésite pas à faire remonter la vie canoniale aux papes Clément Ier et Urbain Ier, quitte à forger de fausses décrétales. Voir les études de Ch. Dereine, art. *Chanoines*, DHGE, t. 12, 1950, col. 353-405 ; *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers sous Urbain II*, RHE, t. 46, 1951, p. 534-65.

Au 12e siècle, le débat entre moines et chanoines sur la supériorité de leur genre de vie donne lieu à de multiples écrits (cf. Dereine, *L'élaboration...*, p. 558-61). Nous retenons les plus connus.

Du côté des chanoines : Gerhoch de Reichersberg † 1169, *Dialogus inter clericum saecularem et regularem* (PL 194,

1375-1426 ; éd. E. Sackur, MGH, *Libelli de lite*, t. 3, Hanovre, 1897, p. 203-39) ; Arno de Reichersberg † 1175, son frère, *Scutum canonicorum* (PL 194, 1493-1525) ; Philippe de Harveng † 1185, prémontré, *De statu clericorum tractatus sex* (PL 203, 665-1204).

Du côté des moines : Rupert de Deutz † 1125, *In Regulam S. Benedicti* (PL 170, 477-538) ; *Altercatio monachi et clerici quod liceat monacho praedicare* (*ibid.* 537-42). Le traité le plus développé, quoique prolixe et parfois confus, est le *De vita vere apostolica* (PL 170, 610-64 ; il n'est pas de Rupert, mais peut-être d'Honorius Augustodunensis ; cf. DS, t. 13, col. 1128).

Ces écrits polémiques font rarement allusion au thème des deux vies ; la notion de *vita apostolica* elle-même est moins centrée sur l'exemple du Christ et son ministère que sur la vie commune des premières communautés chrétiennes ; nous n'avons pas rencontré l'expression *vita mixta*. La discussion porte plutôt sur l'antiquité respective des deux ordres et l'exigence plus ou moins accusée de leurs règles ; chacun prétend détenir la *perfection* (cf. K.S. Frank, DS, t. 12, col. 1118-25 ; bibliogr. col. 1130-31).

Le 12e siècle voit aussi l'éclosion de nouveaux modes de vie, qui restent cependant en marge de la distinction vie active-vie contemplative : par exemple les mouvements orthodoxes ou hétérodoxes en Italie (DS, t. 7, col. 2184-93), marqués par une recherche de pauvreté évangélique, et celui des « prédicateurs itinérants » en Allemagne et en France, dont le cas le plus singulier est celui de Robert d'Arbrissel † 1116 (DS, t. 13, col. 704-13). Le 12e siècle prépare ainsi l'essor des Ordres Mendiants au début du 13e.

3° Le 13e siècle est l'époque des grandes synthèses théologiques. Nous devons nous borner aux deux auteurs dont l'influence a été prépondérante : Bonaventure et Thomas d'Aquin.

1) *Bonaventure*, qui donne sans doute plus d'importance au thème des « troies voies », traite pourtant à plusieurs reprises des « genres de vie », sans employer explicitement la formule.

Le texte le plus représentatif, et d'ailleurs le dernier en date (Paris, après Pâques 1273), se trouve dans les *Collationes in Hexameron* XXII, 16-24 où Bonaventure montre comment l'Église militante doit comporter des « ordres » (*ordines*) correspondant à ceux de l'Église céleste. Il s'inspire visiblement du Pseudo-Denys (*Hiérarchie céleste* et *Hiér. ecclésiastique* ; cf. DS, t. 3, col. 268-72 ; voir J.-Guy Bougerol, *S. Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, AHDLMA, t. 36, 1969, p. 131-67, sur notre sujet, p. 155-59) ; on peut utiliser la trad. franç. de M. Ozilou, *Les Six Jours de la Création*, Paris, 1991, p. 475-80, qui suit l'édition latine de Quaracchi, t. 5, 1891, p. 440-41.

Bonaventure distingue trois genres d'*exercitia*, ou fonctions, dans l'Église : « actuosum, otiosum et ex utroque permixtum : *vita activa, vita contemplativa*, ex utroque *permixta* ». On reconnaît ici la distinction d'Augustin (*De civ.* XIX, 19) ; *compositum* est cependant remplacé par *permixtum*, ce qui oriente vers l'appellation de *vie mixte*, mais Bonaventure ne l'emploie pas. La vie active se situe au niveau inférieur, la contemplative au niveau supérieur ; la *vie permixta*, celle des clercs et des prélats, est au niveau intermédiaire (16 : *in medio*). Il y a donc trois « ordines » dans l'Église : *monasticus, laicus, clericalis* (17). Bonaventure les présente dans l'ordre ascendant des degrés : laïcs, clercs, contemplatifs.

L'ordre des *laïcs* se subdivise en trois : le peuple, les conseillers, les princes. Aux temps primitifs (le temps de Constantin, confondu ici avec Théodose conseillé par Ambroise), ces trois ordres étaient « sacrés », mais maintenant tout est bouleversé, car les princes sont devenus « les associés des voleurs » (18 ; cf. *Isaïe* 1,23). L'ordre *clérical* est à la fois *activus et contemplativus*, car il doit « pascere et contemplari », afin que les clercs « sint medii inter Deum et plebem ». Cet ordre se subdivise lui-même en trois autres : *ministerialis* (les six degrés inférieurs au sacerdoce), *sacerdotalis, pontificalis* ; ils correspondent respectivement aux Puissances, aux Vertus et aux Dominations (19).

L'ordre monastique ou *contemplatif* se subdivise aussi en trois : *supplicatorium, speculatorium, sursumactivum* (c'est-à-dire « tendu vers en-haut »). Au premier appartiennent les moines dont le rôle est de prier et de louer : moines noirs (bénédictins), cisterciens, chartreux, grandmontins, prémontrés ; ils correspondent aux Trônes (on notera que les « chanoines » sont rangés ici parmi les moines). Le second, qui correspond aux Chérubins, est formé des Prêcheurs et des Mineurs : les Prêcheurs « s'attachent principalement à la spéculation, et ensuite à l'onction », les Mineurs « principalement à l'onction et ensuite à la spéculation ». Saint François voulait que ses frères étudient, à condition qu'ils agissent avant d'enseigner : « Multa enim scire et nihil gustare quid valet ? » (21). Bonaventure met donc catégoriquement les Mendiants au rang des contemplatifs ; la position de Thomas d'Aquin est plus nuancée (cf. *infra*).

L'ordre *sursumactivus* correspond aux Séraphins et serait mystique au plus haut degré. Mais sa réalisation concrète est difficile à déterminer ; cette difficulté tient à « l'état extatique » qui le caractérise, car « le corps y est totalement sans vie (*enervatur*), à moins qu'il ne soit soutenu par la consolation de l'Esprit Saint ». A cet ordre, où « l'Église atteindra son sommet » (*consummabitur*), saint François d'Assise appartient sûrement ; mais on ne peut rien dire de plus : « Quis autem ordo iste futurus sit, aut iam sit, non est facile scire » (22). De toute façon, la comparaison entre laïcs, clercs et contemplatifs, en ce qui concerne la perfection, ne vaut qu'au plan des états de vie (*status*) et non au plan des personnes : « quia una persona laica aliquando perfectior est quam religiosa » (22).

Dans son idée du troisième ordre contemplatif, Bonaventure semble bien influencé par les vues de Joachim de Flore (cf. DS, t. 8, col. 1186-93 ; voir J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura*, Munich, 1951, p. 40-56 ; trad. franç., Paris, 1988, p. 43-61 ; J.-G. Bougerol, *art. cité*, p. 159, pense que la question reste ouverte).

D'autres textes envisagent aussi la question des trois vies. Le *Sermon* 16 (2e dim. de Carême) commente la scène de la Transfiguration. Bonaventure assimile Pierre aux prélats, Jacques aux actifs, Jean aux contemplatifs (§ 3-10) : « Duxit ergo primo (Dominus) praelatos in montem situalis eminentiae propter primariam divinae irradiationis receptionem, secundo duxit activos in montem immobilis persistentiae propter virtuosam tolerationem omnimodae tribulationis, tertio duxit contemplativos in montem liberalis communicantiae propter caritativam diffusionem gratuitae praedicationis » (7, enseignement explicité en 8-10). Le *S.* 22 (octave de Pâques) ajoute que ceux qui veulent parvenir aux hauteurs de la contemplation doivent d'abord s'exercer à la pénitence dans l'état des actifs, « car l'âme contemplative puise alors une si grande douceur aux sources de consolation de l'Esprit Saint qu'elle en est tout entière remplie et imprégnée pour s'élever au-delà de l'humain jusqu'aux réalités célestes » (13). Nous suivons l'éd. crit. de Bougerol, *Sermones dominicales*, Grottaferrata, 1977, p. 246-49 et 295. Voir aussi le *S. 1 in Purificatione BMV, collatio* 1 : les vertus actives et contemplatives sont *conjointes* ; la contemplation doit suivre l'action, et réciproquement (éd. Quaracchi, t. 9, 1901, p. 639). Dans l'*Expositio in Lucam*

66-80, Bonaventure affirme que la Vierge Marie a choisi « la meilleure part » (DS, t. 10, col. 670 ; mais le *S.* 6 sur l'Assomption est inauthentique, cf. B. Distelbrink, *Bonaventurae scripta*, Grottaferrata, 1975, p. 61).

2) *Thomas d'Aquin* traite la question des deux vies au terme de la 2ª 2ae de la *Somme théologique* (q. 179-182) avant d'aborder celle des ministères et des états de vie (q. 183-189) dans l'Église. Sa réflexion se base sur le l. x de l'*Éthique à Nicomaque* (qu'il commente à la même époque, cf. DS, t. 15, col. 739), mais aussi sur la Bible et les Pères, spécialement Grégoire le Grand et Augustin ; il semble être le premier à offrir ainsi une synthèse de la tradition grecque et de la tradition patristique.

a) *Les deux vies* (q. 179). Comme l'a noté I. Mennessier (VSS, mai 1936, p. 65-69), Thomas part de la notion de *vie*, et de la vie spécifiquement humaine qui est celle d'un être intelligent ; il distingue deux *intentions* fondamentales chez les hommes : « certains tendent (*intendunt*) principalement à la contemplation de la vérité, d'autres aux actions extérieures ; par suite, la vie de l'homme est divisée de façon convenable en vie active et contemplative » (179, a. 1). Ce principe intérieur de l'intention ne sera jamais perdu de vue dans la suite, mais en fait la distinction des deux vies se fera aussi à partir des *actes* qui les caractérisent (cf. q. 179, a. 1 ; 183, a. 3, ad 1-2). L'exposé portera donc conjointement sur les deux vies comme intentionnellement visées et comme effectivement réalisées, c'est-à-dire aussi sur les « genres de vie ».

Cette distinction ou division, dit Thomas, est *suffisante* (179, a. 2). A dire vrai, il tient compte aussi de la distinction d'Augustin entre les trois genres : « otiosum, actuosum, ex utroque compositum » (obj. 2 ; cf. *De civ. Dei* XIX, 2 et 19). Mais le « troisième genre » doit être ramené aux deux premiers : « Et tamen, sicut in quolibet *mixto* (seul texte de l'exposé où cet adjectif soit employé) praedominatur aliquid simplicium, ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum » (ad 2).

b) *La vie contemplative* (q. 180). Des huit articles que comprend cette question, nous retiendrons seulement trois points.

La vie contemplative relève à la fois des facultés intellectuelles et de l'affectivité (a. 1). L'*intention* est un acte de la volonté, car c'est la volonté qui vise la *fin* ; cette fin est sans doute *essentialiter* de l'ordre de l'intellect (puisqu'il s'agit de contempler « la vérité »), mais c'est la volonté qui meut toutes les puissances et l'intellect lui-même soit par amour de l'objet visé, soit par amour de la connaissance qu'on en prend. Thomas fait donc sienne l'affirmation de Grégoire : la vie contemplative est à placer *in caritate Dei*, « dans la mesure où l'homme est enflammé par l'amour à rechercher la vue de sa beauté ».

La vie contemplative comporte des *actes divers* (a. 3). A la différence de l'Ange (cf. Ps.-Denys, *De div. nom.* 7,2), qui perçoit la vérité dans un acte simple, l'homme ne l'atteint que par des avancées multiples : principes premiers, raisonnements, et finalement « contemplation même de la vérité ». Sans le dire clairement, Thomas élargit ici l'extension de la vie contemplative ; il y fait entrer tout ce que comporte la *theôrètikè* d'Aristote, c'est-à-dire aussi le processus de recherche spéculative qui conduit à la découverte du vrai.

L'art. 4 apporte sur ce sujet des précisions. Dieu seul est-il l'objet de la vie contemplative ? Thomas distingue :

« *Principaliter* quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius vitae humanae. » Mais cette contemplation ne sera parfaite que dans la vie future ; ici-bas, nous atteignons Dieu seulement « per speculum et in aenigmate », et c'est d'abord par la contemplation des œuvres créées que nous sommes conduits à pressentir les « invisibilia Dei » (*Rom.* 1,20). Par suite, « contemplatio divinorum effectuum *secundario* ad vitam contemplativam pertinet ». Finalement, Thomas énumère quatre degrés : « primo quidem virtutes morales, secundo autem alii actus praeter (= en deçà ?) contemplationem, tertio vero contemplatio divinorum effectuum, quartum vero contemplativum est ipsa contemplatio divinae veritatis ». On ne peut nier une certaine ambiguïté dans cette énumération : elle rattache en effet à la vie contemplative des éléments qui ne sont pas encore contemplatifs. Sans doute l'explication est-elle à chercher dans l'art. 2, où les vertus morales étaient considérées comme contribuant *dispositive* (par manière de préparation) à la contemplation.

c) *La vie active* (q. 181). Thomas ne la décrit pas, mais répond à plusieurs questions ; toutes ces réponses montrent le lien entre les deux vies. Ainsi les vertus morales appartiennent *essentialiter* à la vie active ; on peut dire cependant qu'elles « passent (*transire*) à l'espèce de la vie contemplative » chez celui qui les pratique dans l'intention de parvenir à la contemplation (a. 1 ad 3).

L'enseignement (*docere*) relève à la fois des deux vies (art. 3). En tant qu'il se fait par la parole (*locutio*), qui est un acte extérieur, il relève de la vie active ; de même si on le considère comme adressé à l'auditeur. Mais il se rattache à la contemplative chez un maître qui se complaît intérieurement dans la compréhension et l'amour d'une vérité intelligible (cf. Augustin, *S.* 104, 1). De toute façon, la vie active n'aura plus de place dans la béatitude céleste : il n'y aura plus là d'actes extérieurs ; ou s'il y en a, ils seront immédiatement ordonnés au repos contemplatif, comme le suggère Augustin en finale du *De civ. Dei* (XXII, 30) : « ibi vacabimus... videbimus... amabimus... laudabimus ».

d) *Comparaison des deux vies* (q. 182). Quelle est la meilleure et la plus digne ? (a. 1). Dans cet article, Thomas montre que la contemplative est *simpliciter melior* par huit arguments tirés d'Aristote (EN x, 7-8) mais confirmés par l'Écriture (Rachel et Lia, Marthe et Marie) : 1) elle relève de l'intellect, qui est le meilleur de l'homme ; 2) elle est plus durable ; 3) plus délectable ; 4) auto-suffisante ; 5) cherchée pour elle-même ; 6) elle est loisir et repos ; 7) elle porte sur les réalités divines ; 8) elle concerne ce qui est propre à l'homme et le distingue des animaux. Le Christ ajoute une 9e raison : Marie a choisi « la meilleure part ». Ceci dit, *secundum quid*, il faut parfois préférer la vie active, en raison des nécessités de la vie présente. L'ad 3 cite ici Augustin (*De civ.* XIX, 19) : « Otium sanctum quaerit caritas veritatis ; negotium justum suscipit necessitas caritatis. » Mais Thomas précise que si un contemplatif est appelé à la vie active, cela se fait « non per modum substractionis, sed per modum additionis. »

Cette dernière réflexion nous amène à examiner de plus près l'art. 3 (laissant de côté l'art. 2 sur le mérite

respectif des deux vies) : la vie active fait-elle obstacle à la contemplative ? Thomas répond d'abord que la vie active « empêche » la contemplative au plan des actions extérieures : il est impossible en effet que l'on s'occupe à l'extérieur et simultanément à la contemplation divine ; ensuite que la vie active aide à la contemplation en refoulant les passions désordonnées (cf. q. 180, a. 2). Mais on est en droit de se demander si Thomas n'oublie pas ici sa remarque antérieure : « non per modum substractionis, sed... *additionis* ». En effet, un véritable contemplatif ne cesse pas de garder au moins le sentiment de la présence et de l'action de Dieu même dans les activités les plus absorbantes ; il reste, comme le dira Jérôme Nadal en traduisant l'idéal ignatien, « in actione contemplativus ».

L'art. 4 traite de la « priorité » de la vie active sur la contemplative. L'adjectif « prior » est pris en deux sens : priorité de valeur et priorité temporelle. Dans le premier sens, la vie contemplative est évidemment « prior » ; dans le second, c'est la vie active qui vient « prius *in via generationis* » (au plan de la « genèse ») : il faut en effet passer d'abord par la conversion de la vie active pour se disposer à la vraie contemplation.

Sur les « états de vie », notamment les « états de *perfection* » (q. 183-189), voir DS, t. 12, col. 1127-28 et bibliogr. col. 1131. Il faut pourtant préciser la position de Thomas en q. 188, a. 6. S'appuyant sur Grégoire (*In Hiez.* I, 5,12 ; cité *supra*) et en argumentant d'après la *fin* et l'*opus* spécifique des divers Ordres de « vie active », il affirme avec netteté la supériorité des Ordres destinés à l'enseignement et à la prédication :

« Sicut enim majus est illuminare quam solum lucere, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari... Sic ergo *summum gradum* in religionibus tenent quae ordinantur *ad docendum et praedicandum*... Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertium est earum quae occupantur circa exteriores actiones. » En 3ª, q. 40, a. 1 ad 2, Thomas ajoute que la vie des premiers « praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit » (cf. art. *Thomas d'A.*, DS, t. 15, col. 730).

Cette position diffère de celle de Bonaventure du fait que celui-ci, on l'a vu, range les Prêcheurs et les Mineurs immédiatement dans l'ordre des contemplatifs, au-dessus des Ordres monastiques et canoniaux ; mais, dans le fond, les deux positions se rejoignent. Les vues de Thomas et de Bonaventure doivent être situées d'ailleurs dans la perspective de la querelle entre séculiers et mendiants, qui n'était pas encore totalement résolue. De fait, la position de Thomas sera contestée après sa mort par le séculier Henri de Gand (*Quodlibet* XII, q. 28-29, à dater probablement de 1289) qui soutiendra que les prêtres ayant charge d'âmes peuvent eux aussi accéder à la même perfection que les mendiants ; voir L. Hödl, *Die theologische Diskussion des Heinrich von Gent († 1293) über die thomasische Lehre vom vollkommenen christlichen Leben*, dans *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption*, éd. W.P. Eckhert, Munich, 1974, p. 470-87 ; *Henricus de Gandavo. Quodlibet XII*, éd. J. Decorte, Louvain, 1987.

3) *Émergence de la « vita mixta »*. – Dans la q. 186, a. 6, Thomas considère-t-il le genre de vie des Mendiants comme une « *vie mixte* » ? I. Mennessier (VSS, juin 1936, p. 138-43), tout en précisant que la distinction des Ordres religieux selon leur « supériorité » porte non sur la fin mais sur les moyens, c'est-à-dire « sur les œuvres actives, contemplatives et mixtes », envisage une « extension de la vie mixte », étant entendu qu'il s'agit alors d'« unir l'action extérieure elle-même à la vie contemplative ». A notre avis cependant, Thomas ne fait pas sienne la notion de « vie mixte » ; en effet, il déclare dès le début de l'exposé sur les genres de vie (q. 177, a. 2) que la division « vie contemplative-vie active » est « suffisante » ; dans l'ad 2, il montre que « in quolibet mixto », un des éléments prédomine toujours (cf. *supra*) ; pour lui, le genre de vie des mendiants est donc à ranger dans la *vita contemplativa*, car l'élément contemplatif est la source de l'élément actif.

Le point de vue des maîtres séculiers était tout différent. Ils affirmaient la supériorité des évêques et prélats, et même des prêtres de paroisse en raison de la *cura animarum*, en s'appuyant sur la mission confiée aux apôtres et aux disciples (*Mt.* 10 ; *Luc* 10,1-2) dont les membres de la hiérarchie étaient les continuateurs. Ils interprétaient en leur faveur les textes du Ps.-Denys, d'Augustin et de Grégoire. Dans cette perspective, le primat était donné à la vie active ; les séculiers reconnaissaient pourtant la nécessité de l'ascèse et de temps donnés à la contemplation pour assurer la fécondité spirituelle de l'apostolat. La voie était ainsi ouverte à l'idée de la *vita mixta*. La formule est en effet employée par Henri de Gand (mais il se peut qu'il n'en soit pas l'inventeur) dans la q. 28 du Quodl. XI :

« Quia ergo virtutibus praeditus et coactus ad actionem, vel ab homine ut assumatur in praelatum, vel a caritate ut exerceat opus praelati, est (praelatus), immo debet esse melius dispositus... ad exercendum opera vitae activae et etiam ad exercendum opera contemplativae *vicissim* (vita enim praelati debet esse *mixta* ex activa et contemplativa : licet *principaliter* sit activa, *interdum* tamen debet esse contemplativa). » Henri cite en sa faveur saint Bernard (*De consideratione* V, 2,3 ; éd. Leclercq-Rochais, t. 3, p. 468-69) et conclut : « Quod ergo melius est tali, melius est simpliciter » (éd. Decorte, p. 179).

Un siècle plus tard, Gerson reprend la formule ; il envisage même quatre genres de vie dans l'Église : celui des baptisés avant l'âge de raison, qui ne sont ni actifs ni contemplatifs, celui de la vie « pure activa », celui de la vie « pure contemplativa » ; le quatrième est une vie « *mixta ex utraque* » : c'est celui des prélats et autres saints « qui *vitam mixtam* ex contemplativa et activa diu exercuerunt et salvati sunt ». D'où sa conclusion : « Ex his habetur radix quare status praelatorum est perfectissimus in Ecclesia sancta Dei, quia est status requirens utramque vitam pro loco et tempore instar Christi et Moysis et aliorum... » (*De comparatione vitae contemplativae ad activam*, nov.-déc. 1401 ; éd. P. Glorieux, *Œuvres...*, t. 3, Paris-Tournai, 1962, p. 71-74). Gerson admet pourtant la valeur de la vie pleinement contemplative : un homme apte à la contemplation et qui n'est pas contraint à la vie active par l'obéissance ou les besoins des fidèles « est largement utile à l'Église en servant Dieu avec son cœur, tandis que d'autres servent avec leurs mains, leur bouche ou leurs pieds » (*De mystica theologia. Tractatus... practicus*, éd. A. Combes, Lugano, 1958, p. 146).

A la fin du 16e siècle, Robert Bellarmin emploie la formule dans la tripartition des Ordres religieux (*Disputationes de Controversiis*, t. 3, Ingolstadt, 1587 : *De Ecclesia militante*, II. *De monachis* c. 3, p. 584). François Suarez † 1617 affirme que les discussions sur la perfection entre les instituts religieux sont, à tout prendre, une question de mots (*modus loquendi*). Cependant les textes d'Augustin (*De civ.* XIX, 19), de Julien Pomère (*De vita cont.* I, 13) et Cassien (*Conf.* XIV, 4) suggèrent d'après lui une division tripartite : « contemplativa, activa, *mixta* ». La *vita mixta* comporte, outre l'enseignement et la prédication, « omnia ministeria quibus animae proximorum juvantur, sive sit concio, sive confessio, sive privatum colloquium et similia ». Il précise que le genre de la vie active n'exclut pas la vie contemplative, mais la requiert plutôt comme « une sœur germaine » ; « ergo ex illo etiam tertium membrum *vitae mixtae* recte colligitur » (*De religione*, tr. 9, l. 1, c. 5,12-13 ; éd. Ch. Berton, Paris, Vivès, t. 16, 1860, p. 436). Plus loin, il n'hésite pas à ranger la Compagnie de Jésus parmi les « religiones mixtae » (*De relig. Soc. Jesu* I, 6 ; *ibid.*, p. 587-93). Alvarez de Paz † 1621 parle longuement de la *vita mixta* dans le *De vita spirituali ejusque perfectione* (Lyon, 1608), l. II, c. 13-20 ; 35-44.

A la fin du 17e siècle, la *vita mixta* sera désignée comme « la plus parfaite » par des auteurs de divers ordres : ainsi le carme Jean de l'Annonciation (*De statu religiosorum*, disp. 2, dub. 3 ; *Theologia Salmanticensis*, t. 12, Paris-Bruxelles-Genève, 1879, p. 425-34) et le dominicain P.N. Passerini (*De hominum statibus et officiis*, t. 3, Lucques, 1732, p. 33-41).

La formule *vita mixta* s'est donc généralisée peu à peu à partir de la fin du 13e siècle. Son origine est assurément le *genus ex utroque compositum* d'Augustin, mais interprété dans un nouveau contexte. On doit noter que les premiers commentateurs dominicains de la *Somme théologique* (Cajetan, Jean de Saint-Thomas) ne l'utilisent pas à propos de la q. 186, a. 6). La formule est en effet imprécise, nous l'avons dit, en raison de la difficulté à déterminer la part respective des deux éléments qui la composent. Les canonistes et les théoriciens de la vie spirituelle en feront usage sans problème ; les grands maîtres spirituels se situeront sur un autre plan : pour eux, l'amour de Dieu et l'amour du prochain débordent toute classification. D'ailleurs saint Thomas, et ceci est fondamental chez lui, ne connaît pas d'autre norme de la perfection que la charité : « secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae » (q. 184, a. 1) ; par suite « rien n'empêche que soient parfaits des hommes qui ne sont pas dans un état de perfection, et que d'autres soient dans un état de perfection sans être parfaits » (q. 184, a. 4). Sur ce point, il est d'accord avec Bonaventure et toute la tradition chrétienne.

4) *Maître Eckhart* † 1327 : la préférence pour Marthe et l'évolution spirituelle de Marie. – Eckhart n'a jamais traité explicitement du thème des genres de vie. Il mérite pourtant d'être inclus dans notre enquête en raison des deux sermons allemands *Intravit Jesus in quoddam castellum* (*Luc* 10,38-42) où la figure de Marthe est présentée d'une manière nouvelle par rapport à celle de Marie. Ces deux sermons mettent en jeu les principaux aspects de la doctrine eckhartienne (à la fois métaphysique, théologique et mystique) ; ils conduisent finalement à dépasser la dualité entre la contemplation et l'action (il n'y est pas question de *vita mixta*) pour en montrer l'unité foncière dans une spiritualité où l'homme, libéré de toute attache au créé par son *abgeschiedenheit*, s'unit en son fond le plus intime à l'essence-même de Dieu : mû par l'action divine en toutes ses activités propres, il devient ainsi capable de « trouver Dieu en toutes choses », si bien qu'aucune créature ni aucune action ne peuvent le séparer de lui. Nous éviterons de discuter la doctrine du Maître ; sur les questions qu'elle pose, la réponse essentielle a sans doute été donnée par son disciple Jean Tauler : « il parlait du point de vue de l'éternité, mais vous l'avez entendu selon la temporalité » (*Sermon* 15, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1928, p. 297 ; cf. art. Mystique *Rhénane*, DS, t. 13, col. 518).

Predigt 2, éd. J. Quint, *Deutsche Werke*, t. 1, Stuttgart-Berlin, 1936, p. 21-45 et trad. en all. moderne p. 434-38 ; trad. franç. annotée par Jeanne Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 50-56. – *Predigt* 86, éd. Quint, t. 3, p. 472-503 et trad. moderne p. 592-99 ; trad. franç. Ancelet-Hustache, t. 3, 1979, p. 163-79. – Voir D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Joh. Tauler*, Ratisbonne, 1969 (recension critique d'H. Fischer, dans *Theologie und Philosophie*, t. 45, 1970, p. 130-32) ; T. Beckmann, *Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts d. Predigten*, Francfort/Main, 1982, p. 145-53.

Le *S.* 2 ne mentionne pas Marie. Marthe, qui reçut Jésus, était à la fois *vierge* et *femme* : vierge par la liberté dans l'adhésion à la pleine volonté de Dieu ; femme par sa fécondité. L'être humain doit en effet « porter du fruit », donc être femme. Or, ce fruit, c'est la naissance du Verbe dans l'âme, en laquelle existent deux très hautes facultés (sans doute l'intelligence qui connaît et la volonté qui brûle d'amour). Mais l'union de l'âme avec Dieu se fait dans « quelque chose » de plus profond : c'est le *castellum* où Marthe reçoit Jésus, mais en fait ce « quelque chose » n'a pas de nom ; il correspond à l'*unité* de l'âme en deçà de ses « puissances ». En cette unité, l'âme coïncide (sans s'identifier) avec l'Unité de Dieu, en deçà même de la distinction des Personnes : « Il faut qu'il soit l'Un dans sa simplicité, sans aucun mode ni propriété, là où il n'est en ce sens ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit ». Ce que cette affirmation pourrait avoir d'excessif est contre-balancé par la conclusion du sermon : « Que *Dieu* nous aide à être un tel château fort où *Jésus* monte et soit accueilli et demeure éternellement... » (tr. fr., t. 1, p. 56).

Dans le *S.* 86, Eckhart donne d'abord trois raisons pour expliquer l'accueil empressé de Marthe : « La première était son âge mûr et le fond (de son être) bien exercé jusqu'au plus extrême ; c'est pourquoi il lui semblait que l'activité ne convenait à personne aussi bien qu'à elle. La deuxième raison était un sage jugement qui sait bien accomplir l'œuvre extérieure jusqu'au plus haut point que l'amour commande. La troisième était « la grande dignité du cher hôte » (tr. fr., t. 3, p. 171-72). Si elle demande à sa sœur de l'aider, c'est pour son avancement spirituel : « Nous la soupçonnons, la chère Marie, d'être assise là plutôt pour sa joie que pour son profit spirituel » (p. 173). Marthe est donc la femme accomplie, formée par la vie et l'action ; Marie est encore à former, puisqu'elle se cherche elle-même sans en être consciente. Il faudra qu'elle devienne d'abord Marthe, avant d'être vraiment Marie (p. 178).

Le double appel de Jésus « Marthe, Marthe » signifie que celle-ci « possédait absolument tout ce que la créature devrait posséder en fait de bien temporel et de bien éternel » (p. 173). Il lui dit : « tu es vigilante » (*sorcsam*), ce qui veut dire : « tu es près des choses, mais les choses ne sont pas en toi ». Eckhart distingue ici « les œuvres » (*werke*), c'est-à-dire les activités *extérieures*, et « l'action » (*gewerbe*), c'est-à-dire l'application intérieure et judicieuse. L'action est donc *libre*, toute de Dieu et en Dieu. Le Christ dit encore : « une seule chose est nécessaire ». Ces mots signifient que Marthe doit s'élever au-dessus de toutes choses pour devenir « deux-un » avec le Christ et s'établir ainsi « au pourtour de l'éternité » (*an dem umberinge der êwicheit*) : « Moi et toi, une fois enveloppés de lumière éternelle, c'est un. » Ici, semble-t-il, on n'est plus « au pourtour de l'éternité », mais dans l'éternité elle-même.

Eckhart affirme ensuite qu'il y a « trois chemins » vers Dieu. Le premier est « la recherche de Dieu en toutes choses par une action multiple, par un amour ardent ». Le second est « un chemin sans chemin, ... où l'on est élevé et ravi au-dessus de soi et de toutes choses », comme le fut Pierre dans la révélation qu'il reçut à Césarée (p. 175). Le troisième est en réalité « un chez soi », où Dieu est vu « sans intermédiaire, dans son essence » (*âne mittel in sînesheit*). Alors le Christ est saisi comme « chemin, vérité et vie », dans l'unité avec le Père et l'Esprit : « Être conduit en Dieu sur ce chemin avec la lumière de sa Parole... c'est le terme où l'esprit demeure en paix, dans l'unité de la chère éternité » (p. 175-76).

Marthe, « et avec elle tous les amis de Dieu, sont avec le souci, non dans le souci » (*mit der sorge, niht in der sorge*) ; Marthe est « près des choses et non dans les choses ». Bien qu'elle paraisse « troublée par beaucoup de choses », en fait elle « était dans un état de vertu mûre et affermie, avait un esprit libre que rien n'entravait ». Pour que sa sœur Marie parvienne à cette maturité (« Je nomme Marie un corps bien exercé obéissant à une âme sage »), il faudra qu'elle pratique en vérité la « vie vertueuse » ; or, la vertu relève non pas de la « volonté sensible », mais d'abord de la « volonté spirituelle » qui fait suivre le Christ et les saints, puis de la « volonté éternelle » qui est œuvre de l'Esprit Saint dans l'amour. Marie atteindra ce niveau (et ici Eckhart suit le destin de Marie décrit dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine) lorsqu'elle se fera la servante des apôtres, prêchera et enseignera en Provence, avant de se retirer dans le désert (p. 179).

En conclusion, Eckhart fait deux remarques importantes : il est vain de vouloir « que les choses sensibles ne soient plus rien pour les sens », mais « on doit parvenir à ce qu'une volonté réfléchie formée selon Dieu se dépouille de tout plaisir naturel » ; il est également vain de vouloir « être libéré des œuvres ». « Je dis : cela ne peut pas être. » Le prédicateur s'appuie sur l'exemple des apôtres après la Pentecôte, des saints postérieurs, et surtout du Christ lui-même : « Dès le moment où Dieu se fit homme et où l'homme devint Dieu, il commença à agir pour notre éternelle béatitude jusqu'à la fin, lorsqu'il mourut sur la croix » (p. 179).

La doctrine des *Predigten* 2 et 86 est identique à celle qu'Eckhart, prieur d'Erfurt, donnait déjà en 1298 aux jeunes religieux dans ses *Institutions spirituelles*, en un langage plus simple. Retenons deux passages : « L'homme doit saisir Dieu en toutes choses et accoutumer son esprit à avoir Dieu sans cesse présent dans son esprit, son intention et son amour » (6, trad. J. Ancelet-Hustache, *Traités*, Paris, 1971, p. 47). « La volonté est parfaite et droite quand elle s'est totalement désappropriée, dépouillée d'elle-même, modelée et formée sur la volonté de Dieu. Oui, plus il en est ainsi, plus la volonté est droite et vraie. Et dans cette volonté tu peux tout, amour ou quoi que tu veuilles » (10, p. 54). Ignace de Loyola, croyons-nous, aurait pu signer ces deux textes !

Pour Jean *Tauler*, qui relativisait la distinction des professions séculières et des états de vie dans l'Église, voir les brèves indications données en DS, t. 15, col. 70-71.

La version longue des *Meditationes Vitae Christi*, qui ne sont pas de Bonaventure mais d'un franciscain anonyme au début du 14e siècle, offre à l'occasion de Marthe et Marie un petit traité des deux vies (ch. 45-58 ; éd. A. Peltier, *Bonav. Opera*, t. 12, Paris, 1868, p. 569-88). L'auteur, qui s'inspire surtout de saint Bernard (*Serm. in Cantica* 18 ; 46 ; 50-52 ; 57 ; *S.* 1 sur *Pierre et Paul* ; *S.* 5 *sur l'Assomption*), affirme la priorité de la vie contemplative, mais son originalité consiste à situer celle-ci entre deux *partes* (moments ?) de vie active : le premier vise à l'élimination des vices et à l'acquisition des vertus, le second à « s'appliquer principalement au salut du prochain *regendo, docendo, adjuvando* », comme font les prélats, les prédicateurs et d'autres (ch. 45). Il faut en effet, selon saint Bernard (*In Cant.* 51,2), « porter du fruit », sinon « la foi est morte » (*Jacq.* 2,20) et le chrétien n'est pas « lumière du monde » (*Mt.* 5,16) ; mais on doit ensuite « revenir à la contemplation » (ch. 58).

4. **Aux 15e et 16e siècles**, l'utilisation du thème se diversifie.

1° Les auteurs de la Renaissance italienne continuent à disserter sur ce sujet : Pétrarque † 1374, cf. DS, t. 12, col. 1214 ; Colucio Salutati † 1406 ; Lorenzo Valla † 1457 (qui affirme l'égalité des deux vies) ; Marsilio Ficino † 1499 et son contemporain Cristoforo Landino (*Disputationes Camaldulenses*, éd. P. Lohe, Florence, 1980). Ces divers auteurs suivent la tradition chrétienne antérieure, mais ils reviennent aussi aux classiques grecs et latins (Platon, Aristote, Plotin ; Cicéron, Sénèque) ; leurs positions débordent le cadre de la vie des moines ou des clercs et concernent aussi les activités économiques ou politiques des laïcs.

Sur ces auteurs et leurs idées, voir les exposés détaillés de P.O. Kristeller (vue d'ensemble), Victoria Kahn (Salutati), Letizia A. Panizza (Valla), dans *Arbeit. Musse. Meditation*, p. 133-223.

2° Chez les auteurs spirituels, le thème des deux vies est moins exploité que celui des *trois voies* (purgative, illuminative, unitive ; cf. cet art.). Pourtant, déjà chez Jean Ruusbroec † 1381, apparaît une autre classification des « vies » : *active* (qui n'est pas la préparation purificatrice à la contemplation, mais la recherche de la gloire de Dieu en soi-même et dans le monde), *intérieure*, *essentielle* (cf. DS, t. 8, col. 690). Henri Herp † 1477, qui popularise plus tard la spiritualité ruusbrokienne en l'enrobant dans d'autres courants, divise son *Spieghel der Volkomenheit* en trois parties : *vie active*, *contemplative*, *suressentielle* (cf. DS, t. 7, col. 356-59 ; le dernier terme, après la censure romaine, sera remplacé par *suréminente*). Cette division des vies se retrouve équivalemment dans la *Reigle de perfection* de Benoît de Canfeld † 1610 sous la forme *volonté extérieure*, *intérieure*, *essentielle* (cf. art. *Volonté de Dieu*, *infra*) ; elle com-

mandera particulièrement la « spiritualité capucine » du 17e siècle (cf. DS, t. 5, col. 1367-80). Sébastien de Senlis † 1658 revient à la formulation de Herp dans le titre de son premier ouvrage : « La philosophie des contemplatifs, contenant toutes les leçons de *la vie active, contemplative et suréminente* » (Paris, 1621). Nous n'insisterons pas sur cette orientation, mais il fallait la mentionner.

3° Pour le 16e siècle, retenons seulement les courants ignatien et carmélitain. – 1) *Ignace de Loyola* † 1556 évoque à maintes reprises ses expériences mystiques à Manrèse, en Terre Sainte, en Italie et à Rome ; dans le *Journal spirituel*, il décrit son intimité avec les Trois Personnes divines (pour les détails, voir DS, t. 7, col. 1277-1306) ; à notre connaissance cependant, il n'utilise pas les termes « vie active, contemplative ». Sa maxime fondamentale est plutôt « chercher Dieu en toutes choses ». Le texte le plus précis sur ce point est sans doute celui qui, dans les *Constitutions*, concerne la formation spirituelle des jeunes religieux :

« Crebro admoneantur ut *in omnibus quaerant Deum*, exuentes se, quantum fieri potest, amore omnium creaturarum, cum in omnibus creaturis amando et omnes in eo juxta sanctam ac divinam ipsius voluntatem » (III, 1,26). Chercher, et trouver, Dieu en toutes les créatures et aimer tous les hommes en lui, exige pour Ignace, une totale abnégation de soi-même (c'est sur ce point qu'il se rapproche d'Eckhart ; cf. *supra*). Nous préciserions aujourd'hui volontiers que cette abnégation n'élimine nullement l'amour pour chaque personne humaine en particulier ; elle le fonde tout au contraire en le haussant au niveau de l'amour du Christ.

Jérôme Nadal, chargé par Ignace lui-même de promulguer et d'expliquer les Constitutions, définit plusieurs fois le fondateur comme *in actione contemplativus* et assure que cette grâce est accordée à tous les membres de la Compagnie (cf. DS, t. 9, col. 11-12 ; *Annotationes in Examen* 80-82, MHSI, t. 90, p. 162-63). Dans les *Exhortationes* d'Alcala (1561), il applique en outre à la Compagnie le thème des deux vies et assure même que son genre de vie est une *vita superior* (*Exh.* 6, 127-128, *ibid.* p. 361-63). Nadal ne trahit pas la pensée d'Ignace, mais il se pose en « théoricien » de sa spiritualité, pour la replacer dans le cadre historique des diverses formes de vie religieuse.

M. Giuliani, *Trouver Dieu en toutes choses*, dans *Christus*, n. 6, 1955, p. 172-94 ; R. Hostie, *Le cercle de l'action et de l'oraison d'après le P. J. Nadal*, *ibid.*, p. 195-211. Voir surtout dans le recueil *Ignatianisch*, éd. M. Sievernich et G. Switek, Fribourg/Br.-Bâle-Vienne, 1990, les art. de F. Wulf, *Dialektik von Mystik und Dienst bei I. v. L.*, p. 54-74 ; E. Kunz, *Bewegt von Gottes Liebe*, p. 75-95.

2) *Thérèse d'Avila* applique principalement la vie active aux moniales chargées des offices domestiques et à celles qui, faute de forces corporelles ou spirituelles, sont incapables de contemplation ; elle rassure les unes et les autres en déclarant qu'une vie d'humilité et d'obéissance vaut autant devant Dieu que la contemplation ; celle-ci d'ailleurs comporte des labeurs intérieurs (*trabajos*) encore plus pénibles que les activités corporelles (*Camino* 16-18). Les « fleurs » de *Cant.* 2,5 figurent aussi la vie active : ce sont « les grandes œuvres que l'on entreprend d'accomplir pour le service du Seigneur et du prochain » ; ces fleurs ont un parfum qui relève à la fois de l'action et de la contemplation, car Marthe et Marie concourent à leur accomplissement et elles « procèdent de l'amour de Dieu seul, sans aucun intérêt personnel » (*Meditaciones sobre los Cantares* 7,3). De même, les deux vies sont conjointes dans « l'oraison de quiétude », où la volonté, déjà investie par l'action divine, fait l'œuvre de Marie, tandis que l'intelligence et la mémoire font celle de Marthe (*Camino* 31,5).

3) *Jean de la Croix* ne parle que rarement des deux vies, toujours conjointement. Le texte le plus significatif est sans doute dans sa dernière œuvre, le commentaire du *Cantico B* xxix, 2-3 : le contemplatif arrivé à l'union d'amour ne doit plus « s'occuper d'œuvres qui pourraient lui faire perdre un seul instant de son amoureuse attention à Dieu ». Celle-ci est en effet plus fructueuse pour l'Église que toute activité apostolique : « après tout, c'est pour cet amour que nous sommes créés ». Jean pourtant ne condamne pas les actifs, mais il invite les plus impulsifs à consacrer à l'oraison au moins la moitié du temps qu'ils donnent à l'action : ainsi, « ils feraient beaucoup plus et à moins de frais, par une seule œuvre que par mille poursuivies si activement... Au fond... le bien ne se fait que par Dieu » (trad. Marie du Saint-Sacrement, revisée par D. Poirot, *Œuvres complètes*, Paris, 1990, p. 1373-74).

La portée de ce texte ne doit pas être majorée ; il convient de le situer dans l'expérience personnelle du saint. Or, au moment où il rédigeait son commentaire (1585/86), Jean visitait et fondait diverses communautés comme définiteur, puis comme vicaire provincial d'Andalousie ; parvenu à l'union d'amour, il pouvait comme Ignace « trouver Dieu en toutes choses » et ses charges ne l'empêchaient pas de maintenir « l'attention amoureuse à Dieu ». C'est l'indice que, contrairement à l'affirmation de saint Thomas (cf. *supra*), l'action imposée par l'obéissance ne réussit pas à « distraire » le véritable contemplatif.

5. **Du 17e siècle à nos jours.** – Si l'on met à part les positions originales du courant capucin auquel nous avons fait allusion, le thème des trois genres de vie ne revient plus qu'occasionnellement à partir du début du 17e siècle. Nous n'avons pu que faire un sondage dans l'immense production spirituelle de cette époque, mais les résultats semblent assez clairs. François de Sales tient à montrer que la « dévotion », c'est-à-dire la sainteté, est accessible dans tous les états de vie. Parmi les théoriciens de la vie spirituelle, le jésuite Bernardin Rossignoli † 1613 suit le schéma commençants, progressants, parfaits ; Alphonse Rodriguez † 1616 et Louis de la Puente † 1624 suivent le même schéma, conjointement avec celui des trois voies.

Seul, Antoine Le Gaudier † 1622 traite assez longuement des trois vies (*activa*, *contemplativa*, *mixta*) dans le *De perfectione vitae spiritualis* ; il parle d'abord de la foi, de l'espérance et de la charité, celle-ci étant la vertu la plus parfaite et la source de toute perfection (pars I, sect. 1, ch. 6-12). Plus loin, il traite des « trois états de perfection » (cf. DS, t. 9, col. 533-34). Les considérations sur la *vita mixta*, où l'on cherche simultanément la perfection personnelle et celle des autres en vue de la gloire de Dieu (allusion nette à la double fin de la Compagnie de Jésus), soulignent qu'un tel genre de vie n'est pas la poursuite de cette double perfection selon un mélange confus, mais

bien « la cohérence de l'une et de l'autre, afin que, par leur nature propre, elles se perfectionnent et s'informent mutuellement » (pars II, sect. 3, ch. 9 ; éd. A.M. Micheletti, Turin, 1934, p. 348). Par suite la tendance contemplative doit dominer, au point que les activités puissent être « soutenues sans diminution de la contemplation » (*ibid.*, ch. 10, p. 353). En définitive, Le Gaudier, qui veut décrire la spiritualité ignatienne, n'utilise le schème des trois vies que pour maintenir l'interpénétration de la vie active et de la vie contemplative dans la *vita mixta*.

Chez les Dominicains, Louis de Grenade † 1588, dont l'œuvre a été largement lue et traduite au 17e siècle, se préoccupe surtout de l'appel universel à la sainteté (cf. DS, t. 9, col. 1048-49), au point de susciter les critiques de l'intransigeant Melchior Cano. Louis Chardon † 1651, dans son beau livre *La Croix de Jésus* (Paris, 1647 ; rééd. 1937), oriente vers le passage d'un amour actif à un amour de « quiétude » où l'aspect contemplatif dominerait ; on retiendra surtout le dernier chapitre (32), qui présente Marthe et Marie comme figures de l'union entre l'action et la contemplation ; les vues de Chardon sont ici assez semblables à celles d'Eckhart, bien qu'on puisse douter qu'il l'ait lu.

Une discussion de genre « académique » entre quatre personnages (difficiles à identifier) sur la perfection respective de la vie active et de la vie contemplative est rapportée par un ouvrage très rare du sieur de Richesource (*Conférences académiques*, 2 vol., chez l'auteur, Place Dauphine, Paris, 1661) ; voir sur ce point la communication de B. Beugnot, dans *Arbeit. Musse. Meditation*, p. 279-305, avec d'autres allusions à notre thème au cours du 17e siècle. On peut retenir surtout une lettre de Pierre Nicole (reprise dans ses *Essais de morale*, t. 8, Paris, 1715, p. 106-11), qui récuse « les comparaisons que l'on fait des divers états de vie » et préfère l'attention portée aux individus (comme l'avaient déjà fait Bonaventure et Thomas d'Aquin).

Nous ne pouvons traiter en détail des 18e et 19e siècles. Le thème des genres de vie se retrouve encore dans les traités sur la vie spirituelle, bien que ceux-ci, pour la plupart, soient des adaptations d'ouvrages plus anciens. Une formulation nouvelle apparaît cependant avec la distinction entre l'*ascétique* et la *mystique*, la première recouvrant de nombreux aspects de la vie active, la seconde concernant plutôt les formes supérieures de la contemplation (cf. art. *Mystique*, DS, t. 10, col. 1930-39 ; art. *Scaramelli*, t. 14, col. 396-402). Le 19e siècle, où se fondent de multiples congrégations religieuses à vocation active ou contemplative, voit aussi l'émergence du rayonnement spirituel des laïcs (DS, art. *France*, t. 5, col. 972-80 ; un phénomène analogue se produit aussi dans d'autres pays).

Les dernières années du 20e siècle ont été marquées par *le concile Vatican II*, malgré les excès ou les résistances qu'il a suscités. Les textes conciliaires ne traitent des deux vies qu'à propos de problèmes plus généraux ; ils n'en sont pas moins riches d'enseignements.

Un des points essentiels de la doctrine du concile est l'affirmation de la vocation universelle à la sainteté dans l'Église (LG 39-42). Le Christ en est le Maître et le Modèle (40). « Dans la diversité des genres de vie et des fonctions, *une* est la sainteté que cultivent ceux qui, mûs par l'Esprit de Dieu, obéissant à la voix du Père et l'adorant en esprit et en vérité, suivent le Christ pauvre, humble et portant sa croix » (41). Le rôle propre des religieux est de manifester la présence permanente du Christ dans l'Église « soit lorsqu'il contemplait sur la montagne, soit lorsqu'il annonçait aux foules le Royaume de Dieu, soit lorsqu'il guérissait les malades et les affligés ou convertissait les pécheurs, soit lorsqu'il bénissait les enfants et faisait du bien à tous » (46 ; texte repris pratiquement dans le CIC de 1983, can. 577) : les formes de vie religieuse sont ainsi mises sur le même plan dans l'imitation du Christ. L'ordre de la phrase met cependant la contemplation avant l'action.

La même gradation apparaît dans le décret *Perfectae caritatis* : « Les instituts voués totalement à la contemplation... gardent toujours la part de choix (*praeclaram partem*) dans le Corps du Christ » (PC 7), dont tous les membres n'ont pas la même fonction (cf. *Rom.* 12,4). Néanmoins « les très nombreux instituts... voués à des formes diverses d'apostolat » exercent chacun leur rôle propre selon les charismes qu'ils ont reçus de l'Esprit (*Rom.* 12,5-8) : « divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus » (1 *Cor.* 12,4). Voir aussi le décret *Ad Gentes* 18 et 40, où est notée l'importance des instituts de vie contemplative dans l'implantation missionnaire « car la vie contemplative manifeste en plénitude la présence de l'Église ».

A notre avis, les Pères du concile n'ont pas voulu introduire une différence de valeur entre les instituts contemplatifs et les instituts actifs : les uns et les autres répondent à des charismes divers, mais tout aussi nécessaires au bien de l'Église. Si la vie contemplative est nommée en premier lieu, c'est parce que, dans la vie même du Christ, l'intimité avec son Père est première. D'autre part, l'appel universel à la sainteté, tout en réservant aux religieux un témoignage spécifique de l'idéal évangélique, écarte toute idée d'un monopole dans la recherche d'une charité plus parfaite.

Dans les traités de vie spirituelle autour du Concile, on constate en général un retrait par rapport au schème des deux vies. Leurs auteurs préfèrent d'autres termes pour rendre la même idée : la vie active est remplacée par « la vie apostolique » et la contemplation par « prière » ou « oraison ». Ainsi L. Bouyer (*Introduction à la vie spirituelle*, Tournai, 1960) parle de la « vie religieuse apostolique » au ch. 3, puis beaucoup plus loin de « la prière » et du « développement de la vie spirituelle » au ch. 10-12. Ch.-A. Bernard (*Traité de théologie spirituelle*, Paris, 1986) joint « Action et prière » au ch. 13. G. Thils (*Existence chrétienne et sainteté en J.-C.*, Paris, 1982) considère la distinction « action apostolique et contemplation religieuse » comme une des « conceptions incomplètes » de la vie spirituelle : « Les deux éléments doivent être présents, d'une certaine manière, dans toute vie sainte. Les erreurs consisteront à insister unilatéralement sur l'un ou sur l'autre » (p. 297). Dans un ouvrage plus ancien (*Teología de la mística*, Madrid, 1963), B. Jímenez Duque traduisait déjà la tendance de la plupart de nos contemporains :

« Dans la perfection chrétienne, c'est la charité qui a le primat... C'est elle qui demande, selon les circonstances, que l'on s'applique aux exercices que nous appelons contemplation et action. La charité est ce qui fait de ces exercices non un mélange, une ' vie mixte ', mais une synthèse dynamique, une vie pleine. Contemplation et action sont deux aspects d'une même mystérieuse réalité » (ch. 14, Oración y acción, p. 389). On notera l'exclusion de la « vie mixte », formule qui ne se trouve pas non plus dans les textes conciliaires ni dans le nouveau Code de Droit canonique.

Le dominicain Jean-Hervé Nicolas, dans *Contemplation et vie contemplative en christianisme* (Fribourg/S et Paris, 1980), veut cependant « expliquer le sens de la vie contem-

plative en christianisme et la justifier contre les critiques dont elle est l'objet depuis le commencement... » (p. 1). C'est un ouvrage de réflexion, qui reprend les apports de la tradition et répond en même temps aux questions de notre temps ; c'est du même coup un traité sur la vie spirituelle en son ensemble.

Conclusion. – Au terme de cette enquête, trois remarques suffiront.

1° Il n'est pas indifférent que le thème des genres de vie ait pris ses origines dans la sagesse grecque ; l'action et la contemplation débordent en effet le domaine du christianisme. On peut donner à l'une et à l'autre des noms différents, mais toute vie humaine digne de ce nom comporte toujours une part de réflexion, de sociabilité, d'activité personnelle. Les termes ont pris des significations différentes au cours des âges, et leur rapport a été diversement interprété. Il semble pourtant que les auteurs dont nous avons parlé soient d'accord pour reconnaître la complémentarité des deux vies, ou mieux des deux « intentions » fondamentales. L'action d'un homme ou d'une femme présente manifestement une densité différente selon qu'elle est réfléchie ou simplement impulsive, c'est-à-dire précédée ou non d'un temps de contemplation. Celle-ci, de son côté, ne s'enferme jamais en elle-même : elle porte un dynamisme de rayonnement qui émane de la personne et se traduit toujours en action.

2° En raison de cette complémentarité même, il faut aussi affirmer conjointement un primat de la contemplation et une égalité de valeur entre les vocations actives et les vocations contemplatives. Il n'y a là aucune contradiction, mais bien la reconnaissance d'une nouvelle complémentarité. En régime chrétien, d'ailleurs, cette complémentarité se fonde sur la charité, qui est la source des unes et des autres. On a même le droit de dire que les monastères et les couvents contemplatifs exercent par rapport aux instituts actifs une fonction exemplaire, qui prémunit ceux-ci contre l'activisme et les rappelle à la source première de toute activité authentiquement spirituelle. Il convient par contre, avec Augustin, Bonaventure et Thomas d'Aquin, de placer la sainteté dans les personnes plutôt que dans les instituts comme tels.

3° Faut-il parler encore de « vie mixte » ? L'expression, nous l'avons vu, est ambiguë. Au fond, toute vie est « mixte », en ce sens qu'elle comporte nécessairement une part de réflexion et une part d'action. Mais cette idée de « partition » est elle-même insatisfaisante. Nous choisirions, pour notre part, de renoncer à la formule et de parler plutôt d'une interpénétration, ou encore, pour reprendre les affirmations de Grégoire, d'un va-et-vient fécond de l'une à l'autre.

Quoi qu'il en soit, pour les chrétiens, le Modèle irremplaçable est le Christ qui, toujours mû par l'Esprit en sa vie humaine, s'est mis au service des hommes jusqu'à la mort sans perdre l'intimité avec le Père : « Je ne suis jamais seul, mais (avec) Celui qui m'a envoyé » (*Jean* 8,16).

La bibliographie étant abondante, nous retiendrons les études que nous avons utilisées, sans reprendre celles qui sont signalées dans l'article.

Études d'ensemble. – Th. Camelot, I. Mennessier, *Les vies contemplative et active*, dans *Initiation théologique*, t. 3, Paris, 1952, p. 1109-46 ; trad. ital., Brescia, 1955, t. 3, p. 920-49 ; trad. allem., *Die katholische Glaubenswelt*, t. 2, Fribourg-Br., 1960, p. 961-89. – Mary E. Mason, *Active Life and Contemplative Life. A Study of the Concepts from Plato to the Present*, Milwaukee, 1961. – *Théologie de la vie monastique* (Théologie 49), Paris, 1961 (recueil d'études, d'Origène à Aelred). – S. Gatto, *Vita (contemplativa, attiva, mista)*, DES, t. 2, 1976, p. 2012-20. – A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, 1981.

Philosophes grecs et latins. – A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan-Rome, 1953. – R. Joly, *Le Thème Philosophique des États de vie dans l'Antiquité classique* (Acad. Roy. de Belgique, Mémoires II, 51/3), Bruxelles, 1956. – Hannah Arendt, *The Human Condition*, Garden City, N.Y., 1959 ; *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960. – J.M. André, *Recherches sur l'otium romain*, Paris, 1962 ; *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, Paris, 1966 ; *La sociologie antique du loisir*, dans *Arbeit, Musse, Medit.*, p. 35-63. – P. Demont, *La cité grecque antique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990.

A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, 1937, 1950 ; *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 117-56 : Les trois vies. – R. Arnou, *« Praxis et Theôria » : Études sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, 1921 ; rééd., Rome, 1972.

I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, ch. VIII ; trad. ital., Brescia, 1976. – R. Bodéus, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote* (Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège), Paris, 1972. – C. Müller-Goldinger, *Politik und Philosophie bei Aristoteles und im frühen Peripatos*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 73, 1991, p. 1-19.

Pères de l'Église. – A.-M. La Bonnardière, *Marthe et Marie figures de l'Église d'après S. Augustin*, VS, t. 86, 1952, p. 404-27. – L. Sanlorenzo, *Le figure di Marta e Maria in S. Agostino*, thèse, Turin, 1961. – G.F.D. Locher, *Martha en Maria en de prediking van Augustinus*, dans *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 46, 1963-64, p. 65-86.

M. Olphe-Galliard, *Vie contemplative et vie active d'après Cassien*, RAM, t. 16, 1935, p. 252-58. – A. Ménager, *A propos de Cassien*, VSS, t. 46, 1935, p. 73-109 (réponse d'O.-G., RAM, t. 17, 1936, p. 181-91). – J. Leroy, *Le cénobitisme chez Cassien*, RAM, t. 43, 1967, p. 121-58. – O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1950, p. 89-90, 147-48.

S. Frank, *Actio und Contemplatio bei Gregor der Grossen*, dans *Trierer theol. Zeitschrift*, t. 78, 1969, p. 283-95. – G.R. Evans, *The Thought of Gr. the Great*, Cambridge, 1986, p. 105-11. – L. La Piano, *Teologia della Parola in S. Greg. Magno*, Palerme, 1987, p. 124-38.

Moyen Âge. – M.-D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle* (Études de Philos. méd. 45), Paris, 1957, p. 225-51 : Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique. – J. Leclercq, *La spiritualité des chanoines réguliers*, dans *La vita commune del clero nei secoli XI e XII* (Mendola, sept. 1959), Milan, 1962, p. 116-41 ; *Études sur le vocabulaire monastique du M.A.* (= Studia anselmiana 48), Rome, 1961, p. 80-144 : Theoria. – J. Châtillon, *La crise de l'Église aux XIe et XIIe siècles et les origines des grandes fédérations canoniales*, RHS, t. 53, 1977, p. 3-46.

B. Aperribay, *La vida activa y la vida contemplativa según S. Buenaventura*, dans *Verdad y Vida*, t. 2, 1944, p. 73-126 ; *Prioridad entre la vida act. y la contempl. según S.B.*, *ibid.*, t. 4, 1947, p. 654-89.

S. Thomas, *La vie humaine. Ses formes, ses états* (trad. annotée de la *Som. théol.* 2^a 2^ae, q. 179-189), éd. de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, 1926. – *Deutsche Thomas Ausgabe*, t. 23, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens* (éd. et trad. avec commentaire très riche de U. von Balthasar), Munich, 1954. – I. Mennessier, *Vie contemplative et vie active*, VSS, t. 47, 1936, p. 66-85 ; *V. act. et v. cont. comparées*, *ibid.*, p. 129-45. – G. Turbessi, *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Rome, 1944. – I. Biffi, *Aspetti, implicazioni e problemi*

della « contemplatio »... nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino, dans *La Scuola cattolica*, t. 97, 1969, p. 343-77, 467-98.

Renaissance et temps modernes. – Voir les études dans *Arbeit. Musse. Medit.* et les traités sur la vie spirituelle mentionnés dans l'art.

Outre les art. du DS signalés, voir aussi *États de vie, Essentiel, Saints, Vie consacrée, Vocation, Voies*, etc.

Aimé Solignac.

VIE CACHÉE. – Sous le mot *Nazareth* (DS, t. 11, col. 63) l'axe central de cet article a déjà été déterminé : Nazareth dans la littérature spirituelle. La vie cachée n'est pas seulement « l'école » de Charles de Foucauld (DS, t. 5, col. 729-41), ici principalement visée, elle est aussi la *vita abscondita* de *Col.* 3,3, la vie intérieure et, dans certains cas, la vie d'oraison, surtout contemplative. Nazareth est aussi la Sainte Famille (DS, t. 5, col. 84-93) et l'Enfance de Jésus (t. 4, col. 652-82). Le thème, d'autre part, avoisine ceux d'enfance spirituelle (t. 4, col. 682-714), d'abandon (t. 1, col. 2-49), d'humilité (t. 7, col. 1136-87), pour ne citer que les principaux. On évoquera les incidences de cette tradition, ramenée ici aux seuls auteurs et ouvrages qui parlent explicitement de la vie cachée, sur la spiritualité de Nazareth.

1. *Les enracinements.* – 2. *A la croisée de dévotions et de thèmes.* – 3. *La spiritualité de Nazareth.*

1. **Les enracinements.** – On a écrit (A. Peyriguère, *Le temps de Nazareth*, Paris, 1964, p. 109) que la place primordiale du Christ dans la vie et l'œuvre de Charles de Foucauld rejoignait « les Pères, sinon directement, du moins par l'École française ou autrement », que son idée de l'Incarnation retrouvait celle d'Irénée, « irruption d'une énergie divine », « virtualités » incalculables (semblables expressions se trouvent dans *Contra haereses* IV et V à propos de la résurrection de la chair), ou celle de Clément d'Alexandrie, « semence de salut » constamment efficace, « palingenèse, nouvelle naissance du monde ». Mais les expressions citées pêle-mêle, sans référence précise, ne retiennent pas le contexte. Lorsqu'Irénée parle « d'une énergie divine », il entend affirmer la divinité du Christ venu récapituler tout et tous (DS, t. 7, col. 1949-52). La *palyngenesis* est un vocable stoïcien, repris par Plotin ; Clément d'Alexandrie (*Stromates* V, 7,7 ; 104,1-5 ; SC 278, p. 34-35, 198-99) l'utilise pour désigner la nouvelle naissance de l'homme « sous la forme de la résurrection » (SC 279, p. 322 ; cf. p. 53-55).

Les « Enfances du Christ », où les Pères discernent les racines des humbles vertus des commencements, et que saint Augustin applique aux catéchumènes entourés des soins maternels de l'Église (cf. citations éparses, cf. *Le temps de Nazareth*, p. 185 ; G. Gorrée, *Au-delà du Père de Foucauld...*, Paris, 1960, p. 110 : texte de 1959 du P. Peyriguère ; M. Cornelis, *Sortis du ghetto*, Paris, 1964, p. 25), fondent, dans la spiritualité de Nazareth, l'idée de « prémission » et celle de pierres d'attente, d'amorces du Corps mystique, en quête de sa totalité (cf. *infra*). Là où les Pères poursuivent une visée théologique ou apologétique, l'école de Nazareth fait surgir une dimension d'emblée spirituelle : l'Incarnation est déjà œuvre tout entière de rédemption, de salut ; pas seulement un « fait historique », mais aussi « un fait permanent, sans cesse en vouloir, en puissance et en acte de se réaliser ».

Ici s'inscrirait l'empreinte de l'École française, au sens, peut-être emmêlé, où l'entend H. Brémond (DS, t. 5, col. 782-84). Le vocabulaire, cependant, s'en sépare : le terme d'adhérence n'est pas employé, mais ceux d'imitation ou d'insertion (Foucauld), d'enfouissement, d' « ensevelissement » dans un milieu, à la suite du Christ de la vie cachée (R. Voillaume, *A la suite de Jésus*, Paris, 1965, p. 41). Au-delà des mots, l'Incarnation, pour l'École française, renverse les perspectives, réunifie, universalise : « Le premier mobile n'est plus ès cieux, mais en la terre, depuis que Dieu s'est incarné en terre... Le ciel n'est plus par dessus la terre, mais une terre est par dessus tous les cieux, c'est à savoir la terre de notre humanité vivante en Jésus-Christ, et cette heureuse portion de terre... est comme un nouveau ciel immobile en soi-même et mouvant tout, et est un nouveau centre... » (P. de Bérulle, *Discours sur l'état...* IV, 8, *Œuvres*, éd. Migne, 1856, col. 219-20 ; cf. *De la plénitude de Dieu dans le mystère de l'Incarnation*, dans *Œuvres*, éd. Bourgoing, Paris, 1644, p. 18 ; *Opuscules de piété*, éd. Rotureau, Paris, 1944, p. 170-173).

A Bérulle, Condren, mais aussi Olier, la spiritualité de Nazareth doit le culte du sacerdoce dans le Christ Prêtre et de l'eucharistie comme lieu de présence du Christ incarné (cf. *infra*), terme, moyen et modèle de l'adoration (DS, t. 1, col. 1554-57). De Jean Eudes, Foucauld retient l'accent de tendresse dans l'amour (*Le temps de Nazareth*, p. 100). Mais à l'abbé H. Huvelin (1838-1910 ; DS, t. 7, col. 1200-04), il se dit redevable de sa méthode apostolique (col. 1203) ; Huvelin, qui fut son directeur spirituel à sa conversion (1886), pourrait être l' « autrement », évoqué plus haut, qui le relie aux Pères.

A ces éléments s'en ajouteraient d'autres, ponctuels, selon les sensibilités et circonstances. Charles de Foucauld a fréquenté les auteurs spirituels de diverses écoles (une vue d'ensemble dans *La dernière place*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 9, Introduction, p. 17-19) ; on a décelé dans ses écrits (*Le temps de Nazareth*, p. 91-94) l'empreinte plus particulière de saint Bernard, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix et celle, plus aléatoire, de Scheeben. A. Peyriguère annote Tauler (cf. *Aussi loin que l'amour, lettres de Maroc 1933-1957*, Paris, 1971, Introduction, p. 15-16), s'enthousiasme pour les écrits d'Élisabeth de la Trinité (1880-1906 ; DS, t. 4, col. 590-94), carmélite de Dijon (*Par les chemins que Dieu choisit*, Écrits spirituels, Paris, 1965, Avant-propos, p. 10).

Au terme, ces influences ne constituent pas un ensemble ; la spiritualité de Nazareth se préoccupe peu de ses sources et origines ; son enracinement essentiel est l'Écriture ; son souci n'est pas d'érudition, ni même d'inspiration, mais d'aliment, d'imprégnation contemplative. Cette indépendance expliquerait, du moins en partie, sa lente maturation, sa diversité et, surtout, sa liberté d'allure.

2. **A la croisée de dévotions et de thèmes.** – Si les enracinements ne sont guère révélateurs, les environnements apparaissent plus généreux, mais plus allusifs : les dévotions alimentent les thèmes spirituels de la vie cachée.

1° La dévotion à la Sainte Famille (DS, t. 5, col. 84-93) est tardive : elle prend son essor réel au 17e siècle et ne reçoit la sanction officielle que le 14 juin 1892 (Léon XIII, *Neminem fugit*) ; elle est également marginale par rapport à notre étude : Nazareth y est présenté comme le prototype de la vie commune plus que de la vie cachée. Elle apporte cependant deux éléments significatifs. L'expression de « trinité terrestre » de Jean Gerson en 1416, reprise par divers

auteurs du 16e siècle, devient, au 17e, un lieu commun de la dévotion, que le jésuite Pierre de Morales † 1614 développe dans le premier « traité » sur la Sainte « Famille » (*In caput primum Matthaei*, Lyon, 1614 ; Paris, 1869 ; trad. fr., Paris, 1878). Curieusement, l'école de Nazareth, toute imprégnée de la « famille » de Jésus, ne l'utilise guère.

Le second élément y contribue davantage : en distinguant deux « familles » du Christ, l'une « cachée », l'autre « publique » (*Veritez et excellences de Jésus-Christ*, Paris, 1632, t. 2, p. 331-35), François Bourgoing (DS, t. 1, col. 1910-15) ouvre une perspective sur la vie cachée, considérée à part entière, support de la méditation des mystères de l'enfance du Christ.

Réciproquement, la vie cachée interfère sur la dévotion à la Sainte Famille : l'homélie de Paul VI à Nazareth (5 janvier 1964 ; *Documentation catholique*, 1964, n. 1417, p. 174-75) en porte l'empreinte, qui joint à la leçon de vie familiale, les invitations au silence et au travail, qui relèvent, au moins indirectement, de l'école de Nazareth.

2° Plus riche, la dévotion à l'Enfance de Jésus (DS, t. 4, col. 652-82) est aussi plus disparate. Les Pères de l'Église s'y arrêtent, et déjà avec lyrisme et une certaine sentimentalité (ainsi Origène, *Homélies sur saint Luc* 15,3-5 ; 18,2-5 ; 19,4-5, etc. ; SC 87, p. 235-37, 267-69, 275-77) ; la visée théologique sur la divinité du Christ sous les détails de son humanité s'enlise ensuite dans le goût exacerbé d'affectivité populaire. La dévotion, cependant, n'exclut pas le sens spirituel : l'enfance de Jésus introduit, dès saint Léon (*Sermo* 37,3, PL 54, 258-259 = *Sermon* 18, SC 22 bis, p. 279-81), le thème de l'*enfance spirituelle* (DS, t. 4, col. 682-714). Envisagée dans les catégories baptismales d'innocence ou dans celle, reçue, de douceur, d'humilité, elle alimente, au moyen âge, un climat plus qu'une dévotion. Bérulle privilégie « l'état d'enfance », où apparaissent les thèmes d'assujettissement, d'anéantissement, repris ensuite par le Carmel français, l'Oratoire et la Compagnie de Saint-Sulpice. A ce moment, le concret a repris ses droits : *Le Prince de la Paix, l'Enfant-Jésus* (Paris, 1659) de Jean-Pierre Floeur (DS, t. 5, col. 420-21) et *L'enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin Enfant-Jésus, Verbe Incarné* (Paris, 1665) de Jean Blanlo (DS, t. 1, col. 1722-23) tiennent ensemble le développement dévotionnel et le thème de l'enfance spirituelle. Le premier parle d' « esclavage » ; le second présente une manière de traité théologique de la dévotion : le baptême confère une vie nouvelle qui a des affinités avec la vie naturelle : dépendance, humilité, mais aussi oraison, docilité à l'Esprit.

3° L'anéantissement. – Liée à l'oraison, la vie cachée connaît un temps fort, que la querelle quiétiste bat aussitôt en brèche : l'*Orationis mentalis analysis* de François La Combe (1640-1715 ; DS, t. 9, col. 35-42), qui propose le silence de la crèche comme méthode d'oraison contemplative, est mise à l'Index, le 9 septembre 1688. La vie cachée n'a pas attendu la censure pour désigner une école, plus anonyme et générale, de la vie intérieure. H.-M. Boudon (DS, t. 1, col. 560-65) y précède A. Piny, sur le thème de l'anéantissement.

La vie cachée avec Jésus en Dieu (Bruxelles, 1676) d'Henri-Marie Boudon (1624-1702 ; DS, t. 1, col. 1887-93) détaille, dans une première partie, les « anéantissements » du Christ, ceux de la vie publique non moins que ceux de la vie cachée : les limitations de son ministère (« Evesque des ames », il a exercé sa charge dans l'obscurité, roi sans trône, ni apparat, ni bénéfices, p. 44-49) prolongent la discrétion de Nazareth. La seconde partie en applique la leçon à l'âme : humilité, refus de tout éclat, joie d'être méconnu, de vivre pour Dieu seul, « l'anéantissement spirituel en toutes choses » (p. 196). Tout le comportement du Christ est de « nous enseigner que le bon-heur du chrestien ne consiste pas à faire beaucoup ; mais à faire ce que Dieu veut que nous fassions, et rien du tout, s'il luy plaist de la sorte » (p. 73).

L'évocation de Nazareth y est toujours identique, sans développement, mais forte par sa répétition : « les sombres obscuritez d'une chetive boutique d'un pauvre Artisan » (p. 63, 143, etc.), « et son employ est de faire le mêtier de Charpentier, avec un pauvre Artisan, presque toute sa vie » (p. 165). Si l'image est stéréotypée, la leçon est précise : les honneurs, quels qu'ils soient, substituent le plus souvent à l'esprit de Dieu l'esprit humain, puis l'esprit mondain (cf. p. 193-94) ; « C'est une miséricorde ineffable si l'on pense à nous, que ce soit pour nous traiter en gens de néant, sans civilité et bonheur » (p. 207) ; quel que soit l'état, « l'estable de Bethlehem, et la maison de Nazareth doivent servir de retraite commune à tous les Amans de la vie cachée » (p. 230).

Alexandre Piny (1640-1709 ; DS, t. 12, col. 1779-85) pousse l'anéantissement à son paroxysme, jusque dans « l'état désolé de l'Enfer ; pour qu'en y acceptant l'ordre de vôtre sainte volonté elles (les âmes jalouses de vie cachée) vous fassent aymer autant qu'il est en elles, jusques dans les Enfers, en portant amoureusement cet état d'Enfer dans vôtre volonté, et faisant que vôtre volonté soit acceptée jusques dans cet état d'Enfer » (Épître dédicatoire « A Jésus-Christ dans sa vie cachée », non paginée). La vie cachée, c'est la vie intérieure vécue pour Dieu seul, à la limite à l'insu de Dieu, par pur amour. *La vie cachée ou pratiques intérieures cachées à l'Homme sensuel, mais connuës et très-bien goûtées de l'Homme Spirituel* (Lyon, 1685) enchaîne impitoyablement les « pratiques » d'un dépouillement progressif et radical : ne rien faire avec empressement, même « dans l'affaire très importante de nôtre perfection, et de nôtre salut » (p. 71) ; « en intention de se rendre ainsi pour l'amour de Dieu l'esclave volontaire de toutes ses Créatures » (p. 59) ; « aimer Jésus en Croix ; mais par imitation et par conformité d'inclinations, bien plus que par contemplation, et par tendresse de dévotion » (p. 120). « Être sans joye, vivre sans joye, mourir sans joye ; pour être à Dieu un sujet de joye, et devenir la joye de Dieu » (p. 159). Nazareth n'y est pas évoqué, mais, en toutes occasions, le néant « pour faire regner en nous le pur amour de Dieu » (p. 211), ce qui est la « pratique » de la vie cachée « la plus importante et la plus excellente » (p. 215).

Dans son audace, Piny avance l'idée de substitution, ou de solidarité, que certains auteurs (ainsi Peyriguère, cf. *infra*) rattacheront explicitement à la vie de Nazareth : « chanter ou réciter les loüanges de Dieu, mais à cette fin, et en intention de loüer ce grand Dieu pour tous ceux qui ne le loüent pas, et en le loüant de cette sorte, faire en quelque manière qu'il soit loüé pour tous » (p. 52) ; « et faire en le loüant ainsi, qu'il soit loüé par tous » (p. 58). L'intitulé

même de certaines « pratiques » y insiste : « Être et vouloir être dans la divine volonté ce que les autres ne veulent être ; pour avoir par là lieu de l'aymer pour tous ceux, qui ne l'ayment pas » (p. 90-91, cf. p. 93, 94) ; « Aymer Dieu, ou comme les Anges dans le ciel, ou comme les hommes sur la terre ; ou comme les âmes au Purgatoire, pour avoir lieu de toûjours aimer » (p. 185).

4° Pour radical qu'il soit, l'anéantissement chez Jean-Nicolas Grou (1731-1803 ; DS, t. 6, col. 1059-83) retrouve une allure plus classique, dans la ligne mais sans l'envergure de Bérulle (col. 1075-76) : terme et fruit de l'abandon à Dieu et de l'imitation du Christ, où l'humain rejoint fidèlement le divin, « heureux anéantissement » (col. 1074). L'intérieur du chrétien doit refléter *L'intérieur de Jésus* (éd. A. Hamon, 1909), reconstruit et érigé en modèle. A Nazareth, le Christ fut un enfant comme les autres, il n'a pas devancé l'heure du Père, ni au plan de la croissance, ni à celui de la sagesse (p. 73-74) ; leçon de dépendance de l'âme, même élevée en grâces, à la seule décision de Dieu ; leçon de discrétion, de réserve, de « mort à soi-même » (p. 74-75). *L'intérieur de Marie* (même éd. 1909) est plus prolixe : lieu de pauvreté contente, de travail, peut-être parfois de misère, de silence lourd de communion, d'obéissance d'un « Dieu anéanti par amour » ; leçon d'humilité (p. 489-92). Puis d'imaginer l'oraison de la Vierge, ses occupations, en vue d'estimer et de choisir pour soi « la vie commune, obscure et silencieuse » (p. 492-95). Ce sont, déjà, succinctement et sur le mode discursif quelques-uns des thèmes de la spiritualité de Nazareth...

Proche de Grou, disciple de Lallemant, Surin et Caussade, Pierre Roger (1763-1839 ; DS, t. 13, col. 871-75) conjoint Nazareth et vie cachée (*Nazareth ou la vie cachée*, Textes inédits présentés par H. Mogenet, Paris, 1955), présentés comme « école », plus que comme « lieu » de « pauvreté, obéissance, humilité » (cf. p. 86-89), qui sont autant de grâces reçues dans le recueillement et le silence (p. 88), les mêmes grâces que celles de la Croix. « La crèche de Jésus est toute votre règle » (cité p. 9), prescrit-il aux religieuses de Nazareth. S'il n'y a pas encore de description de Nazareth, il y a homogénéité entre la vie intérieure et vie cachée ; il ne s'agit plus d'un traité sur l'oraison, celle-ci est incluse dans une spiritualité d'absolu dépouillement, d'oubli de soi, d'abandon total, d'indifférence à tout « excepté à l'amour de Notre-Seigneur, mais à un amour semblable au sien : amour pauvre, amour humilié, amour souffrant » (p. 148), car telle est la vertu « de la vie cachée de Jésus » (p. 150) ; « amour pratique de toutes ces petites vertus humbles et cachées qui mortifient et contrarient sans cesse la nature » (p. 70).

On est encore dans la ligne de l'anéantissement (cf. p. 97, 98, 146, 149, 151, 154, etc.). S'y glissent l'idée et le mot d'*abjection* (p. 72, 94 et *passim*) : l'humilité ne s'obtient que par les humiliations (p. 76-79, etc.). S'y sent, à la limite, une certaine dépréciation de la nature humaine : « il faut avoir perdu tout goût humain pour goûter le souverain Bien » (p. 147).

Par ce détour, le thème de l'enfance spirituelle reprend vigueur ; sainte Thérèse de Lisieux lui donne sa note décisive, où l'impuissance reconnue et aimée de l'âme ouvre sur une « petite voie d'enfance », accessible à tous et possible quelles que soient les circonstances, puisqu'il ne s'agit que d'aimer Dieu, en aimant sa propre petitesse.

5° Tandis que l'enfance spirituelle trouve ainsi son épanouissement, la vie cachée de *Col.* 3,3 poursuit un cheminement proche mais parallèle : les thèmes spirituels ne sont pas illimités !

Dans un texte composé vers 1690 qui, nonobstant l'intitulé *Discours sur la vie cachée en Dieu* (dans *Œuvres oratoires*, éd. J. Lebarq, t. 6, 1897, p. 602-21), relève davantage de l'opuscule de piété que du discours, de la direction spirituelle que de l'éloquence, Bossuet propose une exégèse, dont le classicisme reflète sans doute l'habitude et lui confère une manière d'exemplarité.

La vie cachée de *Col.* 3,3 renvoie à « la justice répandue dans les cœurs avec la charité » de *Rom.* 8,10 (p. 604). Son caractère « caché » est de tranquillité, de bonheur paisible (p. 604-05), qui n'attend d'être vu que de Dieu seul qui voit dans le secret, sans recherche d'être connu et admiré des hommes, débarrassé d'amour-propre, « terre et cendre à mes yeux » (p. 609). Cachée « avec le Christ », l'attitude est d'imitation du Christ qui, sa vie durant, a choisi d'être uniquement aux affaires du Père : à Nazareth, « fils d'un charpentier, charpentier lui-même et travaillant à la boutique de celui qu'on croyait son père, obéissant à ses parents et les servant dans leur ménage et dans cet art mécanique comme les enfants des autres artisans », tandis que Dieu « se cachait » en lui (p. 614) ; il en est de même dans sa vie publique, tandis que ses actions étaient dénigrées par le monde ; à Gethsémani et au Golgotha où, par solidarité avec les pécheurs, « il semble s'etre oublié lui-même » (p. 615), mais aussi au temps pascal, où sa gloire intermittente et réservée ne convainc pas ses ennemis, encore moins le monde (p. 616).

Et de même que la gloire du Christ (et celle du Père), demeure cachée aux superbes, aveugles qui maudissent le soleil parce qu'ils ne le voient pas, la vie chrétienne doit se tenir cachée tant que la vérité ne triomphe pas ; elle éclatera alors telle qu'elle est (*Col.* 3,4) : « rejaillissement de la gloire de Jésus-Christ » (p. 618). Le jugement des hommes n'a pas de consistance au regard de celui de Dieu (2 *Cor.* 4,2) ; en dehors de toute vanité, l'homme doit craindre Dieu seul et le prier dans l'eucharistie, où persiste ici-bas le mystère de la vie cachée (p. 620-21). Il est sans doute significatif que Bossuet, dans le contexte de la querelle quiétiste, lie davantage la vie cachée à la vie spirituelle en général qu'à la seule oraison.

Au lendemain de la crise quiétiste et jusqu'à nos jours, la vie cachée de *Col.* 3,3 retrouve sa relation à l'oraison. *La vie cachée en Dieu* (Paris, 1947) de Robert de Langeac (= Auguste Delage, 1877-1947 ; DS, t. 3, col. 119-20) est un traité posthume de piété contemplative, à partir de lettres, d'instructions, d'un commentaire inédit du Cantique des Cantiques (un autre a été publié : *Virgo fidelis*, Paris, 1931). Si la première partie (« L'effort de l'âme », p. 19-63) concerne l'ascèse, les deux autres, qui relèvent plutôt de la mystique, esquissent un itinéraire complet de la vie d'oraison : « L'action de Dieu » (p. 65-99) mène à « L'union à Dieu » (p. 101-39), mais aussi, à la « Fécondité apostolique » (p. 141-53). Le titre ne renvoie pas à Nazareth mais à *Col.* 3,3, que Delage commente ailleurs : « Plus on est mort au sensible, plus on est vivant au spirituel » (« *Vous... mes amis* », *Élévations*, Paris, 1953, p. 71).

Lorsqu'il évoque l'Enfant-Jésus, il le situe d'emblée dans la Trinité : il « nous fait goûter la joie de la vérité » (p. 74 ; cf. *Virgo fidelis*, éd. 1936, p. 85). Allant droit à la Croix, l'insistance est mise sur l'humilité : l'effort de l'âme est d'un dépouillement à la mesure de l'invasion de Dieu, totale, inexorable. « L'âme qui vous aime... voudrait vivre cachée aux yeux de tous et connue de vous seul... Elle est cachée au monde et le monde lui est caché... » (*Virgo fidelis*, p. 83-4, *Cantique* 2,3 ; référence privilégiée de la vie érémitique, cf. J. Leclercq, cité à la Bibliogr.). Cette dépossession de soi, l'auteur l'a vécue comme une spiritualité d'« impersonnalité totale », d'où le pathologique n'est sans doute pas absent (« *Vous... mes amis* »..., notice biographique, p. 33-34). L'humilité recommandée, reflet de l'humilité vécue, se présente comme un effort, ou un éclair, de lucidité (*La vie cachée*, p. 30-31) pour trouver le silence et la solitude du cœur : « une âme qui n'est pas solitaire ne progresse pas... Elle est trop riche... » (p. 62, cf. p. 61-63).

6° UN HÉRITIER, UN PRÉCURSEUR. – Dans une première approche, le 19e siècle apparaît comme un héritage : les thèmes de la vie cachée se stabilisent, les dévotions s'amplifient. Celle à la Sainte Famille unifie l'œuvre et la doctrine de Pierre-Bienvenu Noailles (1793-1861 ; DS, t. 11, col. 370-73). Soucieux de méthodes d'apostolat mieux adaptées, il multiplie les fondations de prière et d'éducation dans l'esprit de l'École française, d'Olier, de Jean Eudes et Vincent de Paul, qu'il place sous le patronage paisible de la Sainte Famille, dans un temps de bouleversements et d'instabilité.

« Trinité de la terre », la Sainte Famille ne cherchait que Dieu seul : « c'était l'esprit qui les dirigeait en toutes choses » (*Conseils de perfection*, ch. 2, cité DS, col. 372). L'accent porte principalement sur la face cachée de Nazareth, vie d'union à Dieu ; il n'y a guère de remarques sur les aspects humains et matériels. D'autre part, Nazareth ne véhicule pas de leçon propre : la vie cachée est déjà « vivre par avance l'enseignement » de la vie publique, elle est « déjà le salut des hommes ». Et la contemplation de Nazareth inspire une manière d'être, d'imiter, de rayonner les vertus chrétiennes : leçon peut-être trop générale pour être retenue telle quelle, mais significative d'avenir.

Curieusement, la sanction de la dévotion (Léon XIII, *Neminem fugit*, 14 juin 1892) entrave le développement ultérieur ; en fait, comme il semble après coup, elle oriente la littérature spirituelle vers l'*intimité* de Nazareth. Antoine Crozier (1850-1916 ; DS, t. 2, col. 2628-29) propose, sous forme de réflexions méditatives (*Allons à Nazareth*, Paris, 1906), la Sainte Famille « seconde Trinité, vivante image de la Trinité du ciel » (p. 3), comme un appel à la prière, au travail, à l'obéissance, à la charité de Nazareth. Malgré des effusions du cœur et quelques audaces imaginatives (p. 9-10), l'allure de ce petit opuscule (19 pages) est plus ascétique que mystique, plus discursive que contemplative ; mais A. Crozier se rapproche de Charles de Foucauld. L'un et l'autre se connaissent, se rencontrent à plusieurs reprises de 1911 à 1913 : Crozier s'emploie à la mise en œuvre des projets d'association de Foucauld (J.F. Six, *Itinéraire...*, p. 300-01, note 140), dont il perçoit d'emblée la pensée spirituelle (*Union Apostolique universelle*, Paris-Lyon, 1914, dont les dix premières pages constituent la première biographie de Ch. de Foucauld) ; celui-ci reprend presque textuellement le plan d'*Excelsior* (Saint-Étienne, 1903) pour sa retraite de 1903 (*L'esprit de Jésus*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 8, Introduction, p. 14).

3. **La spiritualité de Nazareth.** – Faire de Charles de Foucauld et de ses disciples une « école » relève apparemment de la gageure : jusqu'à sa mort, il a été hanté par le désir d'une fondation religieuse qu'il n'a pas vue. Et du paradoxe : c'est à partir du moment où il accepte que ses Règles minutieusement élaborées (1896, 1899, 1911) ne lui donneront pas de postérité que Charles de Foucauld fait souche. Le paradoxe lui-même introduit la première et essentielle dimension de sa pensée.

1° Il s'agit d'une spiritualité d'EFFACEMENT, à l'exemple de l'Incarnation, où Dieu se cache, se dérobe ; à la manière de Nazareth, où Dieu, pendant trente ans, s'enfouit. Tout est là, en germe, dans la discrétion absolue, mais c'est déjà la réalité totale. « Si le grain tombé en terre ne meurt pas, il reste seul » (*Jean* 12, 24). « Je m'en vais au Sahara, je pourrirai dans le sable et sur ma tombe poussera une belle maison » (Ch. de Foucauld à Crozier, cité par G. Gorrée, *Au-delà du Père de Foucauld, le Père Peyriguère*, Paris, 1960, p. 113) ; « il faut pourrir dans sa mission » (A. Peyriguère, cité *ibidem*) ; « il faut toujours aller de l'avant dans la pleine brousse de la nature mais aussi la pleine brousse des âmes » (A. Peyriguère, 31 octobre 1928, *Par les chemins que Dieu choisit*, Écrits spirituels 2, Paris, 1965, p. 158). Semer sans songer à récolter : les fruits appartiennent au mystère de Dieu...

Foucauld qualifiait volontiers l'abaissement de l'Incarnation d'« abjection » (mise au point dans J.F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958, p. 142-43, note 24). Ensuite, on a réservé le mot à la Croix plutôt qu'à Nazareth (R. Voillaume, *A la suite de Jésus*, Paris, 1965, p. 77-80). Le terme le plus adéquat serait sans doute « ensevelissement », employé par H. Huvelin, repris par Foucauld (cf. J. F. Six, *op. cit.*, p. 201, 209, etc), ou « enfouissement » (R. Voillaume, *op. cit.*, p. 41).

Le thème rejoint l'enfance spirituelle. « Il descendit avec eux et il vint à Nazareth : toute sa vie, il n'a fait que descendre : descendre en s'incarnant, descendre en se faisant petit enfant, descendre en obéissant, descendre en se faisant pauvre, délaissé, caché, persécuté, supplicié, en se mettant toujours à la dernière place » (Foucauld, méditation sur *Luc* 2, 50-51, cité par Six, p. 86) ; Thérèse de Lisieux s'exprime semblablement : « Jésus me dit de descendre... Lui, le Roi des rois, il s'est humilié de telle sorte que son *Visage était caché* et que personne ne le reconnaissait » (Lettre du 19 octobre 1892, citée par Six, p. 86, note 69 ; sur la « dernière place », p. 200, note 35 ; sur le rapprochement cf. R. Voillaume, *op. cit.*, p. 77 et *passim* ; *Jésus Caritas*, n. 127, p. 41-42 ; n. 132, p. 31, etc.).

Nonobstant la parenté, reconnue, avec Thérèse de Lisieux, la caractéristique, dans son environnement, est propre à la spiritualité de Nazareth. Par comparaison, qui n'est pas exhaustive, A. Ancel, s'inspirant du Père. A. Chevrier († 1879 ; DS, t. 2, col. 835-37) et du Prado, voit dans la présence à Nazareth un mélange de « conformisme sociologique » par où le Christ se comporte comme un de ses concitoyens, et de « non conformisme spirituel » par où il se conduit comme venant et étant « d'en haut » (cf. *Jean* 8, 23). Nazareth est une préparation à son « heure » (cf. *Jean* 2, 4), une attente (*Cinq ans avec les ouvriers*, Paris, 1963, p. 370-80).

Des multiples aspects de la vie cachée, l'annonce et les amorces du concile Vatican II ont, un temps, privilégié la pauvreté, soulignant le souci pastoral d'une spiritualité foncièrement contemplative : l'Église doit devenir pauvre, au service des pauvres dont « l'espérance » est de pouvoir rencontrer en elle Jésus de Nazareth ; les pauvres sont la présence actuelle de Jésus pauvre (P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et*

l'Église, Paris, 1963, p. 76-78, 87-88, repris dans *Nazareth, espérance des pauvres*, dans *Jésus Caritas*, n. 132, octobre 1963, p. 46-48). L'exhortation, par son exclusivité, entraîne un certain rétrécissement du thème. Foucauld a été hanté par l'imitation de Jésus pauvre et ouvrier (R. Voillaume, dans *Jésus Caritas*, n. 127, juillet 1962, p. 47-48), « ce n'est pas la misère, mais une pauvreté laborieuse ; ce n'est pas tout à fait le dernier rang » (R. Voillaume, *A la suite de Jésus*, p. 42).

Pauvre, le Christ de la vie cachée est surtout un oublié, vivant dans et de l'obscurité (cf. L. Verny, *Spiritualité et engagement*, repris dans *Jésus Caritas*, n. 132, p. 42-43), « comme tout le monde » (R. Voillaume, *A la suite de Jésus*, p. 41). A Nazareth, pendant trente ans, Dieu s'est fait « oublié », non pas méprisé, mais ignoré (cf. Ch. de Foucauld, *La dernière place*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 9, p. 54). De son exemple, l'Église reçoit une leçon de kénose ; comme le Christ, elle est invitée à vivre un certain oubli. Aussi bien, l'effacement est-il le fil conducteur de la vie même de Foucauld, pour qui la Trappe ou un quelconque règlement s'avéraient incapables de satisfaire son exigence de suivre Jésus, toujours plus pauvre. A. Peyriguère, à peine installé dans un endroit, se sent appelé à aller ailleurs ; un tabernacle érigé quelque part, il s'agit de partir en installer ailleurs un autre (*Par les chemins que Dieu choisit*, p. 157-58, 165). Plus encore que d'une vie d'ermite, on devrait parler d'une « vie du désert », voire d'une volontaire « désertification », d'une « Église se faisant » (A. Peyriguère, *Le temps de Nazareth*, p. 194), en deçà de ses structures, mais déjà dans sa réalité spirituelle.

Le Christ de la vie cachée est le « Christ anonyme » (A. Peyriguère, *Le temps de Nazareth*, p. 21). « Il cache, peut-être même et dans une certaine mesure à ses propres parents, à sa mère, et en tout cas d'une manière complète à ses concitoyens, tout ce qui est l'essentiel de sa vie intérieure de Christ, et sa mission de Rédempteur » (R. Voillaume, *Le mystère de Nazareth*, dans *Jésus Caritas*, n. 132, octobre 1963, p. 24, repris dans *A la suite de Jésus*, p. 40).

2° La dimension missionnaire. – Cependant, l'Incarnation est déjà, en elle-même, tout le salut : Jésus ne souffre pas la séparation, ni les cloisonnements ; il est tout entier dans la vie cachée, tout homme et tout Dieu, tout humain, tout divin. Caché, le mystère est tout entier à Nazareth, car le Christ y habite totalement le moment présent, sans projets ni perspective. « Il ne devance pas les desseins du Père », il les vit au fur et à mesure ; « Jésus à Nazareth sanctifia en silence le monde pendant trente ans » (Règlement de 1899, chapitre préliminaire, dans R. Voillaume, *Les fraternités du Père de Foucauld*, Paris, 1946, p. 171 ; G. Gorrée, *Au-delà du Père de Foucauld...*, p. 123). Dans la ligne traditionnelle de la spiritualité d'abandon, Nazareth est la « transfiguration du moment présent » (Ange Mattei, *Tâtonnements dans la voie*, dans *Jésus Caritas*, n. 132, octobre 1963, p. 84). Nazareth « récapitule » le salut, à la fois dans ses amorces de l'ancien Testament et dans ses avancées que sont la Parousie, mais déjà la Visitation.

La dimension *missionnaire* s'inscrit ici. Moine et missionnaire : l'un par l'autre, l'un pour l'autre ; c'est un axe central, à la limite d'une intuition immédiatement vécue, de la doctrine de Foucauld (A. Peyriguère, *Le temps de Nazareth*, p. 51-56, 136-37, 176-94). Et c'est le paradoxe de la nouveauté de sa vie de contemplation : relier ces deux mouvements en apparence si divergents de se séparer du créé pour rejoindre Dieu et d'être présent aux hommes à aimer ; concilier « son amour d'amitié qu'il veut témoigner aux hommes et son désir d'être tout entier au Christ dans la contemplation » (R. Voillaume, *La contemplation aujourd'hui*, Paris, 1971, p. 64-65 ; *Une spiritualité évangélique pour notre temps*, dans *Jésus Caritas*, n. 127, p. 42, 46-47, 50). Moines-missionnaires, héritiers des moines du moyen âge défricheurs, pionniers, constructeurs, à cette différence essentielle près que, tandis que ceux-là « faisaient » de la mission, ceux-ci s'y refusent (*Le temps de Nazareth*, p. 51-56 ; texte de 1934 dans G. Gorrée, *Au-delà du Père de Foucauld...*, p. 90-102).

A la suite d'A. Peyriguère, ils parlent de « prémission », au sens de « mission silencieuse » (M. Lafon, *La spiritualité du Père Peyriguère*, dans *Jésus Caritas*, avril 1969, p. 16), de l'étape préalable à l'évangélisation, temps de présence anonyme mais totale, lieu de rencontre avec les fidèles d'autres confessions ou incroyants, à qui on n'entend pas prêcher ni « dire », devant qui on ne cherche qu'à témoigner par sa seule présence et manière d'être. Il s'agit d'une « évangélisation de la préparation », et d'une incessante préparation à l'évangélisation : c'est toujours et encore l'accent mis sur « semer » plutôt que sur « récolter » ; la semence est le préliminaire nécessaire et, ici, suffisant de la moisson.

La dimension missionnaire est proprement d'une solidarité sentie et vécue comme réalité du Corps mystique, « du corps de Jésus » présent dans le « plus petit » (cf. *Mt.* 25, 40 ; *Petits frères de Jésus, méditations 1897-1900*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 7, p. 24, 75). La « parenté charnelle des non-chrétiens avec le Christ du fait de l'Incarnation..., cette sorte d'"Ante Christum'..., ce préchristianisme..., cette action de la grâce en dehors de l'appartenance visible à l'Église... fondent ce que nous osons appeler encore une fois 'la grandeur christique des non-chrétiens' » ; ils constituent des « commencements de Christ », des « Enfances du Christ » confiés aux soins attentifs de l'Église (A Peyriguère, *Le temps de Nazareth*, texte de 1959, p. 185). Le même Peyriguère a donné à cette vision une audacieuse ampleur : « Le missionnaire se prête au Christ pour qu'en lui et par lui le Christ sauve les Berbères. Il devient le Christ, mais s'étant déjà fait berbère, en lui le Christ se fait 'berbère', et du tabernacle, c'est vers le Père la voix du Christ 'fait berbère' pour le salut de ses frères qui s'élève à chaque instant » (lettre du 29 novembre 1928, dans *Par les chemins que Dieu choisit*, p. 163). Tous les hommes sont le prolongement de l'Ancienne Alliance qui, par le mystère de la grâce offerte à tous, perdure, après l'Incarnation et à sa lumière, dans le temps, inachevé et à toujours actualiser, de la Nouvelle Alliance : mystère de la Communion des saints (cf. M. Cornelis, *Sortis du Ghetto...*, Paris, 1964, p. 24-27). Le rapprochement s'impose avec ce que dit le concile Vatican II du salut des non-chrétiens, dont l'Église reconnaît « tout ce qui se trouve de bon et de vrai » en eux, comme une « préparation à l'Évangile » (*Lumen Gentium* 16, s'inspirant d'Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica* I, 1, PG 21, 27ab). Et aussi pour certains, le rapprochement, au niveau de la perspective prophétique et mystique, malgré les divergences de tempérament, d'activités et de méthode, avec

Teilhard de Chardin (cf. M. Cornelis, *Sortis du Ghetto, jalons pour une spiritualité de la prémission à la lumière de Foucauld, Teilhard, Peyriguère*, Paris, 1964).

3° Les allusions ci-dessus au tabernacle ont introduit la dimension EUCHARISTIQUE de la spiritualité de Nazareth : « Mettre au milieu des peuples la présence eucharistique... Y mettre la prière du Christ et son immolation » (G. Gorrée, *Au-delà du Père de Foucauld...*, p. 100) ; « multiplier en pays musulman des tabernacles vivants » (p. 63). La présence eucharistique est pour Foucauld étroitement liée à la vie cachée : « ses rencontres eucharistiques sont les longues intimités de cette vie de famille » de Nazareth (A. Peyriguère, *Le temps de Nazareth*, p. 199). L'adoration est pour lui l'actualisation de la vie cachée : « Mon Dieu, me voici à vos pieds dans ma cellule ; ... je suis le seul peut-être en ce moment à Nazareth qui veille à vos pieds !... » (*La dernière place*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 9, 1974, p. 65). La prière eucharistique prolonge, rend sans cesse présente l'Incarnation rédemptrice (G. Gorrée, *Au-delà du Père de Foucauld...*, p. 126, cf. p. 122-30). La vraie détresse d'un peuple est d'être « sans une messe, sans qu'un cœur prie Jésus » (lettre à Castries, 16 décembre 1902, citée G. Gorrée, *ibidem*, p. 125). Et l'adoration mène au Sacré-Cœur dont l'École de Nazareth a fait son emblème, et que Teilhard assimile au feu, à l'énergie de l'Amour divin (M. Cornelis, *Sortis du Ghetto...*, p. 131-32)

L'eucharistie est « l'aliment essentiel » (DS, t. 5, col. 735), l'achèvement et la fine pointe de la *contemplation* qui est la vie même de Nazareth, une adoration en écho à celle de la Sainte Famille, une contemplation « en acte » de la vie cachée. Dans le cas précis, elle véhicule une « littérature » où l'imagination relaie la concision évangélique. C'est la part de dévotion (cf. *supra*) où l'affectivité relève, contrairement aux Pères, moins de l'exégèse que de ce que ne dit pas l'Écriture, mais qu'elle peut laisser supposer. Sur les quelques épisodes relatés, surtout « Il leur était soumis » (*Luc* 2, 51), Foucauld imagine l'obéissance de Jésus, son travail, la vie commune, les conversations, la vie intérieure de Nazareth. La contemplation de Foucauld répond à des rythmes variés mais strictement serrés ; au service de l'intériorité et de la conversion, elle n'hésite pas à faire parler le Christ lui-même (vg *La dernière place*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 9, p. 182-84), elle insiste jusqu'à la limite de la lancination : la fuite en Égypte (*Mt.* 2, 13-14) s'épanche au long des jours, du 3 février au 6 mars 1905, mêlant des idées frappantes à des répétitions qui sont autant d'insistances (*L'esprit de Jésus*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 8, p. 168-215).

Thème récurrent, le travail manuel, qui est, au début de la conversion de Foucauld, la forme concrète de l'« abjection » de Jésus (cf. mise au point déjà citée, J.F. Six, *Itinéraire...*, p. 142-43, note 24), entraîne ici ou là des allusions aux conditions de chômage, d'insécurité, de pénurie, sans doute anachroniques, où se nourrit le souci du fond des choses... « Peu nous importe maintenant ce que purent être les gestes et le cadre quotidiens d'une telle existence, les habitudes de vie et les mœurs familiales et domestiques de l'époque. Ce qui nous intéresse, ce qui est fondamental, c'est que Jésus fut *comme tout le monde*. L'évangile nous en est garant » (R. Voillaume, texte de 1946, *A la suite de Jésus*, p. 41).

Chez Paul Gauthier (*Jésus de Nazareth le Charpentier*, Paris, 1969) l'imagination, par extrapolations successives, tourne en « contemplation subjective » (Présentation par M.-D. Chenu, p. 7) : bien qu'il s'agisse de textes écrits entre 1958 et 1968, l'ouvrage est construit sur la chronologie du Christ, dont chaque étape (le Charpentier, le Prophète, le Messie, le Ressuscité) se présente comme une élaboration où l'affectivité imprègne les données, étroitement combinées, de l'Écriture, desquelles l'instant contemplé récupère, par une citation, le témoignage de l'Ancien Testament et anticipe sur l'étape suivante : les mains du Charpentier sont celles-là du Prophète et Messie qui bénissent les enfants et accomplissent les miracles. L'éloge des mains qui utilisent les outils et matériaux, fabriquent poutres et charrues conduit naturellement à la maison, puis à la « parenté », enfin à la prière de Jésus et à son mystère : ainsi s'esquisse, pédagogiquement, le portrait du Charpentier (p. 13-50). A l'autre extrémité, le chapitre sur le Ressuscité, qui s'appuie sur les Actes et les Épîtres, précise ce qu'il y a en eux de souvenirs vécus et ce qu'il y a de recommandations et consignes pour la primitive Église. Et l'exégèse de l'Apocalypse (p. 235-48) se projette sur le présent, comme béance et appel de la Parousie où toute justice sera enfin réalisée, comblée. Le parcours renforce progressivement l'idée fondamentale : l'humanité de Jésus se poursuit dans l'humanité des hommes « dont, une fois pour toutes, dans sa chair, il a pris les misères et les espérances » (Présentation, p. 7) ; le messianisme est rendu concret, au pratique, celui des premiers chrétiens « communistes » et « résistants » (p. 184-87 ; 192-97) et, aussitôt, celui des « pauvres » d'aujourd'hui. Parce que le Verbe « s'est fait peuple dans le peuple des hommes », l'évocation de son humanité contient, « avec une philosophie de l'homme, toute une théologie du travail, libération de l'homme » (Présentation, p. 9)... La vie cachée sert ici de support à une contemplation qui la déborde largement.

4° La contemplation est, chez Charles de Foucauld, une *imitation* de la vie de prière de Jésus, Marie et Joseph à Nazareth (*La dernière place*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 9, p. 56 ; cf. p. 54-64). Imiter le Christ le hante, jusqu'au mimétisme : « continuer en moi la vie de Jésus, penser ses pensées, dire ses paroles, agir ses actions » (*La dernière place*, Petit florilège de citations et résolutions, n. 1, p. 248 ; n. 2, p. 253). « Ma vocation est de mener et, s'il se peut, de mener à Nazareth, une vie qui soit l'image aussi fidèle que possible de la vie cachée de Notre-Seigneur » (Élection du 14 novembre 1897, citée *ibidem*, p. 233). « Je ne me sentais pas fait pour imiter Sa vie publique dans la prédication : je devais donc imiter la vie cachée de l'humble et pauvre ouvrier de Nazareth » (Lettre à Henry de Castries, 14 août 1901, citée *ibidem*, p. 276).

Mais l'imitation a ses limites : être « comme » Jésus s'avère impossible, parce qu'il est Dieu et que le contexte diffère ; il s'agit alors d'être « avec » lui pour lui être configuré, et par lui transformé ; immolé en union à lui (cf. R. Voillaume, *A la suite de Jésus*, p. 61-62, 120 ; M. Cornelis, *Sortis du Ghetto...*, p. 156). « Remercier Jésus de ce que je mène la vie cachée à Nazareth, ce qui me donne conformité avec Lui, et Le prier de m'y garder autant que cela le glorifiera » (Résolution du 7 novembre 1897, citée dans *La der-*

nière place, p. 91). L'imitation, née de l'amour, passe par l'obéissance (*Commentaire de Saint Matthieu*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 5, p. 88-98) ; « les plus petites choses faites dans l'amour et selon la volonté de Dieu... ne sont pas seulement nos œuvres à nous, mais aussi et surtout les œuvres de Jésus, de Jésus agissant en nous par sa grâce, de Jésus vivant en nous et continuant en nous la vie qu'il a commencée sur la terre à son Incarnation... » (*Ibid.*, p. 179).

La même perspective conclut l'itinéraire d'A. Peyriguère (*Laissez-vous saisir par le Christ*, Écrits spirituels, Paris, 1962) : l'imitation devient, par l'abandon, conformité à Jésus (cf. Avant-propos de *Par les chemins que Dieu choisit*, Écrits spirituels, Paris, 1965, p. 9-10). Et à ce niveau, la contemplation « au cœur des masses », quelles que soient les circonstances, rejoint explicitement et universalise la vie cachée de *Col.* 3, 3 (R. Voillaume, *Une spiritualité évangélique pour notre temps*, dans *Jésus Caritas*, n. 127, p. 44, cf. p. 39-51).

Conclusion. – Par delà les aléas et avatars, la spiritualité de Nazareth illustre par ses thèmes et son développement une longue tradition. Elle connaît, par les associations religieuses ou séculières qui en ont directement hérité, une vitalité aujourd'hui étonnante. Mais, en dehors de ces formes, elle entend adresser à chaque fidèle, quels que soient les environnements et conditions de vie, une ligne spirituelle actuelle : si son éclosion coïncide avec une vie d'adoration et de contemplation au désert, sa pertinence n'y est pas enfermée. La spiritualité de Nazareth suggère deux orientations. D'une part, elle conteste tout carcan, celui d'une Église repliée sur ses catégories et autres rigidités, celui aussi d'une évangélisation agressive et conquérante ou d'un témoignage bavard. D'autre part, elle amorce une élucidation, toujours plus ouverte, de la grâce, des sacrements, du Corps mystique élargi à la Communion des saints, solidarité dans l'espace et le temps qui laisse à Dieu seul de tirer de la semence la moisson qu'il a décidée mais que tous et chacun préparent, « témoins silencieux » de « l'amitié divine » (R. Voillaume). A la suite du Christ de Nazareth, elle insiste sur « l'invisibilité », mystère vivant parce que vécu. En deça de ces apports, elle appelle sans doute à la vertu du silence. Et l'article se terminerait opportunément sur son propre désaveu.

1. On n'a pas esquissé ici l'histoire de la postérité spirituelle de Charles de Foucauld ; autour de ses trois principales branches (*Petites Sœurs du Sacré-Cœur*, Montpellier, avril 1933 ; *Petits Frères de Jésus*, El Abiodh, octobre 1933 ; *Petites Sœurs de Jésus*, Tubet, 1939), elle est trop éparpillée et complexe. On trouvera un aperçu de leur spiritualité dans R. Voillaume, *Les fraternités du Père de Foucauld*, Paris, 1946, p. 142-51 ; *Jésus Caritas*, n. 108, numéro spécial, octobre 1957, p. 75-141 ; DS, t. 6, col. 739 ; et la bibliographie qui s'y rapporte (jusqu'en 1958) dans J.F. Six, *Itinéraire...*, cité *infra*, p. 434-36.

2. **Sources**. – L'édition intégrale des *Œuvres spirituelles* de Foucauld est en cours de publication dans le cadre de la cause de béatification (présentation par Bernard Jacqueline). Ont paru les volumes 2-3, *Qui peut résister à Dieu, méditations sur l'Écriture sainte (1896-1898)*, 1980 ; – 4 en deux tomes : *En vue de Dieu seul* ; *Aux plus petits de mes frères*, 1973 ; – 5, *Commentaire de Saint Matthieu*, 1989 ; – 7, *Petit frère de Jésus, méditations, 1897-1900*, 1977 ; – 8, *L'esprit de Jésus*, 1978 ; – 9 en deux tomes : *La dernière place* ; *Crier l'Évangile*, 1975 ; – 15, *Voyageur dans la nuit*, 1979. En attendant l'édition définitive, *Directoire (Texte de 1909-1913)*, éd. L. Massignon, Paris, 1928, 1933, 1961.

Les *Écrits spirituels* du Père Albert Peyriguère : *Laissez-vous saisir par le Christ*, Paris, 1962 ; rééd. 1981 ; *Le temps de Nazareth*, Paris, 1964 ; *Par les chemins que Dieu choisit*, Paris, 1965. On y ajoutera *Itinéraire spirituel, Une vie qui crie l'Évangile, Lettres de 1920-1935*, Paris, 1967 ; *Aussi loin que l'amour, Lettres du Maroc (1933-1957)*, présentation de L. Francis Hardy, Paris, 1971. Pour les détails complémentaires, cf. M. Lafon, *Bibliographie du Père Albert Peyriguère*, Bordeaux, 1986.

Certains travaux peuvent être considérés comme des sources ; ainsi R. Voillaume, *Au cœur des masses*, Paris, 1951 ; *Lettres aux fraternités*, t. 1, Paris, 1960 ; 2, 1960 ; 3, 1965.

3. **Revue** : Le *Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, trimestriel de 1925 à 1947, devient le *Bulletin de la Fraternité Charles de Foucauld* de 1947 à 1957, avec en sous-titre « Jésus Caritas » à partir de 1950, enfin *Jésus Caritas* depuis 1957.

4. **Travaux**. – Aux ouvrages cités au cours de l'article, on ajoutera, sur la spiritualité de Nazareth : R. Voillaume, *Les fraternités du Père de Foucauld*, Paris, 1946. – P. Maillet, *Un ami du Père de Foucauld, le Père Crozier, 1850-1916*, Lyon-Paris, 1949. – G. Gorrée, *Charles de Foucauld intime*, Paris, 1952 ; *Sur les traces de Charles de Foucauld*, Paris, 1953, 1957. – J.-F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958 ; *Charles de Foucauld aujourd'hui*, Paris, 1966. – G. Gorrée, *Au-delà du Père de Foucauld, le Père Peyriguère*, Paris, 1960. – L. Verny, *Spiritualité et engagement*, Paris, 1962. – M. Lafon, *Le P. Peyriguère*, Paris, 1967. – J. Leclercq, « *Umbratilis* ». *Pour l'histoire du thème de la vie cachée*, RAM, t. 39, 1963, p. 491-504. – P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Paris, 1963 ; *Les mains que voici, retraite à Nazareth*, Paris, 1964 ; *Jésus de Nazareth le Charpentier*, Paris, 1969. – M. Cornelis, *Sortis du Ghetto, Spiritualité de la pré-mission. Jalons pour une spiritualité de la pré-mission à la lumière de Foucauld, Teilhard, Peyriguère*, Paris, 1964. – G. Gorrée, G. Chauvel, *Charles de Foucauld*, Paris, 1965 ; « *D'autres récolteront...* », *Foucauld, Peyriguère, moines missionnaires*, Paris, 1965. – R. Voillaume, *A la suite de Jésus*, Paris, 1965 ; *La contemplation dans l'Église d'aujourd'hui*, Paris, 1971. – G. Gorrée, J. Barbier, *Témoins de Dieu devant les hommes*, Paris, 1980. – M. Castillon du Perron, *Charles de Foucauld*, Paris, 1982. – Frère Bernard-Marie, *Le Père Crozier, l'ami stigmatisé du Père de Foucauld, Vie et Doctrine*, Paris, 1988.

LTK, t. 7, col. 857-58 ; t. 5, col. 84-85 ; – *Enciclopedia cattolica*, t. 8, col. 1702-04 ; – DS, t. 5, col. 729-41 ; t. 12, col. 1246-48.

André Boland.

VIE COMMUNAUTAIRE. – I. Dans le *clergé séculier*, voir l'art. qui lui est consacré, t. 2, col. 1156-84 ; il concerne surtout l'époque moderne et contemporaine. Y ajouter les art. *Holzhauser* (t. 7, col. 590-97) et *Prêtres du Cœur de Jésus* (t. 12, col. 2175-83). Voir aussi art. *Associations pour la sanctification du clergé* (t. 1, col. 1037-46).

II. Chez les *religieux*, voir art. *Commune* (perfection de la vie, t. 2, col. 1184-88). On trouvera de nombreuses indications dans les art. sur les principaux fondateurs et leurs instituts, et dans les art. *Fraternité, Koinônia, Monachisme, Vie consacrée*.

III. Chez les laïcs, voir l'art. *Vie communautaire : nouvelles formes contemporaines*.

VIE COMMUNAUTAIRE : nouvelles formes contemporaines. – 1. *Diversité des communautés.* – 2. *Quelques caractéristiques.*

1. **Diversité des communautés.** – La seconde moitié du 20e siècle – surtout à partir des années 70 – a vu se

développer, de par le monde entier, un nouveau style de vie communautaire, non plus réservé à l'état religieux, mais concernant tous les états de vie, laïcs y compris. Dans une palette très diversifiée, nous distinguerons quelques grands courants.

1° DES PRÉCURSEURS. – Il y eut des précurseurs à cette grande floraison, dont certains eurent une grande influence. Précurseurs du point de vue de la réflexion comme *Dietrich Bonhoeffer*, qui, dès les années 40, a fait une étude pleine de sagesse humaine et spirituelle sur la vie communautaire à partir de l'Écriture, ou Max Delespesse qui, vingt ans après, eut l'intuition que l'expérience des religieux et religieuses serait très aidante pour les nouveaux communautaires.

Précurseurs du point de vue de l'expérimentation comme *Lanza del Vasto*, disciple de Gandhi, qui inaugura en 1948 avec l'Arche (aujourd'hui une centaine de compagnons répartis en une dizaine de communautés de vie et 2 000 amis) un style nouveau de vie communautaire où des compagnons, de diverses appartenances religieuses, se liaient par sept vœux (travail manuel, co-responsabilité, obéissance spirituelle, purification, pauvreté, véracité, non-violence) dans une vie axée sur « la conversion aux valeurs intérieures et spirituelles de telle façon que cela corresponde à une mise en œuvre d'une autre manière de vivre à tous les plans de la vie ». L'Arche n'est pas une communauté chrétienne – hormis l'une des communautés actuelles, Bethsalem – mais de nombreux chrétiens s'y sont engagés dès le début et elle a inspiré plusieurs communautés nouvelles, notamment charismatiques.

A la même époque, à Taizé (DS, t. 15, col. 9-12), le protestant *Roger Schutz* s'engageait à vie, avec sept frères, dans le célibat et la vie commune. Ils sont aujourd'hui 90 frères catholiques, protestants, évangéliques de 20 nations différentes, et restent un phare de contemplation liée à l'action et de l'œcuménisme, qui a marqué des générations de jeunes. D'ailleurs des femmes protestantes les avaient précédés dans les retrouvailles de la Réforme avec la tradition communautaire : les *Diaconnesses* en 1848 et *Pomeyrol* dans les années 20, avec cette même vocation d'œcuménisme.

Une figure clef du renouveau communautaire est sans doute *Marthe Robin*. Elle a certes fondé les Foyers de Charité en 1936 (reconnus comme association privée de fidèles, ils comptent 27 communautés en Europe, 15 en Amérique, 16 en Afrique et 5 en Asie), mais elle a surtout été à l'origine de dizaines de communautés dont les fondateurs ont entendu l'appel décisif dans la pénombre de sa chambre (cf. sa notice, DS, t. 13, col. 833-36).

2° LE COURANT DES COMMUNAUTÉS DE BASE. – L'expression « communautés nouvelles » n'englobe pas en général les communautés de base. Pourtant elles font bien partie de ce surgissement. Le qualificatif de communauté de base recouvre d'ailleurs des réalités fort différentes à travers le monde et à l'intérieur d'un même pays.

En *Europe* elles naissent dans la contestation de mai 68, à partir d'« intellectuels laïcs sensibles à la fois au déphasage culturel du discours religieux et aux compromissions des églises... avec la droite politique » (Danièle Hervieu-Léger). Militants syndicaux, politiques, associatifs, ces laïcs cherchent des voies nouvelles de cohérence entre la vie et la foi et de nouveaux modes d'appartenance à une Église avec laquelle ils sont plus ou moins en rupture. Ils partagent l'Évangile, souvent des engagements, parfois quelque argent. En France on compte entre 200 et 400 groupes de base. La forte agressivité des débuts à l'égard de l'institution ecclésiale a laissé place à une marginalité pragmatique et tranquille. Mais ils restent tout de même contestataires, aussi bien envers la société qu'envers l'Église, comme le montre une étude faite à l'occasion de leur rencontre de Châtenay-Malabry en 1985 (étude sur 38 groupes, dont 13 en communauté de vie, représentant 850 adultes et plus de 300 enfants). Ils sont unanimes à « refuser le système clérical confisquant le pouvoir de la parole, de l'animation, des sacrements » et à vouloir « mettre en œuvre dans la communauté et dans l'Église entière les droits de l'homme, notamment en matière de pensée et d'éthique... ». Majoritaires pour repenser une théologie de libération applicable aux oppressions du monde, à l'oppression idéologique du magistère ecclésial, aussi bien qu'au matraquage des médias ou à la société de consommation, ils divergent sur les ministères et la nécessité de ministres (sur 32 groupes qui célèbrent l'eucharistie ou la sainte cène, 12 la célèbrent sans prêtre ou pasteur) et sur le lien à la hiérarchie. Bien que 18 se considèrent dans l'Église, 5 dehors et 21 aux marges, ils se sentent tous « cellule d'église à part entière ».

En Europe, le courant des communautés de base existe dans un grand nombre de pays. Il est bien organisé en Allemagne (*Kairos Europa*), en Hollande (*Basisbeweging*), en Belgique, en Espagne où les Communautés Chrétiennes Populaires regroupent plus de 5 000 personnes. Il touche un public populaire en Angleterre, au Portugal, en Irlande et en Italie où une centaine de groupes organisent des publications et des séminaires nationaux. En Hongrie, s'organise un réseau, le *Halo* (l'écoute). En juillet 91, les communautés chrétiennes de base européennes réunissaient pour leur 4e congrès 700 personnes sur le thème « justice sociale dans l'Europe de 92 ».

C'est aussi à la fin des années 60 que les communautés ecclésiales de base (CEB) connaissent un véritable essor en *Amérique Latine*, dans la foulée des assemblées épiscopales de Medellin et de Puebla qui les reconnaissent comme « le premier noyau de structuration ecclésiale »..., des « foyers d'évangélisation » et « le moteur de la libération ». Rien qu'au Brésil on compterait 60 000 CEB. Faire communauté, pour les pauvres c'est d'abord un moyen de survivre dans le soutien mutuel, la lutte contre les injustices et le partage de la Parole libératrice. Certaines, au Nicaragua ou au Chili par exemple, vont jusqu'au bout de la mise en commun : terre, bétail, matériel agricole, repas, services multiples...

3° LES COMMUNAUTÉS DE VIE DU COURANT DE BASE. – Dans les années 75, on a vu apparaître, dans le courant de base, des communautés de vie. Elles ont même dominé les débats au rassemblement de Maubuisson en 1982. Mais très vite des tensions sont nées : les communautés de vie, plus jeunes, étaient mobilisées par leur partage au quotidien, ne se reconnaissaient pas dans la contestation idéologique de leurs aînés et ne posaient pas de la même façon les questions de l'autorité, de la hiérarchie, du sacré, du pouvoir. « Nous faisons le passage d'un combat dans les structures extérieures à un travail de reconstruction de nous-mêmes », disaient les jeunes de la communauté du Petit Matin à Talence.

En 1990, plusieurs communautés de vie (dont certaines comme Le Petit Matin et Chalvron étaient parmi les plus influentes) se sont dissoutes. Celles qui ont survécu ont des projets structurés. Ainsi l'Archet à Clichy-sous-Bois, qui pratique le partage intégral des biens comme « dimension économique de notre volonté de partage ». La communauté de Blandy fondée autour d'un aumônier de lycée en 1973 (25

personnes qui vivent en trois fraternités, élisent chaque année un conseil de communauté, le prêtre exerçant le ministère de la communion) accueille des paumés. « La vie commune (partage des biens, autogestion, prière...), disent-ils, nous semble être la meilleure voie vers la charité. » Cette communauté participe à la fois du courant de base et du courant charismatique. Le Surgeon, né en 1970 près de Lyon, accueille des handicapés dans deux fraternités de vie et de partage intégral.

Citons enfin la communauté de Bécon née en 1977 d'une aumônerie de lycée avec, à sa tête, un prêtre psychothérapeute. Elle comporte plusieurs modes d'engagement et de participation suivant le cheminement de chacun : engagés à vie, engagés pour un temps, participants à certaines activités sans engagement. Les engagés vivent dans des appartements voisins à Bécon et dans une maison dans l'Yonne. Ils mettent en commun les biens et font une péréquation des salaires. Ils ont deux assemblées générales annuelles pour les décisions fondamentales et élisent chaque année un conseil de communauté. La communauté comprend des personnes non croyantes, mais la foi en reste un ciment, ainsi que la non-violence, la solidarité tiers-monde, la pauvreté évangélique. Ils refusent un certain nombre d'aspects de la société : non-respect des gens, enfants traités comme des objets, course à l'argent, savoir comme instrument de domination. La transformation du monde, pensent-ils, passe par la conversion personnelle. Ils traduisent cet effort de conversion dans des réalisations communautaires : crèche, boutique accueil avec repas ouverte sur le quartier, halte spirituelle, accueil thérapeutique...

Des communautés de base – parfois éphémères – continuent de naître, motivées par le besoin qu'éprouvent leurs membres de se soutenir dans le témoignage et l'amour fraternel. Par exemple, les petites communautés de l'Ascension ou de Grenier, à Bruxelles.

4° Le courant charismatique. – Dans l'après-68 naissait – aux États-Unis mais aussi sur toute la surface du globe – un autre courant, imprévisible, le *Renouveau charismatique* (cf. DS, t. 12, col. 1039-52), qui touche, d'après le sociologue américain David Barrett, 123 millions de chrétiens dont 64 millions de catholiques. A la différence du courant de base, les groupes et communautés charismatiques ne sont pas d'abord nés d'un projet humain. Si certains, comme les étudiants catholiques de quelques universités américaines, ou les protestants de l'Union de prière de Charmes en France, priaient et attendaient un Renouveau, et si d'autres cherchaient en tâtonnant des voies communautaires, la majorité des fondateurs de communauté n'avaient jamais imaginé un tel destin.

Le courant charismatique, comme le courant de base, est essentiellement composé de groupes faiblement communautaires et de quelques communautés de vie. En France on en compte une douzaine, pour quelques 1 500 groupes de prière. Les membres du groupe de prière, soudés par l'expérience forte de l'effusion de l'Esprit, ont en commun une assemblée hebdomadaire de prière et de partage, un soutien fraternel, des formations et, de plus en plus, des engagements dans la vie paroissiale et auprès des personnes en détresse, parfois un partage de la dîme.

Mais le Renouveau charismatique (= RC) offre d'autres variantes communautaires. Par exemple, la « paroisse renouvelée par l'Esprit ». Depuis le milieu des années 80, se répand le « système des cellules paroissiales », copié d'une paroisse évangélique de Séoul et dont le modèle a été relayé par les paroisses catholiques de Saint-Boniface à Pembroke aux États-Unis et de Saint-Eustorge à Milan. Le principe consiste à regrouper progressivement tous les paroissiens en cellules de 10 à 20 membres, petites unités de vie communautaire et missionnaire. Chaque cellule se réunit une fois par semaine pendant 90 minutes avec un programme d'échange et de formation. En outre, les membres s'engagent à une heure d'adoration, au versement de la dîme, à une participation active à l'un des ministères de la paroisse et assurent une action évangélisatrice intense.

La nécessité de la mission a fait naître dans le RC une autre variante, avec vie communautaire temporaire : les écoles d'évangélisation. Des jeunes consacrent un an ou deux de leur vie pour évangéliser dans les écoles, les paroisses, les lieux de loisirs, par petites équipes qui sont en même temps des équipes de vie communautaire. Ainsi *Jeunesse en Mission* fondé par Laurent Cunningham, qui compte 6 000 permanents bénévoles et 20 000 jeunes dans 80 pays, ou les NET (*national evangelisation teams*), ou encore, en France, *Jeunesse Lumière* fondé par Daniel Ange. L'opération Évangélisation 2000, dont le siège est à Rome, soutient une centaine de ces écoles de par le monde.

5° Les communautés de vie charismatique. – Les communautés de vie charismatique ont frappé l'opinion, dès le début, par leur développement rapide et leur radicalité. Tous les récits de fondation concordent : la force et la similitude de l'expérience vécue par quelques-uns les pousse irrésistiblement à prier et à louer le Seigneur ensemble, puis, dans un deuxième temps, à tout partager. « Au fur et à mesure que nous nous livrions davantage à Dieu, nous nous livrions davantage les uns aux autres », confie Ralph Martin, fondateur de la communauté *Word of God* à Ann Arbor (USA). Certaines communautés sont très importantes.

L'*Emmanuel*, né à Paris, compte 4 000 personnes (enfants compris) réparties dans de nombreuses fraternités sur tout le territoire et à l'étranger. La communauté *Emmanuel* de Brisbane en Australie, est un autre exemple de grosse communauté. Comme celle de *Word of God*, c'est une société très structurée, gouvernée par une pyramide de responsables (uniquement des hommes) : président, assisté de doyens nommés par lui et d'un collège d'anciens. L'entrée en communauté est décidée par les anciens au terme d'un cheminement de plusieurs années. L'engagement écrit de « donner sa vie entièrement à Dieu et de vivre comme membre de l'*Emmanuel* » suppose le partage communautaire (pain, enseignement et prière), l'obéissance aux anciens, le pardon, etc... Les différentes réunions et activités apostoliques sont très prégnantes et soumises à une obéissance qui paraît insupportable à celui qui est extérieur.

Dans ces communautés, dites d'alliance, les familles vivent sous leur propre toit, tout en faisant « maisonnée » avec d'autres familles, tandis que les célibataires et quelques familles plus engagées sont sous le même toit. La formule convient bien à la grande ville. Pour d'autres communautés charismatiques, c'est la communauté de vie intégrale qui s'est imposée. Les membres vivent sous le même toit, par fraternités de 5, 10 ou 50 suivant les cas et les lieux. Familles, célibataires consacrés ou non, religieuses, prêtres, moines... mettent à la lettre tout en commun.

C'est le cas des *Béatitudes* (anciennement *Lion de Juda*) en France qui est une communauté quasiment monastique, projet qu'elle n'avait pas au départ mais qui s'est dessiné peu à peu. D'ailleurs la plupart des maisons des Béatitudes sont d'anciennes abbayes ou monastères. La « profession » se fait après un an de stage et deux ans de postulat. La prise d'habit et les vœux temporaires, pour les célibataires qui désirent une consécration monastique, se font au bout d'un minimum de 3 ans, les vœux perpétuels requérant encore trois autres années. Aux Béatitudes, la vie est ponctuée, de jour comme de nuit, par de longs offices en habit de chœur. Dans la vie courante tous portent une sorte d'habit : longue jupe brune et chemisier blanc pour les femmes et mêmes teintes écrues pour les hommes. Ils observent les vœux de pauvreté, obéissance et chasteté. Pauvreté : ceux qui font leurs vœux définitifs abandonnent tous leurs biens, dans la logique de l'appel « vends tous tes biens et suis moi ». Chasteté : y compris pour les couples, mais on la distingue de la continence. Obéissance vécue comme une soumission d'amour les uns aux autres, et donc à Jésus Christ. Chaque maison communautaire est sous l'autorité d'un berger, proposé par le modérateur général de la communauté et son conseil et soumis à l'approbation des engagés de la maison. Les bergers d'une même province élisent pour 4 ans un modérateur provincial. Le modérateur général est élu par tous les bergers pour 6 ans. Les votes se font à bulletin secret et majorité des 2/3. Ces quasi-moines des Béatitudes sont en même temps apostoliques (missions d'évangélisation, retraites, publications, art, service paroissial) et ils exercent un ministère de guérison, particulièrement dans l'une de leurs maisons qui regroupe des médecins et des psychologues. Ils se sont développés non seulement en France mais aussi à l'étranger. Ils ont été reconnus comme association privée de fidèles, ont des statuts et une Règle.

Le Chemin Neuf, fondé par un jésuite et très structuré par la spiritualité ignatienne, est l'exemple d'une souplesse possible dans les modalités de vie commune. En effet, au *Chemin Neuf*, on se méfie des dangers du repli sur soi et ce sont les exigences de la mission et du service d'Église qui commandent. Ainsi tel ménage, parmi les plus engagés, peut vivre dans une maison communautaire, puis se retrouver dans un appartement parisien, avant de rejoindre, pour un autre besoin, une autre maison communautaire. « Nous ne voulons pas reconstruire une société ailleurs, nous voulons que la vie soit meilleure là où nous sommes », dit le père Laurent Fabre, le fondateur.

Leurs engagements sont multiples : animation de maisons résidentielles d'étudiants, cabinets médicaux de groupe, responsabilité d'un hôpital gériatrique, halte-garderie au service d'un quartier, atelier de sandales pour la réinsertion de marginaux, service de restauration de personnes âgées à domicile..., mais aussi responsabilité de Radio Fourvière. Tout cela n'empêche pas la radicalité : partage intégral des salaires et des biens pour les engagés définitifs qui prononcent leurs vœux devant le cardinal Decourtray, archevêque de Lyon, auquel s'adjoint un pasteur quand il y a engagement de protestants. *Le Chemin Neuf*, très lié au cardinal Decourtray, est association publique de fidèles.

6° En communauté avec les pauvres. – Une autre catégorie de communauté nouvelle, que l'on retrouve aussi bien dans le courant de base que dans le courant charismatique, ou en dehors de ces courants, et qui s'impose à l'observateur, est la communauté formée pour et avec les pauvres, les paumés, les laissés pour compte de la société. Toutes les communautés de ce courant reconnaissent dans le pauvre le Visage du Christ.

Issue du courant de base, la *Cité des Cloches*, née d'une expérience de vacances avec quelques handicapés en 1957, devient dix ans plus tard une petite communauté d'accueil d'handicapés et de jeunes en difficultés.

Issue du courant charismatique, *Berdine* est une communauté de vie dans le Lubéron où routards, sortis de prison, drogués peuvent venir poser leur sac le temps qu'ils veulent et sans qu'on ne leur demande rien sinon de travailler de leurs mains, de s'abstenir de drogue et de violence et de participer aux offices. Au départ de la communauté deux laïcs, puis, peu à peu, d'anciens drogués ou routards qui au terme d'un cheminement sont aussi devenus des permanents de la communauté.

Issues également du Renouveau, la *Maison du Pain* à Chelles, à dominante protestante, où 2 communautés de vie et 3 fraternités en HLM accueillent en permanence une quarantaine de personnes, en majorité femmes seules avec enfants, ou la *Réconciliation* à Lille, fondée par un pasteur baptiste, où des travailleurs sociaux, des éducateurs de rue, des bénévoles de toutes confessions font un travail de réinsertion sociale considérable en lien avec les autorités locales compétentes. Ou encore le *Pain de Vie*, communauté de vie née en Normandie, qui s'est développé autour de l'Eucharistie (adoration) et du pauvre, et qui compte 22 maisons communautaires, en France, en Europe, en Afrique ou au milieu des Incas, où l'on vit une très grande radicalité, cependant très humanisée.

Deux mouvements importants sont issus d'une filiation avec Marthe Robin : le *Nid* et l'*Arche*.

Le *Nid*, fondé en 1944 par le Père Talvas, est un réseau de militants qui accompagnent les prostituées, mais qui comporte aussi des laïcs consacrés vivant en communauté.

L'*Arche*, fondée en 1964 par Jean Vanier, compte 90 communautés de vie sur tous les continents. Regroupées en fédération, elles sont néanmoins indépendantes et certaines sont musulmanes ou hindouistes. Quand il prit chez lui deux handicapés, Jean Vanier ne pouvait pas imaginer l'influence sociale et spirituelle fantastique qu'aurait son geste ! A sa suite, des hommes et des femmes sont venus donner un ou deux ans de leur vie, jour et nuit, avec les handicapés. Depuis 1978, certains font une « alliance » à vie, sans prononcer de vœux. Tous ceux qui sont passés à l'*Arche* ont été marqués et de nombreux jeunes y ont mûri une vocation sacerdotale, religieuse ou de laïc. L'*Arche* a une triple dimension : communautaire, spirituelle (attention à la capacité d'amour du handicapé, vie selon les Béatitudes) et pédagogique (aider la personne handicapée à progresser).

De la rencontre de Jean Vanier et de Marie-Hélène Mathieu sont nées les communautés *Foi et Lumière* qui ne sont pas de vie, mais de partage et de soutien (quelques handicapés avec leurs familles et amis) : 900 communautés, dans 60 pays, qui se retrouvent régulièrement à Lourdes (à Pâques 1991, ils étaient 12 000).

D'autres communautés de compagnonnage avec les pauvres sont issues de Taizé, comme cette petite fraternité avec Frère Léonard, dans un immeuble de Manhattan, qui cherche à recréer une vie de solidarité.

Il faut citer *ATD Quart Monde*, fondé en 1956 par le père Joseph Wresinski, qui compte 300 personnes à

plein temps au service des familles en détresse du quart monde dans 20 pays, ainsi que 15 000 alliés actifs et 250 000 sympathisants. Les communautés sont nées spontanément avec des hommes et des femmes décidés à lier leur sort à celui des familles pauvres. Les communautés ne sont pas explicitement chrétiennes, mais, disait le père Joseph, « elles correspondent au type de communauté décrite par le Christ quand il parle du Jugement dernier ». Dans la même ligne, citons les communautés *Emmaüs* fondées par l'abbé Pierre.

Un autre de ces *movimenti* (nom que donne le Vatican aux nouveaux mouvements, pour les distinguer de l'Action Catholique), assez puissant en Italie pour être source d'attraits et de réactions, est *Communion et Libération* né en 1955 en milieu étudiant. Il y a trois cercles d'appartenance. Premier cercle : 150 000 militants en petites communautés qui ne sont pas de vie mais se retrouvent pour la prière, la messe, la formation et des engagements. Second cercle : 12 000 engagés par écrit dans la « Fraternità ». Enfin, les « Memores Domini », célibataires consacrés, vivant en « petites familles », non mixtes, de 3 à 12 personnes, la pauvreté, l'obéissance et la chasteté, sur un mode quasi conventuel. Mais ils ne prononcent pas de vœux, pensant que le baptême et la confirmation suffisent pour fonder leur consécration totale au Christ.

Schoenstatt, fondé en 1914 en Allemagne par le père Joseph Kentenich, est souvent cité parmi les « movimenti » malgré son ancienneté. Après un parcours difficile (le fondateur fut prié en 1951 par le Saint-Office de se séparer de son œuvre, jusqu'au pardon demandé par Paul VI en 1965), Schoenstatt compte 60 000 membres répartis en plusieurs branches et dans le monde entier (200 prêtres vivant en communauté, laïcs consacrés, familles, jeunes, instituts séculiers) qui vivent ou non en communauté, suivant leur degré et leur mode d'engagement. Cf. DS, t. 14, col. 432-35.

Citons enfin, bien qu'il soit un cas à part, l'*Opus Dei*, fondé en 1928, prélature personnelle du Pape depuis 1982. Signalons au passage une étrangeté canonique, la prélature étant destinée au clergé (pour le répartir suivant les besoins de la mission) avec des laïcs comme coopérateurs. Or l'*Opus Dei* est d'abord un mouvement de laïcs : 75 000 dans 86 pays, avec 1 400 prêtres. Et le livre *El Camino* (3 millions et demi d'exemplaires vendus dans le monde) du fondateur Mgr Escriva de Balaguer est bien un chemin de sainteté radicale pour les laïcs, dans leur vie professionnelle. Mouvement d'apostolat personnel et collectif, l'*Opus Dei* invite ses membres à être présents dans tous les lieux de décision et il eut beaucoup d'influence dans l'Espagne franquiste. Il prêche la « rechristianisation de l'Europe » et combat la théologie de la libération. C'est une œuvre puissante qui possède écoles, universités (Louvain, Pampelune...), foyers d'étudiants, hôpitaux. Les membres sont surnuméraires (familles vivant sous leur propre toit) ou numéraires (célibataires ayant prononcé des vœux et vivant en communauté).

8° MOINES DANS LE MONDE. – Un autre courant, qui s'est développé ces dernières années, est ce que l'on pourrait appeler le monachisme dans le monde. On le trouve sous forme de branche laïque d'un institut religieux, ce qui est le cas de la fraternité séculière de la Famille monastique de *Bethléem*. Ou bien sous forme de petite fraternité inspirée d'un ordre traditionnel, ainsi la récente *Communauté de la sainte Trinité* à la Croix-sur-Ourcq lancée par un bénédictin, frère Éphrem, avec l'idée que le renouveau charismatique était aussi destiné à renouveler la vie monastique. Une demi-douzaine d'hommes et de femmes, célibataires ou mariés, y vivent selon la Règle de saint Benoît le travail, la prière et l'accueil. Ils se définissent comme « communauté bénédictine dans le Renouveau ».

On pourrait encore rattacher à ce cas de figure, bien qu'il ne s'agisse pas d'une vie monastique, la *communauté du Val Martel* à Mégrit, en Bretagne, fondée par le dominicain Jean-Pierre Lintanf. C'est, précise-t-il, une fondation dominicaine mais pas un couvent dominicain. Y vivent ensemble, avec deux dominicains, un prêtre, quelques religieuses et laïcs, qui ont un enracinement humain et ecclésial local, cherchant à allier le spirituel et le socio-politique « qui sont des composantes fondamentales de l'homme », et de nouvelles formes de convivialité... Ils sont en « contrat de lien » avec une quarantaine d'amis.

Mais la réalité phare par excellence de cette nouvelle intuition d'un monachisme urbain est la *Communion de Jérusalem*. Fondée en 1975 par un prêtre diocésain, Pierre-Marie Delfieu, elle se compose de deux Fraternités monastiques (40 frères et 60 sœurs) et de trois Fraternités laïques (aînés, jeunes, foyers, soit 300 personnes) ainsi que de quelques laures (ermites) et une branche de Familiers. La grande intuition de P.-M. Delfieu est que le monachisme du 20e siècle peut se vivre au cœur des villes.

Les moines et les moniales sont donc des citadins, des salariés (travail à mi-temps), des locataires (ils ne sont pas propriétaires de leurs locaux) sans clôture et insérés dans l'église locale. Ils célèbrent trois offices par jour dans l'église Saint-Gervais à Paris, dont la beauté, liée à la qualité d'accueil des moines, a vite attiré des laïcs ; ce qui a contribué à la naissance de Fraternités laïques de 10 à 15 membres, d'accord sur sept exigences : prière, adoration, réunion hebdomadaire, récollection mensuelle, retraite annuelle, un pèlerinage à Jérusalem au cours de leur vie, frugalité. Tous ceux qui composent la *Communion de Jérusalem* ont en commun 5 piliers : une mystique, un livre de vie, une liturgie, un habit monastique et liturgique pour les consacrés et un conseil qui rassemble les prieurs et les responsables des fraternités. Les fraternités monastiques sont reconnues instituts religieux à caractère monastique et les fraternités laïques association privée de fidèles, mais, précise Pierre-Marie Delfieu, « nous formons ensemble une communion ». Ils sont implantés, outre la France, en Argentine, Belgique, Espagne, Italie, Grande-Bretagne, Afrique, États-Unis et Japon.

D'inspiration proche, mais due à l'initiative de lycéens en 1968, la communauté italienne *Sant' Egidio*. Saint Benoît, disent-ils, édifiait des monastères dans le désert, or la ville est devenue un désert impitoyable. Ils ont pris comme modèle les communautés primitives : totale mise en commun, assistance aux pauvres (ils animent des maternelles sauvages pour les gosses de la rue, assistent les clochards et les drogués...) et formation de la foi. Ils sont aujourd'hui 5 000.

Cette brève monographie n'épuise pas toute la palette des nouvelles communautés. Beaucoup sont inclassables, témoins ces quatre exemples.

Les *Frères de la Résurrection*, reconnus pieuse union en 1981 dans le diocèse de Tulle, regroupent des hommes veufs. Ceux qui n'ont plus d'enfants à charge vivent ensemble une vie monastique tandis que les autres rejoignent la communauté de temps en temps.

Le *Foyer Marie Jean*, fondé par Nicole Échivard, est original de par sa composition (le couple Échivard, et leurs deux enfants, qui ont fait vœu d'abstinence totale et font communauté de vie avec une quinzaine de célibataires dont une bonne partie se destinent à la prêtrise) et de par son insertion dans la mission diocésaine (Nicole a fait vœu d'obéissance à l'évêque qui est le père de la communauté et la communauté a une vocation d'adoration et de renouveau paroissial). Le *Foyer Marie Jean* a été reconnu association publique de fidèles par le cardinal Decourtray et a une branche de familiers pour les couples.

La *communauté des Apôtres de la Paix*, association de fidèles en France, en Italie et en Afrique, rassemble tous les états de vie dans des maisons communautaires et anime des groupes de prière ouverts à tous. Ils s'inspirent de la règle de l'ordre de la Mère de Dieu, dictée à la Salette, organisent des retraites et des stages de chant et s'adonnent à la production audiovisuelle.

L'*Office culturel de Cluny* est connu dans plusieurs villages de France pour des animations culturelles d'envergure (la messe des travailleurs au Creusot). Ces animateurs au cœur de la cité mènent discrètement une vie quasi monastique et l'annonce de Dieu passe, pour eux, par la promotion de la Beauté, reflet de Dieu.

2. **Quelques caractéristiques.** – 1° DES COMMUNAUTÉS NÉES DANS UN CONTEXTE DE CRISE. – Ces grands courants communautaires que nous venons d'évoquer ont, malgré des différences notoires, un certain nombre de points communs, à commencer par le contexte sociétaire et culturel global qui a permis leur surgissement et qui est beaucoup plus large que le contexte chrétien. Les années de prospérité, de croissance économique et de progrès technique de l'après-guerre, conjuguées avec l'apogée de l'utopie marxiste et l'extension de la psychanalyse, avaient induit une grande confiance dans le pouvoir des hommes. Mai 68 et le premier choc pétrolier allaient introduire une faille dans l'édifice et déclencher des soubresauts et des remises en question qui n'épargnèrent aucun secteur. A l'individu des années 70, écrasé par la complexité et la mondialisation des problèmes, en mal de reconnaissance et de repères, la communauté offrait une nouvelle solution. Et l'on a vu surgir des communautés de toutes sortes, plus ou moins teintées d'écologie et de religion : communautés néo-rurales, communautés du Nouvel Âge (dont Findhorm en Écosse et Esalen aux États-Unis sont les prototypes), sectes... A l'ère des militants a succédé celle des mutants pour qui les structures ne changeront que si l'homme commence par changer son cœur. Les communautés des *Réseaux Espérance* sont une bonne illustration de cette mutance. Elles se retrouvent autour de six priorités (dimension communautaire, écologie, non-violence, auto-gestion, recherche d'une plénitude par le renouvellement personnel, promotion du plus démuni que soi). Leur originalité, souligne René Macaire, consiste dans le refus de dissocier le personnel, le communautaire et le sociétaire.

C'est bien cette tendance que l'on retrouve dans l'évolution des communautés chrétiennes de base et qui s'épanouit dans le courant charismatique et les *movimenti*, dans lesquels, comme l'analyse Danièle Hervieu-Léger, « la contestation est en quelque sorte déplacée, reportée vers des enjeux extra-sociaux, le changement intérieur (conversion) d'une part, l'attente eschatologique d'autre part. »

2° CONTESTATIONS SOCIÉTAIRES. – Néanmoins, toutes les communautés de vie sont, avec des accents différents, contestataires de la société. Les communautés chrétiennes de base européennes sont davantage marquées par une contestation de type militant : c'est au cœur du monde, au coude à coude avec les hommes et dans les instances profanes que leurs membres militent. En Amérique latine, les 1 800 personnes, de 20 pays, rassemblées à Rio en 1989 pour la 7e rencontre des CEB déclaraient : « Les mouvements populaires, les comités de défense des droits de l'homme, les partis politiques qui défendent la cause du peuple... sont le meilleur moyen pour les chrétiens de témoigner de leur foi libératrice. » Mais en même temps le courant de base rejoint le courant protestataire par ses tentatives de modes de vie inspirés de l'Évangile. Les communautés de base de France écrivent : « se constituer en communauté de base, c'est reconnaître que l'Évangile nous appelle à mettre en œuvre de nouveaux rapports sociaux ».

Plus la communauté de base tend vers la communauté de vie, plus la radicalité de la différence s'accentue. « Les communautés chrétiennes, écrit Alain Weidert, sont appelées à être comme la maquette du Royaume qui vient. » De même, les CEB se sentent signe eschatologique, car « elles poussent les gens à s'organiser pour accomplir auprès du peuple le service de la libération, celui que Jésus avait accompli auprès des pauvres de son temps ».

Les communautés charismatiques mettent d'emblée l'accent sur la nature prophétique de la vie communautaire, et le contre-pied qu'elles prennent par rapport aux valeurs mondaines est scellé par un engagement liturgique. Elles sont dans le monde, mais pas du monde. Leur contestation sociétaire se fait totalement sur le mode attestataire : elles annoncent quelque chose de la part de Dieu. Dans leurs engagements, multiples et imaginatifs, elles privilégient l'être intérieur : formation, accompagnement des couples, sciences humaines, compassion à toutes sortes de misères. Cependant quelques communautés charismatiques ne dédaignent pas la dialectique de l'engagement dans le monde. Quand il parle de la fraternité du *Pain de Vie* à Ayaviri au Pérou, Pascal Pingault a un langage digne des théologiens de la libération et, si la communauté est venue s'implanter parmi les quechuas, c'est pour les accompagner dans la reconquête de leurs terres et de leur dignité autant que dans la prière. La dimension socio-politique est également prise en compte dans nombre de communautés charismatiques latino-américaines qui ont été marquées par les options de Medellin et l'expérience des CEB. A Bogota, *Minuto de Dios* a gagné son pari que les habitants d'un quartier ou d'une ville peuvent sortir de la misère en créant eux-mêmes leur propre spirale de développement... en commençant par la construction de maisons dignes pour arriver à l'accès à la culture, par tout un jeu de coopératives et d'associations. Une cinquantaine de quartiers populaires de Bogota ont été ainsi rénovés. Au Mexique, la communauté *Saint Jean* a conduit les éboueurs de Juarez à devenir acteurs de leur propre développement.

Aux Philippines, la communauté *God's Little Children* (500 membres engagés et 2 000 associés) anime un programme de développement humain intégral d'abord à l'intention des communautaires (dont 40 % sont en dessous du seuil de pauvreté) et ensuite au service de la population. « Lorsque les membres ont acquis un degré de maturité suf-

fisante, dit le Père Bart, on aborde les problèmes sociaux... ». Reconnu association de fidèles par l'Église et ONG par la société, la communauté collabore avec le gouvernement comme expérience pilote pour le développement régional. Mode d'intervention encore différent à *Communion et Libération*, avec l'option d'un modèle sociétaire chrétien. Pour don Guissani, le fondateur, à force de s'adapter au monde le catholicisme a fini par s'évanouir, il faut donc y remédier. « Il n'est pas question d'inventer un mode de présence au monde moderne qui supposerait d'en partager les espérances et les projets. La présence chrétienne se construit comme démocratisation de l'altérité du christianisme par rapport au monde », analyse S. Abbruzzese. *Communion et Libération* s'est donc doté de ses propres réseaux économiques et culturels (éditions, journaux, centres culturels, centres solidarité chômeurs dans cinq cents villes, lycées, 8 écoles primaires, 27 coopératives universitaires...).

Mais l'exemplarité la plus contagieuse vient de ceux qui se soucient le moins d'en faire la théorie. Pensons aux communautés qui ont fait le choix radical du « plus petit d'entre les miens ». L'*Arche, Emmaüs* et *Aide à Toute Détresse* ont fait incontestablement changer le regard de la société envers les handicapés, les sans domicile fixe et le quart monde.

Plus une communauté est prophétique par son mode de vie, à l'image des premières communautés apostoliques, plus elle atteste d'un « autrement » possible. S. Abbruzzese qualifie ce type de communauté de « terre nouvelle », qui « est le germe d'un processus de transformation sociale, qu'elle fait surgir spontanément d'elle-même, non pas tant par son action évangélisatrice que par le mode de fonctionnement et les conditions concrètes de l'existence qui la caractérisent ».

3° Contestations ecclésiales. – Contestaires de la société, les nouvelles communautés chrétiennes le sont aussi de l'Église. Ce n'est pas nouveau, fait remarquer J.B. Metz : les ordres religieux ont toujours surgi en temps d'incertitude pour l'Église et ils ont eu alors une triple fonction : innovation, rappel de la radicalité de l'Évangile un peu oubliée, « thérapie de choc opérée par l'Esprit Saint pour la grande Église ». Comme dans la contestation sociétaire, les modes d'approche sont différents suivant les communautés.

Dans le courant de base, la contestation est souvent directe : on reproche aux autorités ecclésiales de trahir l'Évangile en pactisant avec les forces conservatrices et en fonctionnant de manière autoritaire ; on revendique le droit des laïcs à la parole, à l'intervention dans tous les domaines de la théologie, de la pastorale, de la gestion de l'Église et même parfois de l'exercice des ministères sacramentaux.

Dans le courant *movimenti* on reprocherait plutôt aux responsables (mais tacitement) de s'être trop compromis avec la modernité et d'avoir oublié que le peuple avait besoin de bergers.

Les communautés charismatiques ne contestent pas directement, mais le résultat n'est pas moindre. Cela n'avait pas échappé aux prélats de la Curie qui opposèrent de la résistance au cardinal Suenens quand il voulut mentionner les charismes dans le texte de *Lumen Gentium*. Un charisme est, par définition, contestataire du pouvoir clérical puisqu'il vient d'ailleurs, grain de sel imprévisible de l'esprit dont l'épanouissement peut donner naissance à des ministères et à des forces insoupçonnées. Pensons aux ministères de la parole, de compassion, de guérison ou auprès des couples... qui s'exercent dans le Renouveau, avec une autorité pastorale que les évêques sont bien obligés de reconnaître.

Qu'elle soit de base ou charismatique ou autre, la communauté nouvelle est en soi une remise en question du pouvoir ecclésiastique, car, même si elle se met au service de l'Église, elle reste l'œuvre de laïcs devenus majeurs. Elle est fondée, comme le dit Pascal Pingault, sur trois pierres d'angle : un appel reçu par un fondateur, l'épanouissement de la grâce baptismale dans l'engagement en communauté de vie, la greffe des grands charismes qui ont irrigué l'Église. De son côté, Alain Weidert écrit : « Nous vivons la redécouverte du sacerdoce fondamental de tout baptisé ». Tous les communautaires ont conscience qu'ils sont dans la logique du plein exercice de la grâce baptismale, dont la primauté est réaffirmée par Vatican II et qui fait des laïcs des membres de l'Église à part entière.

Dans l'ecclésiologie conciliaire, les baptisés sont égaux en dignité et en responsabilité. Cette nouvelle approche se traduit spontanément dans le désir de faire communauté, tous états de vie ensemble – prêtres, laïcs mariés ou célibataires, consacrés, religieux, moines – à égalité. La répartition traditionnelle des pouvoirs est même bousculée et l'immense majorité des fondateurs, des responsables et des bergers sont des laïcs. Et, détail intéressant, un certain nombre de communautés fondées par des laïcs et bien insérées dans le monde sont des pépinières de prêtres ! A l'*Emmanuel* de Paris, 40 prêtres ont déjà été ordonnés et il y a 80 séminaristes. Ces prêtres sont regroupés, avec des laïcs, célibataires ou mariés, consacrés à vie dans la Fraternité de Jésus qui est comme le cœur de la communauté (les autres membres faisant un engagement annuel renouvelable), mais tous sont bien membres de la même communauté : l'*Emmanuel*.

Ces communautés sont des laboratoires de l'Église mystère de communion où l'on met en œuvre le sacerdoce ministériel des baptisés, un et divers. Georgette Blaquière dit que le renouveau charismatique, contrairement à ce que l'on pense, véhicule une ecclésiologie du Corps du Christ dans laquelle évêques et laïcs sont d'abord des frères.

La première dignité du baptisé, précise Vatican II, est son appel à la sainteté, appel totalement valable pour le laïc. Chiara Lubich écrivait en 1956 : « Il faudrait d'authentiques disciples de Jésus, non seulement dans les couvents, mais aussi dans le monde. Des disciples qui, volontairement, le suivent ». Cette intuition est devenue réalité dans bien des communautés où les laïcs se sont appropriés les conseils évangéliques – pauvreté, chasteté, obéissance – autrefois réservés aux religieux et religieuses.

4° La communauté est évangélisatrice. – Dans un monde où l'annonce de Dieu est difficile et l'Église lointaine pour beaucoup, la communauté offre un relais.

« Quel que soit leur nom, communautés de base d'Amérique du sud, petites communautés chrétiennes d'Afrique, cellules de Corée, c'est la même réalité. Ce sont des portes d'accès à l'Église pour beaucoup de gens qui n'ont jamais pu ou su y entrer », dit Mike Eivers, curé de Saint-Boniface. « L'urgence des urgences est de faire naître toutes formes de communautés chrétiennes » susceptibles de répondre à la

recherche de sens de ceux qui ne fréquentent plus les paroisses, écrivait en 1980 Jean-Pierre Lintanf.

Au rassemblement des communautés de base de Chatenay en 1985, Alain Weidert exhortait ses amis à renoncer aux combats d'hier pour « devenir... des communautés chrétiennes en diaspora qui soient relais d'Évangile et d'Église, des communautés de réconciliation pour tous ces hommes et ces femmes qui ne peuvent pas avoir accès à l'Église pour de multiples raisons dont l'une est le manque de crédibilité ». Pour Alain Weidert, les communautés sont à la base de la nouvelle évangélisation, comme les grandes communautés monachiques ont fait la première. Mais aujourd'hui cette évangélisation est l'œuvre de couples et de familles.

5° Des communautés pour retisser l'Église. – Dans la grande mue ecclésiologique d'une conception exclusivement hiérarchique, vers une conception communionelle (l'Église c'est nous tous), les communautés ont un grand rôle à jouer, car ce sont elles qui retissent le tissu ecclésial en partant de la base. J. Moltmann confie dans l'un de ses livres sa joie de voir que « naissent partout aujourd'hui, au sein des anciennes structures des Églises territoriales, des communautés de base : communautés, cellules et groupements chrétiens qui, de l'intérieur, transforment l'Église et font d'elle la communauté ». Même constat des pères synodaux en 1987 : « Nous voyons avec joie que la paroisse devient une communauté de communautés quand elle est l'épicentre dynamique des communautés ecclésiales de base, lesquelles lui donnent son dynamisme et en même temps se nourrissent d'elle » (Message du synode au peuple de Dieu).

Cela est vrai aussi pour les pays de l'Est. En Hongrie, en Tchécoslovaquie où les Églises s'étaient compromises avec le régime, une foule de petites communautés de base ou charismatiques qui ont maintenu la flamme, surgissent et sont actuellement en train de reconstruire l'Église à la base. Là, l'urgence de la situation gomme les frontières entre courant de base et courant charismatique, comme en témoigne la toute nouvelle communauté rattachée à l'*Emmanuel* à Brno en Tchécoslovaquie, qui est le fruit du regroupement d'un réseau de diverses cellules de base après le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle. Le phénomène est si évident que l'exhortation *Christifideles laici* (30/12/88) le mentionne : « Si l'association de fidèles a toujours été, d'une certaine manière, une constante dans l'histoire de l'Église..., ce phénomène revêt un dynamisme particulier en ces temps modernes... et on peut parler d'un nouveau printemps des associations de fidèles laïcs » (n. 29). Cette Église Mystère de communion, les communautés la vivent non seulement en leur sein, mais en se retrouvant entre elles, comme si elles en éprouvaient le besoin vital. A Chatenay, sur 38 groupes de base, 32 étaient en lien avec d'autres communautés et trouvaient indispensable ce signe de communion d'Église, même si Alain Weidert regrettait que cela n'aille pas plus loin : « nous sommes un tas de miettes et non un corps ». Dans l'Église d'autrefois le critère d'ecclésialité était le lien d'obédience à l'évêque ; dans celle d'aujourd'hui, il faut en ajouter un autre : le lien entre les différentes cellules d'Église.

Pour les charismatiques, ce surgissement communautaire est bien une aventure de l'Esprit qui a saisi le Peuple de Dieu pour la conversion personnelle, mais aussi à un niveau communautaire pour l'édification de l'Église.

6° Les communautés et l'institution. – Les institutions s'enthousiasment rarement pour les nouveautés. Les autorités ecclésiales, observant les conseils de la parabole, s'abstiennent de chercher trop tôt à démêler l'ivraie du bon grain. D'ailleurs les rapports avec l'institution varient d'une communauté à l'autre.

Le courant de base de l'ouest européen est né dans l'agressivité et le soupçon et, si les esprits se sont apaisés, il demeure entre les communautés et l'institution une certaine distance et des blessures non guéries. Les communautés ecclésiales de base d'Amérique Latine font l'objet d'une sorte de double langage : elles sont à la fois encouragées par les épiscopats locaux et même par le Vatican (la récente encyclique *Mission du Rédempteur* salue les CEB comme « signes de la vitalité de l'Église et instrument de formation et d'évangélisation »), mais en même temps on craint qu'elles ne dérapent vers un engagement trop politique.

Les charismatiques (ces exaltés aux mœurs importées de l'outre-Atlantique pentecôtiste !) inspirèrent plutôt de la méfiance à leurs débuts, mais ils furent salués dès 1975 par Paul VI comme une « chance pour l'Église et pour le monde » et un grand nombre de communautés ont obtenu des reconnaissances canoniques diocésaines d'association privée, voire publique, de fidèles.

Les associations de fidèles font l'objet des canons 298 à 329 du titre V du livre II du Code de droit canon. « Dans l'Église il existe des associations distinctes des associations de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique, dans lesquelles des fidèles, clercs ou laïcs, ou encore clercs et laïcs ensemble, tendent par un agir commun à favoriser une vie plus parfaite, à promouvoir le culte public ou la doctrine chrétienne, ou à exercer d'autres activités d'apostolat, à savoir des activités d'évangélisation, des œuvres de piété ou de charité, et l'animation de l'ordre temporel par l'esprit chrétien » (canon 298). Le Code distingue les associations privées, qui jouissent d'une autonomie plus grande (c. 321) mais sont tout de même « soumises à la vigilance de l'autorité ecclésiastique compétente » (c. 305), et les associations publiques dont les activités impliquent l'Église. Le Code a également prévu la possibilité pour un institut de s'adjoindre d'autres fidèles suivant des modalités précisées par ses constitutions. Ceux-ci, tout comme dans les associations de fidèles, ne changent pas d'état de vie. Les nouvelles exigences d'engagement radical sont aussi prises en compte : des clercs et des laïcs peuvent faire une consécration à Dieu, « par la profession des conseils évangéliques », mais « à leur manière particulière », c'est-à-dire en dehors des congrégations et ordres traditionnels (c. 207,2).

Malgré ces nouveautés du Code de 1983, le canoniste G. Ghirlanda souligne quelques failles et inadaptations. Par exemple, ces nouvelles communautés sont confiées au Conseil pontifical pour les laïcs alors qu'elles ont en leur sein des religieux et des prêtres. La solution logique serait donc de les confier à une commission interdicastères. Autre gros problème : l'incardination des clercs. Elle ne peut pas être faite par le mouvement ; il faut donc un diocèse qui accepte d'incardiner les prêtres, tout en gérant leur ministère en accord avec la communauté et conformément à ce qui est prévu dans ses statuts, afin de préserver leur appartenance communautaire.

Marie Aleth Trapet souligne pour sa part la responsabilité que le canon 605 laisse à l'évêque en lui confiant « la mission de discerner, parmi les manières nouvelles de mener une vie consacrée, celles qui peuvent être considérées comme des dons confiés par l'Esprit Saint à l'Église... ». D'autant plus qu'une approbation faite par un évêque dans un diocèse vaut pour les autres diocèses où la communauté s'installe.

D'autant plus que la frontière entre communauté d'Église et secte est parfois ténue. Il suffit de la trop forte influence d'un « gourou », d'un repli sur soi par rapport au monde et à l'Église pour qu'une communauté tourne à la secte.

On a vu de manière éclatante la sectarisation d'une fraternité de vie selon la spiritualité du Père de Foucauld fondée par Marcel Cornélis, devenue la secte de Saint-Erme. La communauté charismatique de la Sainte Croix, malgré la vigilance éclairée et paternelle de Mgr Matagrin, n'a pas pu éviter un dérapage qui lui a valu la dissolution en 1984 par l'évêque de Grenoble. Plus une communauté est forte et « charismatique », plus elle est vulnérable. Bien conscients du risque, les évêques y ont été très attentifs dès le début, gardant le dialogue, posant des exigences vis-à-vis des fondateurs et de la formation des membres. Aujourd'hui le danger de sectarisation semble être écarté, certains craignant plutôt une dissolution des charismes par absorption dans la grande Église.

Mais le dilemme est classique et Jean Séguy n'offre que deux perspectives d'évolution à long terme des fondations de type charismatique qui ont émaillé la vie de l'Église : le repli sur soi qui protège l'identité, mais expose à la sectarisation, ou bien l'ouverture à la grande Église, enrichissant celle-ci des charismes, mais avec le risque de les diluer.

L'installation dans la durée, dans la maturité, passe par un minimum d'institutionnalisation, d'autant plus nécessaire que l'intuition et l'influence du fondateur doivent être relayées. De nombreuses communautés sont actuellement dans cette phase de transition et d'organisation d'un gouvernement en conseil.

7° Des communautés œcuméniques. – Même si certaines communautés charismatiques (ex. *Emmanuel*, Paris) et certains mouvements (ex. *Communion et Libération*) mettent l'accent sur la spécificité catholique, l'ensemble du courant communautaire présente un net caractère œcuménique qui peut même s'étendre, dans l'esprit d'Assise, aux religions non chrétiennes, comme à l'*Arche* de Jean Vanier ou chez certains *Focolari*.

Cet œcuménisme a été rendu d'autant plus possible que l'esprit communautaire a soufflé non seulement chez les catholiques mais aussi chez les protestants, pourtant allergiques à ce mode de vie chrétienne. Le Département de Recherche Communautaire de la Fédération Protestante de France existe depuis 1963. Il est présidé par Sœur Myriam, actuelle prieure des diaconnesses. Ce département est en lien avec une douzaine de communautés d'inspiration baptiste, pentecôtiste, charismatique ou de base. Elles ont toutes en commun un engagement social, l'évangélisation, une ardente recherche de l'unité.

La hiérarchie catholique ne voit pas toujours d'un bon œil cet œcuménisme, craignant la contagion fondamentaliste et/ou la réduction au plus petit dénominateur commun, avec pour conséquence une perte de l'identité catholique. Il est vrai que le problème des communautés de vie largement œcuménique à leur fondation n'est pas simple. L'exemple de la communauté *Emmanuel* de Brisbane le montre. Les fondateurs étaient catholiques, mais de nombreux protestants et anglicans l'ont rejointe. Après un essai de gouvernement œcuménique de la communauté, ils disent avoir discerné en 1987 que le gouvernement de la communauté devrait être uniquement catholique. Au sein de la communauté, chaque confession se retrouve dans une Fraternité avec des prêtres ou pasteurs de son Église. C'est l'organisation à laquelle ont abouti d'autres grandes communautés d'alliance sur le modèle américain. C'est d'ailleurs l'avis qu'émet G. Ghirlanda, qui conseille de créer des groupes distincts à l'intérieur de la communauté et de ne pas demander de reconnaissance canonique, car « une communauté œcuménique ne représente pas l'Église catholique seule. C'est une vision de l'Église – au-delà de la visibilité institutionnelle – qui a été développée par Vatican II ».

Cependant l'*Emmanuel* de Brisbane a été reconnu, moyennant son gouvernement catholique, association privée de fidèles. Au *Chemin Neuf*, la reconnaissance canonique n'empêche pas qu'une femme protestante siège au conseil.

Études générales. – R.S. Ellwood, *Religious and spiritual groups in modern America*, Englewood Cliffs, 1972. – J. Séguy, *La protestation implicite. Groupes et communautés charismatiques*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, t. 48, 1979, p. 187-212. – R. Robertson, *Religious movements and modern societies: toward a progressive problemshift*, dans *Sociological Analysis*, t. 40, 1979. – B. Hervieu et D. Léger, *Le Retour à la nature. Au fond de la forêt, l'État*, Paris, 1979. – E. Barker, *New religious movements: a perspective for understanding society*, New York, 1982. – B. Hervieu et D. Léger, *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux et nouveaux moines*, Paris, 1983.

R.J. Bord et J. Faulkner, *The Catholic Charismatics. The anatomy of a modern religious movement*, Univ. Park, PA et Londres, 1983. – Cl. Drion et R. Franssen, *Partageons nos quotidiens. Vivre, croire, changer en communauté*, « Direct Jeunes », Liège, 1984. – D. Hervieu-Léger et F. Champion, *Vers un nouveau christianisme*, Paris, 1986. – J.-P. et R. Cartier, *Nous avons rencontré les prophètes d'aujourd'hui*, Paris, 1986.

Études ecclésiales, théologiques et pastorales. – D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, Neuchâtel-Paris, 1968. – M. Delbrêl, *Communautés selon l'Évangile*, Paris, 1973. – L.-J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte ?*, Paris, 1974. – P.-A. Liégé, *L'être-ensemble des chrétiens*, Paris, 1975. – M. Rondet, *Le célibat évangélique dans un monde mixte*, Paris, 1978. – J. Vanier, *La communauté, lieu du pardon et de la fête*, Paris-Montréal, 1979. – W. Stählin, *La communauté fraternelle*, Strasbourg-Paris, 1980.

J.-M. Garrigues, *La profession monastique entre les mains de l'évêque dans l'Église locale*, dans *Communio*, t. 6, 1981/4, p. 68-76. – J.B. Metz, *Un temps pour les Ordres religieux ?*, Paris, 1981. – M. Camisasca et M. Vitali, *I Movimenti nella Chiesa*, Milan, 1982. – *Le Renouveau charismatique en France*, supplément aux n. 43 de la revue *Tychique* et n. 41 des *Cahiers du Renouveau* (présentation, pour la Conférence épiscopale française de Lourdes, 1982, de ces communautés nouvelles). – J. Moltmann, *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, Munich, 1977 (trad. franç. : *Un nouveau style de vie, renouveau de la communauté*, Paris, 1984).

M. Delespesse, *Jésus et la triple contestation : tradition, famille, propriété*, Paris-Ottawa, 1983. – E. Klinger, *Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, 1984. – J.-R. Bouchet, *Les « nouvelles communautés » et la vie religieuse*, dans *Le Supplément*, n. 154, sept. 1985, p. 147-56. – A. Weidert, *Des laïcs autrement*, Paris, 1986. – M. Cohen, *Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiale*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, t. 62, 1987. – J. Braux, *Pour les communautés nouvelles. Quel statut ?*, dans *Les Cahiers du droit ecclésial*, Luçon, 15 nov. 1987.

M.-A. Trapet, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*, Paris, 1987. – M. Gmelch, *Gott in Frankreich. Echter zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeind-*

schaften, 1988. – G. Rocca, *Le nuove communità*, dans *Vita consacrata*, t. 24, 1988, p. 119-29. – *Le communautaire : utopie et réalité*, dans REPSA, n. 327, 1989. – J.-M. Guénois, *Francia. L'avanzata carismatica*, dans *30 giorni*, 1990, n. 3 (mars), p. 22-27. – G. Ghirlanda, *Les formes de consécration à la lumière du nouveau code*, dans *Documents Épiscopat* (Paris), février 1990. – M. Dortel-Claudot, *Les communautés nouvelles*, *ibid.*, avril, 1991.

Études d'une ou plusieurs communautés. – P. Warnier, *Nouveaux témoins de l'Église. Les communautés de base*, Paris, 1981. – *Vivre une alliance dans les foyers de l'Arche*, Paris, 1981. – *Jérusalem, livre de vie*, Paris, 1981. – O. Braconnier, *Radiographie d'une secte au-dessus de tout soupçon*, Paris, 1982. – *L'unité est notre aventure* (édité par les Focolari), Paris, 1982. – R. et A. Lejeune, *Schoenstatt, chemin d'alliance*, Paris, 1985. – X. Lerolle, *Le livre de l'Orée*, La Courneuve. – I. Reimer, *Verbindliches Leben...*, Stuttgart, 1986.

M. Cohen, *Figures de l'individualisme moderne : deux communautés issues du mouvement charismatique en France*, dans *Esprit*, avril 1986, p. 47-68. – R. Darricau et B. Peyrous, *Les communautés nouvelles en France*, NRT, t. 109, 1987, p. 712-29. – M. Hébrard, *Les nouveaux disciples, voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, 1978 ; *Les nouveaux disciples dix ans après*, Paris, 1987. – F. Lenoir, *Les communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, Paris, 1988. – S. Abbruzzese, *Comunione e Liberazione*, Paris, 1989. – P. Pingault, *Les communautés nouvelles*, Paris, 1989. – *Dossier : La vie de l'Église en Amérique latine. Les communautés de base*, dans *Documentation Catholique*, n. 1999, 4 fév. 1990, p. 117-23. – M. Hébrard, *Les charismatiques*, Paris, 1991.

Monique HÉBRARD.

VIE COMMUNE *dans la vie consacrée*, voir art. *Commune* (Perfection de la vie...), t. 2, col. 1184-88 ; art. *Vie consacrée.*

VIE COMMUNE (FRÈRES DE LA). Voir t. 5, col. 1524 et art. *Windesheim.*

VIE CONSACRÉE. – I. *Des premiers temps au 15e siècle.* – II. *Période moderne et contemporaine.* – III. *Sens et valeur permanente.*

Dans le *Code de Droit canonique*, promulgué en 1983, la 3e partie du livre II porte sur les « Instituts de vie consacrée » (can. 573-730 ; le can. 573 définit la *vita consecrata*), qui englobent à la fois les Instituts religieux (titre II, can. 607-709) et les Instituts séculiers (titre III, can. 710-730) ; y sont ajoutées les « Sociétés de vie apostolique » (can. 731-736) dont les membres n'émettent pas de vœux. Nous laisserons de côté ces dernières pour parler seulement des deux séries d'Instituts. Dans les pages qui suivent, nous emploierons parfois les expressions « vie religieuse » et « religieux » sans précision restrictive ; il faudra dans ce cas les comprendre dans leur sens le plus large et comme englobant toute la « vie consacrée ».

La spiritualité propre à chaque institut religieux a été exposée à propos de leurs fondateurs ou sous les titres habituels des ordres, congrégations ou instituts (par ex. *Frères Mineurs, Frères Prêcheurs, Rédemptoristes, Trinitaires*, etc.) ; pour les instituts séculiers en général, voir DS, t. 7, col. 1806-13. Ici, nous considérons plutôt la vie consacrée en elle-même, dans ses développements et ses caractéristiques générales. L'article est divisé comme on l'a indiqué à la suite du titre général.

On se reportera d'autre part aux art. *Monachisme, Perfection, Sainteté-Sanctification, Virginité, Vœux*, où l'on trouvera plus de détails sur des points traités ici brièvement.

I. DES PREMIERS TEMPS AU 15e SIÈCLE

Le décret *Perfectae caritatis* (*Perf. car.*) de Vatican II définit les membres des instituts religieux comme des chrétiens « qui vivent pour Dieu seul » (*soli Deo vivant*). Leur don total à Dieu est caractérisé par « une consécration particulière, qui s'enracine profondément dans la consécration du baptême et exprime celle-ci avec plus de plénitude » (ch. 5). Cette « consécration particulière » est donc constitutive de la vie consacrée. Le sens de cette formule, et ce en quoi elle consiste, a été vivement discuté dans la théologie postconciliaire de la vie religieuse (cf. *infra*). Malgré toutes les questions qu'a soulevées l'interprétation du ch. 5, on ne peut nier que cette consécration se rattache à la terminologie et aux conceptions traditionnelles.

Ceci est évident pour la consécration baptismale. Les formules du Nouveau Testament montrent que la vie consacrée à Dieu a son fondement dans le baptême. L'appartenance à Dieu, comme grâce baptismale, transforme les chrétiens en « hosties vivantes et saintes » (*Rom.* 12,1), en propriété du Christ (1 *Cor.* 3,23 : « Vous êtes au Christ... »). Elle « sanctifie » les chrétiens (1 *Cor.* 6,11). Ceux-ci deviennent temple du Saint Esprit (1 *Cor.* 6,19), une « race élue et un sacerdoce royal » (1 *Pierre* 2,9). Toutes ces notions décrivent la sainteté, la donation à Dieu, la mission des baptisés. Ainsi la conscience de l'élection et de la mission, bien marquée dans l'Ancien Testament, est interprétée chrétiennement et reçoit un contenu renouvelé. Pourtant les termes *consecrare* et *consecratio*, fréquents dans la Vulgate de l'Ancien Testament, sont absents de la terminologie du Nouveau, de même que les termes correspondants du grec : *hidruô, hieroô.*

Le vocabulaire du Nouveau Testament ne peut être compris à part de celui de l'Ancien et des concepts gréco-romains. Dans la religion romaine *consecrare/consecratio* est un acte qui relève du droit sacré. Par la *consecratio* un objet est retiré du domaine profane et attribué à la divinité. Par cet acte accompli publiquement, l'objet concerné devient une *res sacra*. En grec, les verbes *hidruô, hieroô, teleô* ont une signification analogue. Plus ouvert est le sens des mots *sancire/sanctio/sanctus*, qui veulent dire « délimiter », « enclore ». Ils désignent une séparation cultuelle, une mise à l'écart du profane qui, à la différence de *consecrare/consecratio*, ne requiert pas un acte officiel. *Consecrare* peut assurément être pris aussi en ce sens plus large de la consécration cultuelle. En grec, on dit *hagiazein, hagios.*

Sur la consécration baptismale, cf. art. *Baptême*, DS, t. 1, col. 1324-26 ; *Consécration*, t. 2, col. 1576-78, avec cette notation : « Sacrifier marque davantage que l'objet... est perdu pour celui qui l'offre. Consacrer met mieux en relief que l'objet, du fait de son transfert dans la sphère du divin, s'ennoblit d'une valeur incomparable » (col. 1576).

Pour la consécration religieuse, dont parle *Perf. car.* 5, on peut aussi remonter à une tradition très ancienne. Un des textes-clés se trouve chez Eusèbe de Césarée, *Demonstratio evangelica* I, 8 (éd. I.A. Heikel, GCS 23, 1913, p. 39 ; nous soulignons les phrases qui suggèrent l'idée de consécration).

« Pour l'Église du Christ aussi, deux modes de vie ont été établis par la loi. Le premier dépasse la nature : il est au-delà des façons de vivre habituelles chez les hommes. Il ne vise ni le mariage ni la génération d'enfants ; il ne cherche pas l'ac-

quisition de propriétés. Il laisse entièrement de côté la conduite ordinaire des hommes mais, *mu par un excès d'amour céleste, il se voue au seul service de Dieu.* Ceux qui se sont engagés dans cette manière de vivre, s'estimant morts en quelque sorte à la vie des mortels, vivent sur terre seulement avec leurs corps car *leur âme est déjà d'une manière secrète entrée dans les cieux. Pour le bien du genre humain tout entier, ils sont consacrés (hierômenoi) à Dieu* qui est au-dessus de tout ; et comme habitants des cieux, ils comptent pour rien les offrandes de taureaux, de sang, de vin ou d'aromates... Ils s'attachent seulement aux saines pensées, à la vraie piété, à la pureté de l'âme, aux bonnes paroles et actions. S'étant ainsi rendu propice la Divinité, *ils accomplissent une tâche sacerdotale (hierourgian) pour eux-mêmes et pour leurs semblables.* Telle est la norme de la vie parfaite chez les chrétiens ».

Eusèbe a écrit ce texte au début du 4e siècle. La vie parfaite n'est plus alors un idéal lointain ; elle est présente dans la réalité de l'Église ; dans son *Histoire ecclésiastique* (II, 17 ; cf. DS, t. 15, col. 568), Eusèbe voyait déjà dans les *Thérapeutes* de Philon des chrétiens d'Alexandrie menant une vie ascétique et contemplative.

Assurément Eusèbe connaît aussi un mode de vie chrétienne qui se déroule dans le cadre des cités et remplit dans l'État les devoirs sociaux. C'est là aussi une vie chrétienne, dans la mesure où « la piété et le don de soi au Seigneur » y sont associés. La valeur consécratoire du Baptême n'est nullement refusée par lui. Cette valeur reste incontestée dans toute l'histoire de l'Église et elle est reconnue sans discussion. Cependant la distinction significative des deux modes de vie demeure également présente au cours de cette histoire. Il y a là un danger de minimiser la consécration baptismale ; il faut reconnaître que celle-ci n'a pas toujours été clairement reconnue et qu'elle est parfois passée à l'arrière-plan (cf. *infra*).

1. Les commencements : ascètes et vierges. – La « vie parfaite » s'est introduite et a été reçue dans les premières communautés chrétiennes sous la forme du renoncement au mariage et du célibat. Sur ses origines, sa diffusion, et aussi les discussions pour la légitimer, voir les art. *Ascèse, Monachisme, Perfection, Virginité.* Des chrétiens qui renoncent au mariage de leur propre gré sont déjà mentionnés dès le 2e siècle. Ils vivent au cœur des communautés, dans leurs familles, ou encore comme missionnaires itinérants. A partir du 3e siècle, ils apparaissent dans les communautés comme un groupe privilégié : *ordo virginum* (Tertullien, *Exhort. cast.* 13,4), *taxis tôn parthénôn* (Méthode d'Olympe, *Banquet*).

Ce qui constitue essentiellement ce mode de vie, c'est la *décision personnelle* pour le célibat à cause du Christ : *propositum*, en grec *proairesis* (*Trad. apost.* 12 ; *Const. Apost.* VIII, 24,2 : *gnômè*). Une imposition des mains comme acte de consécration est exclue, « car nous n'avons à ce sujet aucun commandement du Seigneur » (*Const. Apost., ibid.*). Les écrits du 3e siècle montrent que le célibat est tenu en haute estime, qu'il est largement développé dans les communautés et fait l'objet des soins attentifs des pasteurs : Tertullien, Cyprien, Méthode, Origène, Pseudo-Clément (*Ep. de virginitate*). La virginité librement choisie (Cyprien, *Ep.* 55, 20 : *propositum gloriosum*) est décrite avec un vocabulaire spécifique, qui occupe une place importante dans la langue d'Église.

Il faut ici nommer en premier lieu Tertullien : « nubere Christo » (*De orat.* 22, 9) ; « carnem suam sanctificare/tradere » (*ibid.* ; *De virg. vel.* 13, 4) ; « oblationem corporis Deo offere » (*De virg. vel.* 13, 4) ; « naturam Deo consecrare » (*ibid.*) ; « sponsa Christi » (*ibid.* ; 16, 6, etc.) ; « ancilla Christi » (*ibid.* 3, 3, etc.) ; « virgo sancta/sanctior » (*ibid.* 2, 5 ; 3, 6 ; 15, 3, etc.). Cyprien utilise ce vocabulaire et forge d'autres formules : « puellae et virgines Christi » (*De hab. virg.* 9) ; « membra Christo dicata » (*Ep.* 62, 3) ; « se Christo dicare » (*De hab.* 4) ; « tam carne quam mente Deo se vovere » (*ibid.*).

Même si l'on ne trouve pas explicitement les termes *consecratio/virgo consecrata*, la connotation de consécration reste sous-jacente. Les vierges sont ce groupe de la communauté qui est approprié à Dieu ; cette appropriation se fonde dans leur décision personnelle et libre. Prendre cette décision et lui rester fidèle (*virtus continentiae*) est une grâce de Dieu (Tertullien, *De virg. vel.*, citant 1 *Cor.* 4, 7). La consécration à Dieu sert à la sanctification personnelle ; mais elle a aussi une valeur ecclésiologique. Déjà les apologistes mettent en avant avec quelque fierté la vie virginale chez les chrétiens, pour montrer leur supériorité morale (Tatien, *Orat.* 32, 3 ; Athénagore, *Suppl.* 33, 1 ; Justin, *Apol.* I, 15, 6) ; d'où l'éloge du médecin païen Gallien (cité dans l'art. *Virginité*). Tertullien pose la question : « Virgines ecclesiam, an ecclesia virgines ornant Deo sive commendant ? » (*De virg. vel.* 14, 1). Assurément pour lui les vierges constituent l'ornement de l'Église, qui contribue au renom de la communauté ; la prière de la communauté est d'autant plus assurée qui les recommande à Dieu et qui leur conserve la *virtus continentiae*. Cyprien parle encore avec plus de force. Les vierges sont « illustrior portio gregis Christi » (*De hab.* 3) ; par leur manière de vivre elles annoncent la gloire à venir de tous les chrétiens et deviennent ainsi pour tous un exemple normatif (*ibid.* 22). De celles qui, « en servant Dieu et le Christ » se sont entièrement consacrées au Seigneur, on attend une imploration spéciale auprès de Dieu pour toute l'Église (*ibid.* 24).

Chez les Grecs, la terminologie et la notion d'une vie consacrée sont également liées à la virginité et développées à ce propos. Méthode d'Olympe est digne d'une mention particulière pour son *Banquet des vierges*. Dans le discours 5, 4-5, il rapproche le vœu spécifique du *naziréat* (*Nombr.* 6, 2-21) de la vie des vierges. Celui qui vit selon ce « grand vœu » (*megalè euchè*) devient une offrande (*anakeima*) au Seigneur, il se sanctifie (*hagiazetai*) tout entier pour le Seigneur (cf. 1 *Cor.* 7, 34). Méthode désigne aussi ce don total par les mots *anatheinai kyriô* (« être dédié au Seigneur ») : la virginité devient ainsi un don sacré (*anathema*) : chaque membre du corps est offert et sanctifié. – L'exégèse patristique de *Nombr.* 6, 2-21 (et des textes apparentés) est très riche pour l'idée de consécration ; cf. 6, 21 (Vulg.) : *lex, vovere oblationem, tempus consecrationis.*

L'importance d'Origène pour notre thème est bien connue. On peut de nouveau évoquer son exégèse de *Nombr.* 6 (ainsi *Hom. sur Nombr.* 24, 2 ; *Comm. du Cant.* 1 ; cf. *Biblia patristica*, t. 3, p. 86). Dans *Hom. sur Lévit.* 11, 1 (sur *Lév.* 20, 7 : « sancti estote, quia et ego sanctus sum » ; éd. et trad. M. Borret, SC 287, 1981, p. 143-51), la signification de la *consecratio* est comprise à partir de la notion de sainteté. Est « saint » ce qui appartient à Dieu, ce qui est mis à

part pour son service dans le culte et dans le temple. De l'homme saint, on peut dire : il s'est voué (*devovere*) à Dieu, il ne s'embarrasse pas dans les choses du monde (cf. 2 *Tim.* 2, 4), il s'est mis à l'écart des hommes qui vivent selon la chair et le monde (*separatus et segregatus* ; cf. *Col.* 3, 1-2) et il vit pour Dieu seul (*vacare soli Deo*). Ceux qui sont ainsi consacrés deviennent « un jeune taureau premier-né » (*primogenitum vitulum*) et sont habilités au service sacerdotal. Origène met en relief la séparation nécessaire : « sépare-toi, éloigne-toi, reste à part ». Par sa sainteté, Dieu est séparé de tout le reste. Le saint doit être comme lui, séparé de toute chose. Origène explique ainsi le mot grec *hagios* : « être comme en dehors de la terre ». C'est pourquoi se consacrer à Dieu (*consecrare Deo*) implique la rupture avec tout ce qui est terrestre et mondain, et rend ainsi possible la sainteté. Pourtant Origène n'exige aucune séparation extérieure du monde : c'est par une anachorèse spirituelle que cette séparation nécessaire doit advenir. – Voir H. Crouzel, *Die Jungfraülichkeitslehre bei O.*, dans *Scholastik*, t. 38, 1963, p. 18-31 ; et son art. *Origène*, DS, t. 11, col. 951-52.

2. La vie monastique comme vie consacrée. – 1) *Le retrait du monde comme base de la consécration.* – Vers la fin du 3e siècle commence le retrait dans le désert (*Vita Antonii*). C'est à partir de là que se développe au siècle suivant le mouvement monastique, qui s'étend dès lors à toute l'Église ; il conduit à l'organisation de la vie ascético-monastique et aussi aux premiers essais pour lui donner un fondement théologique réfléchi. Les premiers moines n'ont pas conscience de se retirer dans le désert en vue d'une *consecratio*. Ils veulent simplement assurer leur salut ; pour garder le don qui leur a été fait au Baptême, ils se mettent à l'écart d'un monde périlleux. Le retrait au désert a pour but de les libérer des soucis de ce monde, de se protéger contre ses dangers et de les conduire ainsi à la communion avec Dieu. L'interprétation de leur vie dans le sens d'une consécration n'intervint qu'au moment où Baptême et engagement dans la vie monastique devinrent simultanés. La consécration du Baptême était réalisée dès lors dans la vie ascétique. Mais ce phénomène fut loin de se généraliser et perdit son importance dans la suite. La conception de la vie monastique comme consécration ne se fit nettement qu'au moment où l'engagement dans la vie monastique (*homologia, diathèkè, synthèkè, epangellia* ; en latin *professio, pactum, propositum*) fut assimilé à un *vœu*. Cela ne se produisit pas dès le début, même si l'entrée dans le monachisme était considérée comme un engagement pour la vie entière.

Chez Basile, seul existe le vœu de virginité (*Regulae fus. tract.* 14-15 ; *Ep.* 199, 18 ; 217, 60 ; trad. de Rufin 7) ; il appelait « vierge » celle qui s'était librement consacrée au Seigneur (*Ep.* 199, 18 ; *prosagagousa tô Kyriô*). Il semble qu'on n'ait pas exigé des vœux pour les hommes qui choisissaient la vie monastique. Basile déclare cependant que leur profession de célibat devait être rendue sensible par un vœu (*Ep.* 199, 18).

Augustin considère toute la vie chrétienne comme sujette à un vœu pour l'effet du Baptême (*Enarr. in Ps.* 17, 16). La virginité (des hommes et des femmes) constitue un vœu supérieur (*ibid.* : *isti voverunt plurimum*). L'entrée dans une communauté monastique est un vœu particulier (*magnum votum vovet*). Une telle promesse – *dicare deo* – présuppose une grâce de Dieu et ne peut être tenue que par la grâce (*De civ. Dei* XVII, 4). L'objet d'un vœu ne consiste pas en des actes quelconques, mais dans le don de soi à Dieu (*Enarr. in Ps.* 55, 19 : *in te est quod voveas*).

L'état des moines (*tagma – ordo/genus*) finit par devenir un *état consacré* dans l'Église. Ce qui le constitue comme tel, c'est la décision publique de s'engager dans cette voie : un vœu ou simplement une promesse (*promittere*) avaient sur ce point une égale valeur (par ex. *Regula Magistri* = RM 89, 3-16 ; *Reg. Benedicti* = RB 58, 17). Le contenu de cette consécration est le don total de la vie à Dieu, rendu possible par sa grâce (cf. *Ps.* 118, 116 et 67, 29 Vulg., cités dans RM 89, 24-25 et RB 58, 21).

Dans ce contexte il faut rappeler que l'engagement dans la vie monastique est compris dès le 4e siècle comme « un second Baptême » (cf. DS, t. 1, col. 1229-30). Jérôme semble le premier à en parler : « Blaesilla... secundo quodam modo se propositi baptismo laverit » (*Ep.* 39, 3). Dans son engagement à la vie ascétique (*propositum*), elle foule le monde aux pieds (*calcato mundo*) et se voue à une vie cloîtrée (*monasterium cogitarit*). Le choix des mots évoque l'ancienne terminologie du Baptême (cf. *Ep.* 130, 7). L'idée de « second Baptême » vient de la théologie de la pénitence et du martyre ; mais elle est comprise par Jérôme dans le sens d'un Baptême authentique et plus vrai : l'histoire des applications de ses formules le montre.

2) *Cloître et monde.* – Ces formules recélaient le danger, on l'a dit, de minimiser la consécration baptismale, de placer la vie chrétienne dans le monde à un niveau inférieur et de réserver la consécration à Dieu aux seuls ascètes et moines. Cette tendance ne se trouve pas seulement dans les mouvements ascétiques excessifs, comme celui des Messaliens avec sa distinction entre « les chrétiens de Marthe et les chrétiens de Marie » (cf. Macaire/Siméon, *Hom. spir.* 12, 16 svv ; 25, 8 svv). Jérôme n'y échappe pas entièrement dans son exaltation, souvent polémique à l'excès, de la vie ascétique. Jean Cassien appelle les chrétiens du monde « *christiani sub lege* » et ceux du cloître « *sub evangelio* ». La *Regula Magistri* met une séparation nette entre le monde et le cloître : dans le cloître, on vit chez Dieu, dans le monde chez le diable. Dans le cloître, on est « hôte du Christ », dans le monde « citoyen du diable » (88, 14 ; cf. 90, 85). Des chrétiens dans le monde, des « laïcs », le Maître pense qu'ils placent tout leur souci dans l'amour de ce monde et qu'à la fin de leur vie ils n'emportent que leurs péchés avec eux (86, 3-7). Il connaît assurément une vie chrétienne droite en ce monde : c'est celle des *Conversi* (87, 1), qui mènent une vie pénitente (cf. DS, t. 2, col. 2218-24), au point qu'un « chrétien dans le monde » n'est en somme qu'un « moine caché ». D'un autre côté, le Maître sait bien que le moine n'est pas déjà un saint (95, 19-20) ; « sanctifiés » (*sanctificati*) est le qualificatif des prêtres (77, 4).

Cette nette séparation entre deux groupes de chrétiens, ceux du monde et ceux du cloître, et entre la vie civile et la vie ascétique, correspondait sans doute à la mentalité de l'Église ancienne (cf. Eusèbe de Césarée, *supra*). A vrai dire, elle fut toujours contestée. Basile de Césarée parle de « l'unique mode de vie » (*monotropos bios*) des chrétiens (*Reg. fus.* 20, 2) ; Jean Chrysostome aurait voulu transporter dans la cité la « sagesse du désert », sans renoncer toutefois à louer les solitaires. Même Augustin chercha dans sa pas-

torale à combler ce fossé pour mettre fin à la répartition lassante entre d'un côté les parfaits, les consacrés, et de l'autre les chrétiens moyens (cf. *Enarr. in Ps.* 99, 8-12, où il montre, non sans humour, que parmi les clercs et les moines il y a tout aussi bien des bons et des mauvais). Mais, en raison de sa dépréciation néoplatonicienne du monde, il ne réussit pas toujours à convaincre. Les deux modes de vie chrétienne qu'Eusèbe avait décrits, se sont maintenus et ont toujours été reconnus dans l'Église. Sulpice Sévère, à la fin du 4e siècle, affirme que dans tous les lieux où a travaillé saint Martin on a fondé « des églises et des monastères » (*Vita Martini* 13, 9) ; il voulait dire par là qu'églises et monastères constituent chaque Église locale. La *Règle du Maître* le reconnaît aussi (11, 5-14) : la « maison de Dieu » (*domus Dei*) se trouve dans les *ecclesiae* (communautés des villes et villages) et les *monasteria* (communautés monastiques).

3) *La vie consacrée et la communication du Salut.* – L'institutionalisation de la vie consacrée fut approuvée par l'Église, qui favorisa la fondation des monastères. Les « potentes Christiani » appliquent à cela leur richesse (Cassiodore, *Expos. in Ps.* 103, 17). On attribue aux consacrés une mission de communication du salut : comme les anges sont envoyés par Dieu au service de ceux qui cherchent le salut, ainsi en est-il des moines (Évagre le Pontique, *Centuries* VI, 88 ; Jean Cassien, *Conférences* VII, 31). Athanase dit d'Antoine : « il fut comme un médecin, que Dieu avait envoyé au pays d'Égypte » (*Vita* 87). Le rôle de chaque moine sur ce point a été surtout souligné par Théodoret de Cyr dans son *Historia religiosa.* Il y présente les moines, consacrés et thaumaturges, comme de puissants patrons auprès du trône de Dieu, comme des amis de Dieu qui rendent le divin présent en ce monde, comme des aides et des conseillers dans tous les besoins.

L'*Historia monachorum in Aegypto* souligne avec emphase le rôle des moines dans le monde et l'Église : « Il est pleinement évident que c'est par eux que le monde tient debout, et à cause d'eux que le genre humain subsiste et garde quelque valeur aux yeux de Dieu » (trad. A.-J. Festugière, dans *Les moines d'Orient*, t. 4/1, Paris, 1964, p. 8) ; la traduction de Rufin abrège notablement : « ... ut dubitari non debeat ipsorum meritis adhuc stare mundum » (Prol. 9). Pour mettre en évidence l'évolution des mentalités sur ce point, il faut remonter à l'apologétique primitive du 2e siècle : alors, les chrétiens dans leur ensemble assuraient la stabilité du monde (par ex. Aristide, *Apol.* 16, 6 ; *A Diognète* 6). Les moines ont pris maintenant ce privilège des chrétiens, qui sont ainsi mis en arrière-plan.

3. Consécration et profession monastique. – La notion de consécration trouve son expression la plus parfaite dans la profession monastique (*consecratio, ordinatio, benedictio monachi*). Le Pseudo-Denys offre un texte qui sera très important pour le monachisme oriental. D'après le ch. 6 de la *Hiérarchie ecclésiastique*, la « sainte légion des moines » constitue le plus haut degré de ceux qui « accèdent à la perfection ». On les appelle « serviteurs » (*therapeutai*) en raison de la pureté du culte qu'ils célèbrent comme consacrés à Dieu ; on les appelle « moines » (*monachoi*) en raison de leur vie sans partage et unifiée. Leur consécration est accomplie devant l'autel par le prêtre (et non par l'évêque). Elle consiste en « une sainte invocation de Dieu », une « épiclèse consécratoire », suivie de rites visibles : renoncement à toute dissipation (intérieure et extérieure), marque du signe de la croix, tonsure, changement d'habit, baiser de paix. Chacun de ces actes est interprété d'après la conception dionysienne de la hiérarchie. Malgré cela, le rapprochement avec la liturgie du Baptême est évident (allusion nette à propos du changement d'habit) et la consécration monastique apparaît comme un rite d'initiation à ce mode de vie.

Dans le monachisme occidental, on ne trouve pas de texte aussi précis. Mais on a l'équivalent dans la *profession monastique.* Dans la RB (58, 20 ; cf. RM 89, 17), elle est définie comme *professio super altare.* Le document de profession, établi au nom des saints de l'autel et au nom de l'Abbé, est déposé sur l'autel. Cette action symbolique exprime la donation à Dieu. Pour la « réception des enfants » (cf. art. *Oblature*, DS, t. 11, col. 566), il est dit clairement : *offere filium Deo* (RB 59, 1-2 ; RM 91, 35.42). L'oblature ne comporte aucun rite proprement consécratoire, mais on peut y voir une intention de consécration.

Dans le haut moyen âge, la profession prit la forme rituelle d'une consécration dont les éléments furent empruntés aux rites du Baptême, de l'ordination des clercs et de la consécration des vierges (cf. *Pontificale Romano-Germanicum* ; *Gelasianum vetus* : « oratio pro renuntiantibus saeculo »). Dans la mesure où le rite et la formule de prière peuvent être reconstruits, ils semblent en rapport avec la liturgie du Baptême. L'antique idée du « second Baptême » est donc restée vivante et a servi de base à la consécration monastique.

4. La consécration des vierges. – La *consecratio* est plus nettement exprimée dans le monachisme féminin. La valeur reconnue à la virginité avant le monachisme (cf. *supra*) conduit au 4e siècle à une initiation liturgique avec prière consécratoire et imposition du voile par l'évêque. L'historien Ammien Marcellin connaît les « virgines christiano ritu cultui divino sacratas » (*Historiae* XVIII, 10, 4). Les « vierges consacrées » sont mentionnées aussi dans la législation romaine (*Codex Theod.* IX, 25, 1-2, loi datant de 354). Les documents ecclésiastiques soulignent l'importance et le statut de la vie des vierges. Les noms des femmes qui se sont engagées dans la virginité sont consignés dans le registre de la communauté (Basile, *Ep.* 199, 18 ; Jean Chrysostome, *In Matth. hom.* 67/68, 3 ; etc.). Dans les assemblées cultuelles, les vierges occupent la première place après les clercs (*Const. Apost.* II, 57, 12).

Ambroise (*De virginibus* III, 1) rapporte comment sa sœur Marcelline fit vœu de virginité devant le pape Libère, le jour de Noël et près du tombeau de Pierre, avec d'autres jeunes filles. Des diverses régions voisines, des vierges venaient à lui « pour recevoir le voile » (*ibid.* I, 10, 57). Jérôme donne un témoignage semblable pour Rome (*Ep.* 24 ; 147, 6 ; etc.). Pour les Gaules, on peut se reporter à la *Vita Martini* (19, 1-2) : le préfet Arborius veut que sa fille, guérie par Martin, reçoive de lui seul « l'habit des vierges et la consécration » (*habitus virginitatis... consecrari*). Les témoignages se font plus nombreux aux 5e et 6e siècles. La jeune fille, qui professe publiquement sa décision (*propositum*) de chasteté est introduite dans l'ordre des vierges par un acte ecclésial. Elle devient une *virgo velata* (pape Sirice, *Ep.* 10 ad Gallos 1, 3-4). La consécration de la vierge relève de l'évêque. L'âge exigé n'est pas uniforme : il va de l'âge nubile (donc 12 ans) jusqu'à un âge avancé. Dans sa collection canonique, Denys le Petit fait entrer un décret africain qui fixe l'age minimum à 25 ans.

R. Metz (*La consécration des vierges dans l'Église Romaine*, Paris, 1954) a tenté de reconstruire le rite de consécration ; il a rassemblé les textes contenus dans les Sacramentaires et les Pontificaux au Moyen Âge, analysé en détail le rite et la signification de la *consecratio/benedictio virginis* et présenté le développement de cette institution.

5. Le monachisme médiéval. – La profession des moines et la consécration des vierges les présentent comme voués à Dieu. Par là les uns et les autres ont acquis un statut propre dans l'Église et leur état de vie a été en partie défini au plan théologique. En ce qui concerne la manière concrète de vivre, moines et vierges ont gardé le mode de vie ascétique déjà reconnu dans l'Église ancienne et celle du haut moyen âge. Les règlements plus précis ont fait l'objet des Règles monastiques qui se multiplient dès la fin du 4e siècle. Celles-ci visaient à la conservation et à l'affermissement de la tradition monastique et donnèrent à la vie consacrée sa forme stable. L'uniformatisation de la vie monastique se fit seulement à l'époque des Carolingiens. Leurs réformes conduisirent à l'universalisation de la Règle de saint Benoît, à laquelle contribuèrent de façon décisive Louis le Pieux (814-840) et Benoît d'Aniane † 821 (lois réformatrices d'Aix-la-Chapelle en 816/17). La vie consacrée avait ainsi en principe trouvé sa forme définitive dans la *Regula Benedicti*. Mais l'effet unificateur de cette Règle ne doit pas être surestimé ; aux lois d'Aix-la-Chapelle s'ajoutèrent des règlements complémentaires pour la liturgie et la vie quotidienne dans les monastères (cf. *Corpus Consuet. Monasticarum*, t. 1, p. 423-582 ; voir l'art. *Règles et Constitutions...*, DS, t. 13, col. 207-91).

La vie consacrée, à l'époque carolingienne, fut mise au service des intérêts de l'Empire. Les monastères constituaient déjà des fondations stables dans la société ; « l'école pour le service du Seigneur » (RB, prol. 45) devint alors une institution au service de l'Empire. Dans les monastères, on devait sans cesse « prier pour l'empereur, ses enfants et la sécurité de l'Empire » (cf. *Notitia monasteriorum* de 819 : « orationes pro salute imperatoris uel filiorum eius et stabilitate imperii », dans *Corpus Consuet. Monast.*, t. 1, p. 493). Ce rôle cultuel de suppléance est exprimé clairement dans la charte de fondation du monastère anglais de New Minster/Winchester : « L'Abbé est équipé d'armes spirituelles et assisté par une troupe de moines qui sont marqués par « la rosée » de la grâce divine. Ils combattent ensemble dans la force du Christ avec le glaive de l'Esprit contre les embûches mauvaises du diable. Ils défendent le roi et le clergé du royaume contre les attaques de l'ennemi invisible ». De telles formules appartiennent au répertoire-standard des chartes médiévales de fondation. Elles perpétuent les croyances antiques sur le rôle des moines comme médiateurs du « salut public » : *monachi dedicati Deo et saluti publicae* (transposition d'une formule du païen Symmaque à propos des vestales de Rome, *Relatio* III, 11 : *saluti publicae dicata virginitas*).

A la même époque apparut une seconde forme de vie consacrée : *la vie canoniale*. La *professio canonica* vient ainsi s'ajouter à la *professio monastica*. Ces deux formes dominèrent jusqu'à la naissance des Ordres mendiants. Elles ne gardèrent pas pourtant leur uniformité respective. Le monachisme en effet se diversifia : au 10e siècle se place la réforme de Cluny, qui devint l'ordre représentatif de la vie bénédictine, coexistant cependant avec d'autres groupes réformateurs bénédictins (DS, t. 1, col. 1416-22). Au 11e siècle fut fondé Cîteaux, qui devint le point de départ de l'Ordre cistercien (DS, t. 13, col. 740-89). Celui-ci s'appuyait aussi sur la *Regula Benedicti* et se répandit comme un courant puissant jusqu'aux régions encore inexploitées de l'Europe entière. En même temps se produisit un réveil du mouvement érémitique, qui resta cependant lié à la *Regula Benedicti* et se situe du côté de la *professio monastica*.

Les Chanoines réguliers ne se développèrent vraiment qu'à la suite de la réforme grégorienne (fin 11e s. ; cf. DS, t. 2, col. 466-69) et connurent alors une étonnante diffusion. Les monastères, réunis en congrégations, affirmaient leur particularité en raison de la *professio canonica*. Mais dans le détail ils se distinguaient à peine de ceux qui suivaient la tradition monastique. En outre, la vie canoniale était fort diversifiée : Robert d'Arbrissel † 1116 (DS, t. 13, col. 704-13), avec sa communauté de Fontevraud, associait la vie érémitique avec celle d'un prédicateur itinérant. De même Norbert de Xanten † 1134 (DS, t. 11, col. 412-22) oriente l'ordre de Prémontré vers le ministère pastoral. La vie consacrée prend alors de multiples formes dans l'Église. Seul le cadre de la *consecratio* unissait les divers ordres et communautés. Mais leur multiplication créait aussi un malaise : « Pourquoi tant de nouveautés dans l'Église ? Pourquoi tant d'ordres surgissent-ils en elle ? » (Anselme de Havelberg, *Dialogues* I, 1). Cette multiplication fit l'objet d'une réflexion pour la justifier (*Libellus de diversis ordinibus qui sunt in Ecclesia*, éd. G. Constable et B. Smith, Oxford, 1972). Les communautés rivalisaient entre elles et chacune prétendait tenir la forme authentique de la vie consacrée (cf. le traité anonyme, *De vita vere apostolica*, PL 170, 610-64). L'harmonisation de cette diversité est présentée ainsi de façon théorique : ce sont les effets de l'unique Esprit dans la diversité de ses dons ; c'est l'unité de la foi qui s'exprime en diverses formes.

Au 13e siècle, les Mendiants apportent une nouvelle forme de vie consacrée. Ils durent leur diffusion rapide et étendue au plein développement de la cité médiévale ; par eux, la vie consacrée fut introduite au cœur des villes. François d'Assise joua ici un rôle privilégié en faisant de la fidélité radicale à l'Évangile la norme de vie de ses disciples : leur règle et leur vie, c'est l'Évangile (*Règle* 1). Cet évangélisme avait à vrai dire une longue tradition (Basile de Césarée, le Maître et Benoît, Bernard de Clairvaux) ; François le considérait cependant comme sa propre découverte (*Testament* 14). Lui et ses frères se donnaient à Dieu dans une pauvreté parfaite, matérielle et spirituelle, qui voulait imiter pleinement la *kénose* du Christ : « Ne retenez donc pour vous rien de vous, afin que vous reçoive tout entiers celui qui se donne à vous tout entier » (*Ep. toti ordini* 29).

Ces ordres nouveaux cherchèrent aussi à revendiquer leur authenticité en donnant un fondement théologique spécifique à leur vie consacrée. Pour les Franciscains, ce fut l'œuvre de Bonaventure. Celui-ci voit dans le Baptême la consécration fondamentale ; la vie religieuse offre le moyen approprié pour la réaliser concrètement et de manière parfaite (cf. *Apologia pauperum*). Chez les Dominicains, ce rôle revient à Thomas d'Aquin. Ses formulations ont été déterminantes dans la suite pour la théologie de la vie religieuse. On les trouve condensées dans la *Somme théologique* 2a 2ae q. 186 a.1 : « totam vitam suam divino

servitio deputare » ; « se totaliter mancipare divino servitio ». La consécration des religieux les voue « Dei puro servitio et famulatu » (citat. du Pseudo-Denys, *Hiér. eccl.* III, 1). Cependant l'exclusivité avec laquelle Thomas ordonne les seuls consacrés au service de Dieu accentue le fossé entre les chrétiens vivant en religion et les chrétiens dans le monde.

En définitive, on ne peut nier que des efforts ont été entrepris de tout temps pour combler ce fossé, en reconnaissant aussi aux chrétiens dans le monde une totale consécration à Dieu. Mais, dans la plupart des cas, ce fut en imposant aux chrétiens dans le monde les normes de la vie religieuse : prière plus fréquentes aux diverses heures de la journée, pratiques pénitentielles des jeûnes et des veilles, actes héroïques dans l'amour du prochain. On met ainsi les chrétiens pieux du monde sur un plan d'égalité avec les religieux et leur forme de consécration. Ainsi Henri de Suse, dit Hostiensis (*Summa aurea* III, vers 1255) : « Au sens large, on appelle religieux ceux qui vivent saintement et religieusement chez eux, non parce qu'ils se soumettent à une règle précise mais en raison de la vie plus dure et plus simple que celle des autres laïcs, qui vivent d'une façon purement mondaine » (cf. A. Vauchez, *La sainteté en Occident...*, p. 431, n. 454). Le fossé ne peut cependant être comblé de cette manière, car elle crée plutôt un nouveau groupe de consacrés et ajoute une division de plus parmi les chrétiens sanctifiés par le Baptême.

H. Koch, *Virgines Christi*, Leipzig, 1907. – H. Frank, *Untersuchungen zur Geschichte der benediktinischen Professliturgie*, dans *Studien und Mitteilungen...*, t. 63, 1951, p. 93-139. – R. Metz, cité *supra*. – L. Koep, art. *Consecratio*, RAC, t. 3, 1957, col. 269-83. – Ph. Hofmeister, *Benediktinische Professriten*, dans *Stud. und Mitt...*, t. 74, 1963, p. 241-85. – B. Lohse, *Mönchtum und Reformation*, Göttingen, 1963. – K.S. Frank, *Angelikos Bios*, Münster, 1964. – H. Bacht, *Die Mönchprofess als zweite Taufe*, dans *Catholica* (M), t. 23, 1969, p. 240-77. – B. Kötting, art. *Gelübde*, RAC, t. 9, 1976, col. 1055-99. – J. Gribomont, M.J. Walsh, B. Jaspert, art. *Askese*, TRE, t. 4, 1979, p. 204-39. – A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1981. – Art. *Professione*, DIP, t. 7, 1983, col. 884-970 (auteurs divers). – K.S. Frank, art. *Gelübde*, TRE, t. 12, 1984, p. 305-09 ; *Eusebius of Caesarea and the Beginnings of Monasticism*, dans *Amer. Bened. Review*, t. 38, 1987, p. 50-64. – F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich, 2e éd., 1988.

Karl Suso FRANK.

II. PÉRIODE MODERNE ET CONTEMPORAINE

1. **Le 16e siècle.** – La réforme protestante du 16e siècle et les déchirures de l'unité chrétienne en Europe eurent sur la vie religieuse de graves répercussions, variables selon les pays.

En *Allemagne*, l'enseignement de Luther fut volontiers accueilli dans beaucoup de monastères et de couvents ; ce qui entraîna maintes défections dans les rangs des moines et des mendiants. En outre, les princes passés au luthéranisme s'emparèrent souvent par la force des abbayes et de leurs richesses. Vers 1550, la vie monastique a totalement disparu d'une bonne partie de l'Allemagne.

En *France*, les calvinistes, durant la période des guerres de religion (1562-1593), s'attaquèrent violemment aux monastères par le pillage et l'incendie, mais rares furent les défections. La paix civile revenue, les moines reprennent la vie régulière, restaurent les bâtiments dévastés et s'engagent dans la réforme spirituelle de leurs Ordres respectifs.

En *Angleterre*, les maisons religieuses furent fermées en 1536 sur ordre du Parlement, mais les effets d'une telle décision furent différents selon les époques et les régions. En *Écosse*, les monastères purent survivre bien que dans l'illégalité. Il en fut de même en *Irlande*, où les franciscains, soutenus par la population, tinrent tête aux agents de la reine Elisabeth.

Dans l'Europe méridionale et une partie de l'Europe centrale, la réforme protestante n'eut aucun effet sur la vie religieuse. Celle-ci continue son chemin, voyant apparaître de nouvelles formes, tandis que les Ordres anciens connaissent comme à la fin du moyen âge des signes de vitalité aussi bien que de décadence.

1° LES ORDRES ANCIENS. DÉCADENCE ET SIGNES DE VITALITÉ. – 1) *Le mouvement de l'observance.* – On désigne par là l'ensemble des mouvements de réforme nés au sein de presque tous les Ordres religieux, en réaction contre le relâchement, voire la décadence, qui les atteignait. Selon les instituts, ces mouvements apparaissent dès la seconde moitié du 14e siècle, tout au long du 15e ou au début du 16e. Ils perdent généralement de leur force au cours du 16e. Dans quelques Ordres, ils sont alors relayés par un nouveau courant réformateur, plus radical, donnant naissance à des branches auxquelles furent accolés selon les cas les étiquettes de *récollets* ou de *déchaux*. Mais, historiquement, on distingue le mouvement de l'observance de celui des réformistes récollets ou déchaux. Le premier est antérieur au second, mais dans quelques Instituts, il n'est pas encore terminé quand le second se met en route.

Pratiquement tous les Ordres anciens, à part les Chartreux, ont eu entre le 15e et le 17e siècle, soit leur mouvement de l'observance, soit leur courant récollet-déchaux, soit l'un et l'autre. C'est pourquoi, au 16e ou au plus tard au 17e siècle, presque tous les Ordres anciens se ramifient en deux branches principales au minimum : celle, plus ancienne, dite « conventuelle » ou « de la commune (ou antique) observance » ; celle « de la nouvelle (ou stricte) observance ». Mais il importe de souligner que la vitalité du nouveau groupe, celui réformateur, rejaillit souvent sur l'ancien de façon positive, lui redonnant une vigueur spirituelle qu'il avait perdue au moment de l'apparition en son sein du courant réformateur.

a) Les Congrégations monastiques *de l'observance.* – Dans la vie monastique, le mouvement de l'observance a historiquement pris la forme de *Congrégations de l'observance*, chacune née au sein d'un Ordre déterminé. L'idée et le terme furent adoptés au concile de Constance de 1415 et à celui de Bâle de 1433. Il faut entendre par là le ou les regroupements, juridiquement organisés, de monastères du même Ordre décidés à se réformer de la même manière, pour plus de vitalité spirituelle. Le but d'une Congrégation de l'observance est de garantir le succès et la continuité de la réforme entreprise.

Dans l'Ordre bénédictin, l'apparition et la vitalité des Congrégations de l'observance concernent surtout le 15e siècle. Elles perdent de leur souffle initial au siècle suivant. Indiquons tout de même chez les Camaldules la Congrégation de *Monte corona* dans les montagnes de l'Ombrie, autonome en 1525, et chez les bénédictins noirs la Congrégation de Chezal-Benoît (diocèse de Bourges) érigée en 1505, dont Saint-Germain-des-Prés fera partie. Au

moment du concile de Trente, la majeure partie des monastères appartient à l'une ou l'autre Congrégation de l'observance.

Dans l'Ordre de Cîteaux, mentionnons la réforme en 1577 de l'abbaye de Feuillant (diocèse de Toulouse) par Jean de la Barrière. De 1577 à 1592, la réforme gagne d'autres monastères. A partir de 1592, les Feuillants constituent dans l'Ordre une Congrégation autonome de l'observance qui durera jusqu'en 1802 (DS, t. 5, col. 274-76).

Dans l'Europe monastique du 16e siècle, deux pôles de vitalité demeurent de façon permanente : les Olivétains (DS, t. 11, col. 776-81) et les Chartreux (DS, t. 2, col. 705-76). Mais ni l'expansion de ces deux Ordres, exempts de toute crise, ni les Congrégations de l'observance ne réussissent à compenser les pertes que la vie monastique enregistre tout au long du 16e siècle, non seulement dans les pays atteints par la Réforme protestante, mais ailleurs. De plus en plus de monastères passent entre les mains d'abbés commendataires. Les effectifs diminuent. Des abbayes sont dévastées par la guerre ou économiquement ruinées.

b) Chez les *Mendiants*, la structure destinée à soutenir le mouvement de l'observance consiste en ceci : les couvents d'une province qui sont entrés ou veulent entrer dans la dynamique de l'observance sont soustraits à l'autorité du provincial et placés sous l'autorité d'un vicaire général (ou commissaire), lui-même dépendant du supérieur général. Le tout est garanti par des Bulles pontificales. Parfois toute la structure est soustraite à l'autorité du supérieur général pour passer directement sous celle du pape. Chez les Mendiants, les « observants » furent plus nombreux que les « conventuels ».

Dans la famille franciscaine la séparation entre les conventuels et les observants devient totale en 1517 : à partir de cette date, les deux courants constituent deux Ordres complètement distincts avec chacun leur ministre général.

Proches de la famille franciscaine, les minimes constituent un cas à part. Leur fondateur, François de Paule, meurt en 1507. Leur établissement à Vincennes en 1584 est une date importante dans l'histoire de la diffusion du courant mystique à Paris au siècle suivant (DS, t. 10, col. 1243). C'est enfin un frère mineur de l'observance, le bienheureux Gabriel-Maria † 1532, qui aide Jeanne de Valois à fonder les Annonciades en 1501, et rédige leurs règles (DS, t. 6, col. 17-25).

Indépendamment des mouvements de réforme, Carmes, Dominicains et Augustins cherchent à restaurer l'observance régulière, la vie commune, à retrouver le sérieux des études, à améliorer leur recrutement en qualité. En tout ceci ils furent appuyés par Pie V, Grégoire XIII et Clément VIII. A la fin du 16e siècle, on peut considérer les Dominicains totalement réformés en Italie. Ailleurs les signes d'un renouveau spirituel et intellectuel des Frères prêcheurs ne manquent pas. Leur générosité apostolique, par exemple en Amérique latine, est parfois héroïque. Relevons également ceci : à eux seuls les Dominicains constituent le tiers des évêques présents au concile de Trente (DS, t. 5, col. 1445-51).

2) *Le réformisme des récollets et déchaux.* – Au sein de plusieurs Ordres anciens prit également naissance au cours du 16e siècle un mouvement de réforme plus radical encore que celui de l'observance, dont les adeptes furent appelés selon les cas : récollets ou déchaux. Le premier terme faisait allusion au fait que ce type de réformé recherche la solitude, la « récollection » au sens de mise à l'écart pour prier ; le second terme fait évidemment allusion au fait que ce type de réformé marche pieds nus. Il est difficile de tracer la ligne de démarcation entre le mouvement de « récollection » et celui des déchaux. Les fins et les moyens sont les mêmes ; on peut tout au plus avancer ceci : les déchaux sont des récollets qui, en outre, vont pieds nus.

Tous ces mouvements de réforme ont des traits communs : radicalisme et désir de revenir à la règle primitive qu'on veut observer « à la lettre », pauvreté commune et personnelle austère, vie commune soulignée (abolition de toute forme de « pécule »), vie pénitente, priorité donnée à la prière (oraison mentale 2 heures par jour), un certain désintérêt pour les études, qui ira s'atténuant, importance donnée à l'apostolat (variable selon les Instituts et les époques), goût marqué pour des communautés de modeste dimension quant au nombre des membres. Le réformisme des récollets et déchaux a davantage atteint que l'observance le monde des moniales.

a) Le mouvement récollet chez les Franciscains de l'observance. – Il apparaît en Espagne, à la fin du 15e siècle, avec Jean de Guadalupe et Jean de Puebla. Dès 1502, en chaque province (au moins celles de Castille, de Catalogne, etc.) l'un ou l'autre couvent met l'accent sur la prière et une plus grande austérité de vie, sans pour autant se séparer de la province. En 1523, le nouveau ministre général François des Anges de Quiñones appuie pleinement ce mouvement, qui s'étend à presque toutes les provinces d'Espagne et du Portugal, et qui a déjà gagné l'Italie (cf. DS, t. 5, col. 1309-13).

C'est dans ce contexte que se situe la fondation des Capucins. Au départ, courant récollet parmi d'autres au sein de la grande famille franciscaine, né en 1517 à l'initiative de Matthieu de Bascio, le courant capucin devient en 1525, grâce à l'appui de Clément VII, un Ordre indépendant à la fois des conventuels et des observants. D'une extraordinaire vitalité, les Capucins passent les Alpes en 1574. Ils seront avec les Jésuites les grands promoteurs de la réforme tridentine. En 1600 l'Ordre des capucins compte en France 38 couvents répartis en 5 provinces, tandis qu'il ne cesse de se multiplier en Italie et s'apprête à passer dans le pays de Bade (1589), en Suisse (1599) et dans le Tyrol (1605).

b) Chez les Carmes, dès 1524, Nicolas Audet, vicaire général de l'Ordre, demande qu'en toute province il y ait quelques couvents pour les frères avides de réforme. Le mouvement des Carmes réformés, qu'on nommera déchaux, s'amplifie avec Thérèse d'Avila de 1562 à 1581 (DS, t. 5, col. 614-15).

En 1587, suite à bien des conflits, le Saint-Siège constitue les 5 provinces de déchaux en Congrégation sous la juridiction immédiate d'un vicaire général. En 1593 l'Ordre des Carmes déchaux est totalement séparé du reste de la famille carmélitaine.

c) Chez les Augustins espagnols, le chapitre général de l'Ordre concède en 1575 à chaque province le droit d'élaborer des statuts particuliers pour les couvents désirant une vie plus sévère. En 1588, le chapitre provincial de Tolède décide d'ériger au moins 3 couvents pour les hommes, et autant pour les femmes, où serait menée une vie plus rigoureuse. Cette forme de vie (avec 2 heures d'oraison quotidienne) est adoptée de 1589 à 1596 par 5 couvents espagnols. En 1602 Clément VIII érigera ces 5 couvents en province.

En 1621 Paul V élèvera au rang de Congrégation soumise à un vicaire général cette province qui compte alors 28 couvents disséminés en Espagne et aux Philippines, où les Augustins récollets étaient arrivés en 1606 (DS, t. 4, col. 987-89). Mais les récollets de Saint-Augustin ne se sépareront du reste de l'Ordre qu'en 1912.

2° Les nouveaux instituts. – Les Ordres anciens, avons-nous vu, d'un côté ne peuvent totalement stopper le mouvement de décadence largement amorcé à la fin du moyen âge, mais d'un autre côté font preuve d'innombrables signes de vitalité qui porteront tout leur fruit au siècle suivant. Mais le

16e siècle connaît d'autres raisons d'espérer : l'apparition de nouveaux Instituts, dont certains – la Compagnie de Jésus et les Filles d'Angèle Merici – tiendront désormais une place considérable dans la vie de l'Église. De ce point de vue, le 16e siècle est un nouveau 13e siècle.

Le statut canonique de ces nouveaux Instituts sera fort divers et fera souvent l'objet de tâtonnements. Les uns seront dès le départ de véritables Ordres réguliers, d'autres ne le deviendront qu'au terme de plusieurs années ou décennies, d'autres resteront longtemps une association au statut mal défini avant de devenir ce qu'on nommera plus tard une Congrégation religieuse à vœux simples, d'autres enfin, tel l'Oratoire de Philippe Neri, tiendront à rester un groupe séculier bien distinct de toute forme de vie religieuse.

1) *Les Clercs réguliers.* – Même si le terme *Clercs réguliers* n'est pas nouveau et fut parfois utilisé dans le passé comme synonyme de *Chanoines réguliers*, cette forme de vie religieuse constitue au 16e siècle une authentique nouveauté par rapport aux moines, aux mendiants et à la vie canoniale. On désigne par Clercs réguliers une série d'Instituts qui ont en commun les traits suivants :

Ils furent tous fondés en Italie sur une période de moins d'un siècle (théatins, 1524 - piaristes, 1621) ; – leurs fondateurs, italien ou espagnol, ont tous vécu auparavant une intense expérience spirituelle et une expérience de service des autres ; – ces Instituts sont d'abord des Instituts de prêtres réformés tels que l'Église tridentine les souhaitait pour répondre à la crise du clergé séculier et au défi jeté par le protestantisme ; – ils ne reprennent habituellement pas à leur compte les usages extérieurs et liturgiques de la vie monastique, canoniale ou conventuelle, c'est pourquoi, par exemple, ils rejettent tout habit religieux particulier; demandant simplement à leurs membres d'être vêtus comme les honnêtes prêtres séculiers de l'endroit ; – leur genre de vie se veut d'abord adapté à l'apostolat ; – cet apostolat les oriente vers un éventail de tâches, plus ou moins large selon les Instituts, mais où l'on peut repérer des ministères et services très nouveaux pour l'époque : action caritative intégrale, spirituelle et corporelle (les Camilliens), éducation chrétienne des jeunes (Jésuites ; Clercs réguliers des écoles pies qui ouvrent en 1597 la première école populaire gratuite d'Europe), préparation au sacerdoce (ouverture du Collège germanique en 1552 par les Jésuites ; direction de séminaires diocésains par les Somasques à Rome et à Naples en 1566) ; – enfin, bien que ceci ne soit pas totalement nouveau, les Clercs réguliers ont souvent un quatrième vœu ayant pour objet : leur but spécifique (Camilliens et Piaristes), la persévérance (Clercs réguliers de la Mère de Dieu), la disponibilité au pape (Jésuites).

Les Instituts de Clercs réguliers sont au nombre de 9. Parmi eux on peut distinguer trois groupes différents : ceux qui sont avant tout et essentiellement des Instituts de prêtres réformés et représentent davantage l'idéal du Clerc régulier ; les Instituts spécialisés dans un apostolat déterminé ; enfin, la Compagnie de Jésus que sa rapide extension universelle et missionnaire et son type de gouvernement obligent à considérer comme un cas à part dans la famille des Clercs réguliers.

a) Les Instituts de prêtres réformés. – Chronologiquement, le premier Ordre de Clercs réguliers fut fondé à Rome par saint Gaëtan de Thiene (DS, t. 6, col. 30-48) et par Jean-Pierre Carafa, futur Paul IV, en 1524. Leur idée était la réforme du clergé en offrant à celui-ci l'exemple d'un groupe de bons prêtres n'ayant d'autre règle que les « saints canons » et l'enseignement des apôtres. En fait, Gaëtan et Carafa n'avaient pas en vue la fondation d'un nouvel Ordre religieux, ce qui explique pourquoi les Théatins n'eurent pas de constitutions imprimées avant 1604, et pourquoi leurs maisons furent au départ autonomes et très orientées vers les activités pastorales propres au clergé paroissial.

Les *Clercs réguliers du Bon Jésus* constituent chronologiquement le deuxième Ordre de Clercs religieux. L'idée première est due à une femme, Marguerite de Ravenne, aveugle de naissance, qui dès 1504 avait institué en sa ville une confrérie pour clercs et laïcs. En 1526 cette confrérie donnait naissance à un Institut religieux, les Clers réguliers du Bon Jésus, approuvé en 1538 par Paul III, et reconnu Ordre religieux par Jules III en 1551. Ses membres, habillés en simples prêtres, s'adonnaient à la prédication et administraient les sacrements. Trop peu nombreux, ils furent supprimés en 1651 par Innocent X.

Les *Clercs réguliers de Saint-Paul* furent fondés à Milan en 1530 par saint Antoine Marie Zaccaria. Ils s'établirent en 1545 dans l'église de Saint-Barnabé à Milan, d'où leur nom populaire de « Barnabites » (DS, t. 1, col. 1247-48). Les *Clercs réguliers de la Mère de Dieu* furent fondés à Lucques, en 1574, par saint Jean Leonardi, sous le nom de *Prêtres réformés de la Sainte-Vierge* (DS, t. 8, col. 607-11). Les *Clercs réguliers mineurs*, enfin, furent fondés à Naples, en 1588, par saint François Caracciolo (DS, t. 5, col. 1032-33).

b) Les Clercs réguliers spécialisés dans un apostolat déterminé. – Le moyen âge avait connu des Instituts religieux masculins spécialisés dans le soin des malades et l'accueil des pauvres : Ordres de Saint-Jean-Baptiste de Jérusalem, de Saint-Antoine, du Saint-Esprit, composés en majeure partie de religieux frères. Au 16e siècle, furent fondés deux Instituts spécialisés dans ce type d'activités : les *Frères de Saint-Jean de Dieu* (dont on parlera plus loin) ; les *Clercs réguliers ministres des infirmes*, dont il nous faut parler maintenant, en raison du caractère clérical de cet Institut.

Camille de Lellis a commencé par exercer le métier des armes et mener une vie mondaine et dissipée. En 1571, atteint d'une mauvaise blessure aux pieds, il est soigné à l'hôpital Saint-Jacques à Rome et y découvre le monde des malades. Quatre ans plus tard, il entre au noviciat des Capucins qui ne peuvent le garder en raison de son infirmité au pied. Camille fait alors le serment de se consacrer au service des malades, reprend ses études au Collège romain et est ordonné prêtre en 1584. Avec quelques compagnons, il s'installe au fameux hôpital du Saint-Esprit à Rome pour y soigner les malades. En 1586, son petit groupe dénommé *Compagnie des Ministres des infirmes*, reçoit de Sixte V une première approbation. En 1591, cette Compagnie est reconnue par Grégoire XIV Ordre à vœux solennels, avec un quatrième vœu de « perpétuelle assistance corporelle et spirituelle aux malades ».

Le premier Institut masculin au service de la jeunesse malheureuse et abandonnée est la *Compagnie des Serviteurs des pauvres* dont le fondateur, saint Jérôme Miani, d'une noble famille vénitienne, eut la première idée en 1528. La Compagnie prend corps en 1532 et reçoit une première approbation de Paul III en 1540. En 1568, elle est reconnue Ordre à vœux solennels par Pie V sous le nom de *Clercs réguliers somasques* (cf. DS, t. 8, col. 929-34).

Le souci de la jeunesse pauvre et sans instruction, celle des bas quartiers des villes, fut un peu plus tard à l'origine de l'Institut fondé par saint Joseph Calasanz. Prêtre espagnol, celui-ci se transporte définitivement à Rome en 1592 et il fonde dans le quartier populaire du Trastevere en 1597 la première école gratuite d'Europe pour les enfants des classes les plus modestes de la société. Des compagnons se joignent à lui, et le petit groupe obtient une première approbation de Paul V en 1617. Plus tard, en 1621, il sera reconnu par Grégoire XV Ordre à vœux solennels avec un quatrième vœu (celui de se consacrer à l'éducation chrétienne de la jeunesse au moyen de l'école) sous le nom de *Clercs réguliers des pauvres de la Mère de Dieu des écoles pies.* De là viendra leur nom populaire de « Scolopi » ou « Piaristes ». Durant la première moitié du 17e siècle, les Piaristes fondèrent des écoles dans toute l'Italie, en Allemagne et en Pologne (cf. DS, t. 8, col. 1331-37).

c) La Compagnie de Jésus. – Parler longuement de celle-ci n'est point nécessaire, tellement sa place dans l'histoire de la vie religieuse est connue (cf. DS, t. 8, col. 963-85 ; t. 5, col. 1217-21).

Né en 1491, Ignace de Loyola (DS, t. 7, col. 1266-1318) se convertit au cours d'une longue convalescence et s'engage dans un difficile chemin de transformation intérieure qui le conduit à Montserrat et à Manrèse, où il commence la rédaction de ses *Exercices*, à Venise, Jérusalem, Barcelone, Alcala, Salamanque et finalement Paris (1528). C'est là qu'il réunit des compagnons parmi les étudiants et prononce avec eux en 1534 un premier engagement. Finalement le petit groupe se retrouve à Rome et est approuvé par Paul III, en 1540, comme Ordre régulier, sous le titre de *Compagnie de Jésus.* Plus tard, celle-ci sera comptée à la fois parmi les Ordres mendiants et les Clercs réguliers, mais au sein de ces deux grands types de vie religieuse, la Compagnie de Jésus occupera toujours une place à part et bien spécifique, ce qui fera d'elle un Institut inclassable et parfois encombrant.

2) *Les autres Instituts masculins.* – a) Les *Frères de Saint-Jean de Dieu.* – En 1537, Jean de Dieu, après avoir écouté un sermon du bienheureux Jean d'Avila, décide de se donner à Dieu, distribue ses biens aux pauvres et, sur les conseils du bienheureux, se met à accueillir des pauvres et des malades. Peu après il fonde un premier petit hôpital à Grenade. Vers 1546, il rassemble autour de lui quelques compagnons et fonde un deuxième hôpital à Tolède. Il meurt en 1550 après avoir organisé son groupe en communauté sans vœux et écrit pour les siens un modeste règlement dont on a malheureusement perdu toute trace. Les *Frères de Saint-Jean de Dieu*, rapidement diffusés en Espagne et en Italie, furent approuvés comme Institut religieux par Pie v en 1571, et reconnu Ordre régulier par Sixte v en 1586. Ils eurent un quatrième vœu, celui de servir les malades (DS, t. 7, col. 797).

b) L'*Oratoire* de saint Philippe Neri. – Né à Florence en 1515, Philippe fonde à Rome son œuvre la plus caractéristique, l'*Oratoire séculier*, en réunissant régulièrement des personnes de toute condition, laïcs et prêtres, pour lire une page de la Bible, méditer ensemble, partager sur des sujets spirituels, le tout entrecoupé de chants et de cantiques. Souvent la réunion se concluait par une visite aux malades d'un hôpital voisin. En 1564, Philippe Neri devient recteur de l'église Saint-Jean des Florentins et se met à vivre en commun avec les quelques prêtres, comme lui, au service de la paroisse ou de l'oratoire séculier. Les membres de cette petite communauté sacerdotale ne sont liés par aucun vœu. En 1575, Grégoire XIII reconnaît la communauté de Philippe Neri sous le nom de *Congrégation de l'oratoire.*

En 1584, à l'initiative du Père Talpa, est fondée à Naples une communauté sacerdotale semblable, mais contre la volonté de Philippe Neri qui ne voulait en rien d'un Institut à plusieurs maisons. Pour mieux affirmer leur volonté de ne pas fonder d'Institut religieux, les Pères de Rome décidèrent en 1589 de ne jamais prononcer de vœux de religion, sous peine de graves sanctions canoniques.

Philippe mourut en 1595. Il avait commencé de son vivant à rédiger des Constitutions qui ne furent terminées et approuvées qu'en 1612. Elles étaient fidèles à l'idée du fondateur : une vie communautaire entre prêtres, mais sans mise en commun des biens, pas de vœux, ni de supérieur général, autonomie absolue des communautés, liées seulement entre elles par l'observance d'une même règle (DS, t. 11, col. 853-57 ; 864-67).

c) Les *doctrinaires.* – Né à Cavaillon en 1544, César de Bus est ordonné prêtre en 1582 à 38 ans. Habité par le désir de se donner tout entier à la catéchèse, il fonde en 1592 à Cavaillon un Institut, les *Pères de la doctrine chrétienne*, ayant pour but l'enseignement du catéchisme aux jeunes. Quatre prêtres diocésains s'étaient alors joints à lui ; ils ne prononcèrent que le vœu d'obéissance. Deux ans plus tard, César de Bus devint aveugle et ne put de ce fait mettre par écrit la Règle de son petit Institut et toutes les œuvres catéchétiques qu'il avait déjà conçues. Il mourut en 1607 (DS, t. 3, col. 1501-12).

3) *Les nouveaux Instituts féminins de vie active.* – La vie religieuse féminine apostolique est née au cœur du moyen âge, d'abord dans le cadre de l'institution hospitalière, ensuite dans le cadre de ce que nous appellerions de nos jours le soin des malades et des pauvres à domicile.

Ainsi : Sœurs de l'hospice d'Aubrac (au moins depuis 1159), Augustines de l'hôpital Saint-Julien de Cambrai (fin 12e siècle) et d'autres communautés d'Augustines fondées en d'innombrables villes au 13e siècle, Sœurs du Saint-Esprit, branche féminine de l'Ordre hospitalier fondé par Guy de Montpellier en 1190, Tertiaires régulières franciscaines, dites *Sœurs grises*, fondées à Saint-Omer en 1366, *Sœurs noires* fondées en Belgique et dans le nord de la France aux 14e et 15e siècles, *Sœurs de Sainte-Marthe de Beaune, Sœurs de la vie commune, Oblates de Sainte-Françoise Romaine*, fondées à Rome en 1433 dans la mouvance des Olivétains, qui avaient une certaine activité caritative extérieure.

Mais au 16e siècle, d'autres horizons apostoliques s'ouvrent aux femmes consacrées à Dieu. Avant d'en venir aux nouvelles fondations dominées par les figures de deux grandes italiennes, Louise Torelli et Angèle Merici, relevons que des moniales, dans la seconde moitié du 16e siècle, s'ouvrent à l'éducation des filles, auxquelles on apprend la lecture, l'écriture, les travaux du ménage, mais aussi l'instruction chrétienne. Le phénomène est particulièrement sensible en Italie chez les moniales augustines et chez les Basiliennes de Calabre, qui sortent du cloître pour ouvrir plusieurs écoles.

a) Louise Torelli (DS, t. 15, col. 1044-48) – Les *Angéliques de Saint-Paul* furent fondées à Milan vers 1531, conjointement par Antoine Marie Zaccaria, fondateur des Barnabites, et Louise Torelli. Elles furent approuvées par Paul III en 1535. Leur finalité apostolique était double : participer aux missions populaires prêchées par les Barnabites ; aider les prostituées à changer de vie. Trop en avance sur leur temps, les Angéliques se virent imposer la clôture en 1551 par un visiteur apostolique.

Louise Torelli qui avait refusé pour elle-même l'entrée en clôture devait fonder en 1557 une institution originale : un collège pour les filles de la petite noblesse désargentée, au terme duquel, à 22 ans, la jeune pensionnaire recevait une dot suffisante lui permettant, selon ses goûts et après discernement, de se marier ou d'entrer dans un couvent d'observance régulière. Ceci était un bon moyen de résoudre le problème des vocations monastiques forcées, une des plaies de l'époque.

b) Angèle Merici et les Ursulines. – Tout n'est pas encore clair dans la biographie et les véritables intentions de cette grande fondatrice dont se réclament une riche descendance spirituelle et d'innombrables disciples, les *Ursulines*, ayant adopté selon leurs diverses branches des genres de vie fort variés, de l'Institut séculier à une existence fortement conventuelle. Grâce à une œuvre historiographique récente (L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *Angèle Merici. Contribution pour une biographie*, Milan, 1987) la figure d'Angèle Merici devrait être mieux connue dans les années à venir (cf. DS, t. 16, col. 71-99).

Née vers 1474, Angèle a vécu durant la majeure partie de sa vie à Brescia, où elle fonde en 1535 une compagnie (le mot est d'Angèle et il est sans relief à l'époque) apostolique, la *Compagnie des Vierges de Sainte-Ursule*, sans habit religieux, sans vie commune, par conséquent sans clôture, sans vœux publics. Mais chacune fera le vœu privé de chasteté ; elle vivra dans une profonde vie intérieure et dans l'obéissance à une supérieure. Cette Compagnie se met sous le patronage de sainte Ursule, dont on parle beaucoup à l'époque.

La règle est rédigée en 1537 et confirmée par une bulle de Paul III en 1544. La fondation d'Angèle a connu un assez beau succès, chaque communauté étant indépendante et autonome mais liée aux autres par des relations fraternelles très étroites.

Charles Borromée, évêque de Milan, fait venir les Vierges de Sainte-Ursule dans son diocèse ; après un temps d'adaptation dans la ville, il les divise en deux sous-groupes : les filles séculières et celles qu'il appelle les congrégées (1581). Les séculières continuent à vivre comme avant tandis que les congrégées vivront en communauté, allant dans les familles dans la journée, et porteront un vêtement distinctif. La bienveillance de l'évêque pour les congrégées fait qu'elles recrutent plus facilement que les séculières et même se répandent en dehors d'Italie. C'est ainsi qu'elles essaiment dans le Comtat Venaissin, terre pontificale. De là, quelques-unes gagneront Paris pour devenir au début du siècle suivant des Ursulines cloîtrées, tandis que d'autres remontent la vallée du Rhône et vont s'installer dans la ville du Puy où elles donnent naissance aux actuelles *Sœurs de Saint-Charles du Puy*.

c) Autres fondatrices. – Ursule Benincasa fonde en 1583 les *Théatines de l'Immaculée Conception*, véritable Institut de vie active (DS, t. 1, col. 1367-68) ; – Medea Ghiglino Patellani, veuve, avec l'aide du jésuite Bernardino Zanoni, fonde à Gênes en 1594 les *Sœurs de Saint-Jean-Baptiste*, dites *Sœurs Medee*, sans doute la première congrégation féminine d'inspiration ignatienne, ayant en vue de seconder l'action missionnaire des Jésuites ; – la bienheureuse Alix le Clerc, avec saint Pierre Fourier, fonde en 1599 à Mattaincourt dans les Vosges une Congrégation pour l'éducation scolaire des enfants des campagnes, qui plus tard prendra le nom de *Chanoinesses de Saint-Augustin – Congrégation Notre-Dame* (DS, t. 12, col. 1592-93).

d) Les entraves de la législation post-tridentine. – Quelques mots sur la situation de la vie monastique féminine sont d'abord nécessaires pour comprendre la législation post-tridentine et ses retombées sur la vie religieuse féminine apostolique.

Globalement, les monastères de moniales sont en décadence au milieu du 16e siècle, un peu dans tous les pays. Les causes en sont les suivantes : absence de véritable vocation chez beaucoup de moniales (des filles de la noblesse n'ayant pas trouvé de prétendant sont « casées » par leur famille dans de riches monastères, tandis que des parents pauvres placent les leurs au couvent pour leur assurer une subsistance) ; – la clôture est très mal observée et beaucoup de monastères sont mêmes déclarés « ouverts » en raison de la coutume (la violation de la clôture est à mettre sur le compte soit de l'esprit mondain régnant dans les monastères riches, soit de l'obligation où se trouvent les moniales de monastères pauvres d'aller mendier leur pain au dehors) ; – l'isolement géographique de beaucoup de monastères situés en dehors des remparts des villes, et dont les habitantes constituent une proie facile pour les bandes de toute sorte qui battent la campagne ; – l'isolement administratif et juridique (les monastères de moniales ne sont pas regroupés en provinces ou en congrégation monastique, chaque abbesse ou prieure est autonome et dépend, selon les cas, du pape, de l'évêque du lieu, d'un lointain ministre ou préposé général, d'un seigneur ou des magistrats d'une ville). Le résultat est que chaque monastère vit pour son propre compte, est replié sur lui-même, imperméable aux mouvements de réforme venant de l'extérieur et incapable de mettre un terme à la décadence qui le ronge de l'intérieur.

Par bonheur, on constate ici ou là des îlots de ferveur : à Prato, autour de la dominicaine sainte Catherine de Ricci † 1590 ; à Florence, autour de la carmélite sainte Marie Madeleine de Pazzi † 1606.

Quoi qu'il en soit, une vigoureuse réforme était nécessaire, et d'ailleurs désirée par les intéressées elles-mêmes. Elle fut l'œuvre de Trente et des papes de l'ère post-tridentine. Parmi eux, Pie V mérite une mention spéciale ; sa Constitution *Circa pastoralis*, du 29 mai 1566, impose la clôture dite papale à toutes les moniales ; et cela de manière absolue et sans qu'on puisse invoquer une coutume immémoriale contre cette mesure. En outre, ne distinguant plus entre les moniales normalement cloîtrées et les religieuses dites « tertiaires » (le plus souvent franciscaines ou dominicaines) dont l'activité était jusqu'alors considérée légitime, Pie V impose la clôture aux tertiaires à vœux solennels (il y en avait quelques-unes par privilège de Léon X, 1521, et de Paul III, 1542) et condamne à l'extinction les tertiaires à vœux simples qui refuseraient les vœux solennels et par là même la clôture.

Qu'en était-il des Sœurs de vie active qui n'étaient pas tertiaires d'un grand Ordre ? Étaient-elles visées par le n.4 de *Circa pastoralis* et cela jusqu'à quel point ? Leur était-il désormais interdit de recevoir des novices ? Si elles le faisaient en dépit de cet interdit, les professions prononcées ensuite étaient-elles ou non valides ? Sur ces points, subsiste un doute. Quoi qu'il en soit, dans les décennies qui suivirent, la curie romaine étendit à tous les Instituts féminins les mesures prises par Pie V à l'encontre des tertiaires à vœux simples, ce qui devait singulièrement entraver la fondation et le développement des Instituts féminins de vie apostolique. Les mesures légitimes prises à propos des moniales avaient ainsi de fâcheuses retombées sur toute la vie religieuse féminine active, qu'il s'agisse ou non d'Instituts de tertiaires.

En outre, *Circa pastoralis*, établissait dans le cas des femmes consacrées un lien étroit entre vœux

solennels, clôture et état religieux. Les femmes qui ne prononcent pas de vœux solennels ne sont pas de véritables religieuses, mais puisque celles qui font des vœux solennels doivent *ipso facto* observer une clôture rigoureuse, il s'ensuit que celles empêchées par leur service apostolique de rester dans la clôture ne pourront jamais être considérées religieuses à part entière ; elles sont condamnées à demeurer ce qu'on appellera longtemps des *Filles séculières*.

2. **De 1600 à 1762.** – En 1762, la Compagnie de Jésus est condamnée par le Parlement de Paris avant d'être supprimée finalement par Clément XIV (1773). 1762, date hautement symbolique, a été choisie à dessein comme terme de la période étudiée ici. Elle est plus significative que celle, trop française, de 1789, habituellement choisie par les historiens pour marquer la fin d'une période et le commencement d'une autre. A l'échelle européenne et universelle, en ce qui concerne les Instituts religieux, 1762 marque un tournant, davantage que 1789.

De 1600 à 1762, la vie religieuse connaît dans tous les pays d'Europe et dans le nouveau monde une sorte d'âge d'or : les effectifs de presque tous les Instituts sont en augmentation ; dans les Ordres anciens, c'est-à-dire ceux appartenant à une famille religieuse fondée avant 1500, le mouvement de réforme amorcé au 15e ou 16e siècle va s'amplifiant et porte tous ses fruits spirituels ; les Instituts nouveaux fondés au 16e siècle, et spécialement les Jésuites, se répandent dans tous les pays d'Europe et les terres lointaines pour y être les meilleurs vecteurs de la réforme tridentine (DS, t. 8, col. 994-1030) ; dans toutes les nations catholiques, la vie religieuse est pacifiquement acceptée, admirée même, et contribue largement au renouveau spirituel de toutes les couches de la société ; le rayonnement des mystiques et auteurs appartenant aux divers Ordres est grand ; l'impact des religieux sur la culture et l'humanisme, leur influence dans le monde des lettres, des arts et même des sciences positives (astronomie, botanique, physique, pharmaceutique), sont considérables.

Après 1762, au contraire, des signes de décadence apparaissent plus nettement dans les instituts religieux, et surtout dans la vie monastique et les Ordres mendiants ; le dynamisme réformateur s'essouffle de plus en plus pour laisser parfois la place à un véritable esprit de relâchement. Sous une forme ou l'autre, les Instituts religieux commencent à avoir des difficultés avec le pouvoir civil en place, y compris avec les princes catholiques, phénomène qu'on constatera jusque vers 1920 dans tous les pays d'Europe et dans le nouveau monde. De ce point de vue la date de 1762 marque le début d'une longue série. La suppression d'un unique Institut devait aboutir en plusieurs pays à la suppression pure et simple de toute vie religieuse (Espagne, 1835-1837 ; Pologne, 1864 ; Portugal, 1910) ou, au moins, à l'interdiction soit de plusieurs Instituts, soit de tel type d'activité de leur part (Allemagne, 1875 ; France, 1901).

1° Les Ordres anciens. – On l'a vu, les Ordres anciens (appartenant à une famille religieuse fondée avant 1500) n'avaient attendu ni le protestantisme, ni Trente pour s'engager dans un mouvement de réforme dont le succès, certes, fut inégal selon les Instituts. Au début du 17e s., un tel mouvement prend davantage d'ampleur et les réformistes plus radicaux, type récollets ou déchaux, nés au siècle précédent dans un pays déterminé, passent les frontières et gagnent toute l'Europe. Les Ordres religieux attirent de plus en plus le regard, et les grands comblent les couvents de leur faveur ; rois et reines entourent certains d'entre eux de leur protection. La Trappe, à la fin du siècle, exerce sur beaucoup un grand attrait. Plus que tout autre, l'Ordre des Chartreux séduit les esprits cultivés : Bérulle, Condren, Saint-Cyran, Olier désirent y entrer.

Les ombres au tableau ne manquent cependant pas. La plus frappante semble bien être, comme au siècle précédent, la médiocrité de certaines vocations avec pour conséquence l'excessive multiplication du nombre des couvents. A Paris, de 1600 à 1648, sont fondées une centaine de maisons religieuses. Mais le phénomène est surtout marqué en Italie du Sud, région pauvre, où se trouve la moitié des religieux de la péninsule. Il résulte d'une enquête faite sur ordre du pape en 1650, que l'Italie comptait alors un religieux pour 165 habitants, proportion évidemment excessive. D'où la décision prise par Innocent X en 1652 de supprimer dans toute l'Italie, et pas seulement dans les États pontificaux, 1513 petits couvents et 805 maisons dépendantes. Ce qui fut fait.

1) *La vie monastique.* – a) Les Bénédictins. – Le renouveau de la vie bénédictine en Europe au 17e siècle est parti de divers points parmi lesquels on doit citer le Mont-Cassin et la Lorraine. Dès la fin du 16e siècle l'abbaye Saint-Vanne de Verdun avait été réformée. En 1604, Clément VIII en fait la tête d'une Congrégation monastique de l'Observance, organisée sur le modèle de celle du Mont-Cassin, regroupant une cinquantaine de maisons de l'est de la France. La réforme de Saint-Vanne est chaleureusement accueillie par plusieurs Bénédictins, sujets du roi de France, notamment le clunisien Laurent Bénard † 1620 (DS, t. 1, col. 1431-32). Mais, pour ne pas heurter le Parlement de Paris, le chapitre général de Saint-Vanne décide en 1618 d'ériger, à côté de celle de Saint-Vanne, une Congrégation monastique strictement française placée sous le patronage de saint Maur : les *Mauristes*.

Dans les années qui suivent, sont incorporées à la nouvelle Congrégation diverses Congrégations de l'Observance plus anciennes : celle de Chezal-Benoît, fondée en 1505 ; celle de Bretagne, fondée en 1604 et incorporée en 1621 ; la Congrégation de Saint-Denis, fondée en 1607 et incorporée en 1633. En 1631, l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés devient le centre de la nouvelle Congrégation de Saint-Maur, rapidement divisée en 6 provinces, en raison de son extension (DS, t. 1, col. 1430-32).

En 1625, la branche camaldule des Bénédictins est introduite en France, où elle forme une Congrégation française d'une dizaine de monastères. Mais, d'un autre côté, les Bénédictins *Célestins* déclinent au cours du 17e siècle, malgré l'éphémère succès que représente l'élaboration de leurs Constitutions de 1626 (DS, t. 2, col. 380-81).

Le mouvement de réforme ne fut pas moins réel chez les Bénédictines. Dès la fin du 16e s., Marie de Beauvilliers avait réformé les *Bénédictines de Montmartre* dont les statuts furent adoptés par bien d'autres couvents. Puis c'est la fondation des *Bénédictines du Calvaire* par Antoinette d'Orléans † 1618 et Joseph du Tremblay † 1638. En 1624, Anne d'Autriche installe au Val-de-Grâce à Paris les *Bénédictines* de Bièvres réformées par Marguerite d'Arbouze (DS, t. 1, col. 837-39 et 1437-38). Plus tard, la reine collabore à la fondation des *Bénédictines du Saint-Sacrement* par Mechtilde du Saint-Sacrement † 1698 (DS, t. 10, col. 885-88).

b) Les Cisterciens. – Au sein de l'ordre cistercien, D. Largentier, abbé de Clairvaux, entreprend au début du 17e siècle la réforme de sa propre communauté pour y introduire une stricte observance. Le succès est immédiat et la stricte observance se propage vite en une quarantaine d'autres monastères (DS, t. 13, col. 797-98). Élu abbé de Cîteaux, Largentier obtient la création d'une Congrégation de la stricte observance, mais la discorde s'installe entre les monastères de la commune et ceux de la stricte observance, au point qu'Alexandre VII (1666) décide de mettre fin à cette lutte intestine en soumettant tous les monastères à l'abbé de Cîteaux et au chapitre général qui devient triennal et non plus annuel.

Dans la seconde moitié du 17e siècle, le mouvement de réforme repart à nouveau à l'abbaye de Sept-Fons avec Eustache de Beaufort (DS, t. 1, col. 1319) et à l'abbaye normande de la Trappe avec Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé (DS, t. 13, col. 81-90). L'importance de Rancé est grande aussi bien parmi les moines que parmi les prêtres et les laïcs qui lisent volontiers ses œuvres.

Sur la réforme de Port-Royal commencée par Angélique Arnauld en 1608 (DS, t. 1, col. 879-81), voir DS, t. 10, col. 1931-52.

2) *La vie érémitique.* – Les évêques de l'ère post-tridentine, il faut bien l'avouer, ne sont guère favorables aux ermites vivant dans une totale solitude. Ceux-ci sont seulement tolérés. Et pourtant, dans les milieux cultivés et spirituels du 17e siècle, l'érémitisme exerce un grand attrait sur certains prêtres et laïcs, et toute une littérature, où l'inspiration chrétienne se mêle à une veine poétique et humaniste, chante la solitude. Les solitaires de Port-Royal, dévots non moins qu'érudits, sont un bel exemple de ce courant, et leur retraite fit grand bruit. Mais, à côté de cela, on trouve bon nombre d'ermites qui vivent effacés, fidèles à la prière et à la solitude : les ermites du Mont-Valérien et plusieurs cas individuels en diverses régions. Le 17e siècle a également connu quelques recluses à la vie édifiante. Au 18e siècle, l'idéal érémitique diminue et les saints, tels que Benoît Labre, se mêlent à ce qu'il y a de moins bon (DS, t. 4, col. 971-78).

3) *Les Ordres mendiants.* – La période 1600-1762 constitue pour l'ensemble des Ordres mendiants masculins un nouvel âge d'or (le premier avait été celui de l'ère de leur fondation, le 13e siècle). Ceci est vrai en ce qui concerne leur rayonnement spirituel et apostolique, avec cependant l'amorce d'un déclin à partir de 1700. Ceci est vrai également en ce qui concerne leur croissance numérique, considérable durant toute cette période, avec sans doute un maximum de 1650 à 1700 et une baisse à partir de 1700 (sauf les Capucins qui ne cesseront de grandir en nombre jusqu'en 1789).

Les Ordres mendiants se développent spécialement dans quatre régions du monde : en Italie, leur terre d'élection de toujours, en France, en Espagne et en Amérique latine. Mais ils connaissent également un réel succès en d'autres pays : en Irlande, où l'on compte 400 Dominicains en 1646, ce qui est beaucoup pour une région alors sous-peuplée ; en Allemagne, où les Capucins se multiplient jusqu'à compter 6 provinces au 18e siècle.

Quels chiffres avancer pour les 3 pays d'Europe où les Mendiants sont incontestablement les plus nombreux ? Pour l'Italie, on dispose du recensement ordonné en 1650 par Innocent X ; pour l'Espagne, d'un recensement fait en 1738 par les autorités civiles ; pour la France, de l'enquête décidée en 1766-1768 par la Commission royale des Réguliers. Les résultats ne sont pas homogènes du fait que le recensement espagnol livre le nombre des maisons et non celui des personnes, mais ils suffisent pour donner une idée de l'importance numérique des Ordres mendiants dans les 3 pays considérés.

En *Italie*, en 1650, on compte 10 821 Capucins, 6 240 Dominicains, 4 249 Carmes, déchaux ou non. On ignore le nombre des Franciscains, conventuels, observants ou récollets, mais il est sûrement très élevé, de l'ordre de 15 à 20 000. De 1580 à 1650, furent fondés en Italie 1 087 nouveaux couvents de Mendiants. Après 1650, le nombre des Dominicains et des Carmes baisse notablement, tandis que les Capucins continuent à croître pour atteindre le chiffre de 14 800 en 1765.

En *Espagne*, on peut en 1738 repérer 1 608 couvents appartenant à un Ordre mendiant masculin : 618 couvents de Franciscains, observants ou récollets ; 213 couvents de Dominicains ; 186 de Carmes (108 de déchaux ; 78 de la commune observance) ; 128 couvents d'Augustins ; 107 de Capucins ; 107 de Mercédaires ; 102 de Trinitaires ; 79 de Minimes ; 10 de Servites de Marie, etc. Combien cela représente-t-il de religieux ? En comparant avec l'Italie, pour laquelle on possède à peu près à la même époque le nombre de couvents et le nombre total de personnes, Institut par Institut, on pourrait multiplier par au moins 10 le nombre de couvents pour avoir le nombre approximatif minimum de religieux. Ce qui ferait dans l'Espagne de 1738 : 6 200 Franciscains, 2 200 Dominicains, 1 900 Carmes, 1 300 Augustins, 1 100 Capucins, 1 100 Mercédaires, 1 000 Trinitaires, 800 Minimes et 100 Servites de Marie. Ces chiffres sont inférieurs à ceux de l'Italie, mais ils demeurent considérables dans une Espagne dont la population oscillait à l'époque autour de 8 millions d'habitants.

En *France*, la Commission des Réguliers recensait en 1768 : 4 937 Capucins, 1 432 Dominicains et 1 200 Carmes, déchaux ou non. Comme en Italie, on ignore le nombre des Franciscains, observants ou récollets, mais on peut supposer qu'il était au moins égal à celui des Capucins, donc de l'ordre de 5 000. Quant aux Minimes, présents dans toutes les grandes villes du royaume dès la fin du 16e siècle, ils ne devaient guère être moins nombreux que les Carmes, donc un bon millier. Puisque la France de l'époque était de loin la nation la plus peuplée de l'Europe, ces chiffres sont proportionnellement moins impressionnants que ceux de l'Italie et de l'Espagne, mais ils n'en demeurent pas moins importants et démontrent à quel point les Ordres mendiants étaient alors présents sur toutes les places et à tous les carrefours de rues importantes, dans l'Europe du 17e et du 18e siècles.

Relevons enfin que la branche féminine de tous les Ordres mendiants comptait beaucoup moins de couvents que la branche masculine, et ceci dans tous les pays d'Europe et d'Amérique latine.

a) La famille franciscaine. – Le mouvement récollet qui avait gagné au 16e siècle d'abord l'Espagne et le Portugal, ensuite l'Italie, continue de s'étendre chez les Frères mineurs de l'observance au siècle suivant. Les chapitres généraux de 1625, 1633 et 1658 encouragent les 9 provinces françaises de l'observance à constituer chacune 3 couvents de récollection. En 1676, les couvents de récollection obtiennent dans tout l'Ordre des Frères mineurs de l'observance des statuts propres. Les conventuels eux-mêmes voient apparaître en leur sein un mouvement non séparatiste en faveur d'une meilleure observance : c'est notamment le cas de deux provinces de l'Italie du Sud.

Les Franciscains d'Angleterre et d'Irlande méritent une mention à part. A l'écart des dissensions entre conventuels et

observants, ils vivent le mouvement récollet dans un contexte de persécution et parfois sur le mode du martyre. Obligés de fuir l'Angleterre en 1599, ils se regroupent dans le nord de la France et obtiennent du chapitre général de fonder en 1618 un couvent anglais à Douai. En 1629, la province anglaise est restaurée et compte un siècle plus tard une centaine de Frères mineurs : une moitié vit sur le continent, l'autre vit en Angleterre dans la clandestinité. Les Franciscains irlandais, eux, s'accrochent à leur terre dans la campagne autour de Dublin, soutenus par les paysans dont ils défendent la culture et la langue gaélique contre l'envahisseur anglais ; de 1641 à 1660, quarante d'entre eux trouvent la mort. Ceux qui ont fui sur le continent fondent à Louvain un collège irlandais pour le maintien de la culture gaélique.

Au sein de la famille franciscaine, deux Ordres bien typés connaissent une grande diffusion au 17e siècle : les *Minimes*, toujours vigoureux et fervents, très répandus d'abord en France, mais aussi en Italie et en Espagne (DS, t. 10, col. 1243-45) ; les *Capucins*, spécialement nombreux en Italie, en France et en Allemagne, et dont le nombre continue de progresser dans ces pays tout au long du 18e siècle.

En France, les Capucins non seulement multiplient leurs couvents (38 en 1600 – 600 en 1789), mais ont une bénéfique influence sur la vie religieuse et spirituelle du royaume, surtout dans la première moitié du 17e siècle, époque où l'Ordre se recrute volontiers dans les hautes classes de la société. On se reportera à DS, t. 5, col. 1367-80.

Dans les pays de langue allemande et néerlandaise, les Capucins devinrent populaires pour leurs prédications et leurs qualités dans les controverses théologiques. Les Capucins pénètrent en Irlande en 1615, et y constituèrent une province autonome en 1733. Ils arrivent en Espagne en 1578, mais se heurtent à l'opposition de Philippe II. Ils ne parviennent au Portugal qu'en 1648. Leur présence dans la péninsule ibérique sera toujours plus limitée qu'ailleurs. Espagne et Portugal sont avant tout dans l'Ordre des Capucins une base de départ pour l'Amérique latine et les colonies espagnoles ou portugaises d'Afrique et d'Asie.

Les membres de la famille franciscaine, tout au long de cette période (1600-1762), ont la sympathie des petites gens dont ils restent proches et auxquels ils savent porter secours. Mais d'un autre côté, sauf peut-être chez les Minimes, leur niveau de formation spirituelle laisse de plus en plus à désirer et, à côté de ceux qui demeurent fervents, on en voit d'autres qui sont de plus en plus oisifs, abusent de la mendicité et tombent même dans la licence morale : la principale raison est le recrutement des candidats, trop nombreux et trop facilement admis, et l'absence de vraie formation.

b) La famille carmélitaine. – Le mouvement de réforme de l'Ordre des Carmes commencé au siècle précédent avait abouti à la constitution des Carmes déchaux, séparés en 1593 du reste de l'Ordre devenu désormais Ordre des Carmes de la commune observance. Mais le mouvement de réforme reprend au sein même de ce dernier, en même temps que les Carmes déchaux se répandent en Europe tout au long du 17e siècle. Parmi les mouvements de réforme à l'intérieur même de la commune observance, indiquons : en France, la réforme de Touraine avec Philippe Thibault † 1638 ; en Italie, des réformes en diverses régions, en Sicile et dans les États pontificaux (1619), à Naples (1631, qui aboutit à la constitution d'une province réformée en 1660), dans le Piémont (1633 avec province réformée en 1671), de nouveau en Sicile (1725). Cf. DS, t. 2, col. 269-70.

Au lendemain de la mort de sainte Thérèse (1582), Jean de Quintanadoine (DS, t. 12, col. 2854-56) avait tenté d'introduire en France les Carmes et Carmélites déchaux. Il n'y réussira qu'après 20 années d'effort grâce au zèle de madame Acarie : en 1604, deux religieuses espagnoles, Anne de Jésus et Anne de Saint-Barthélemy fondent à Paris, rue Saint-Jacques, le premier monastère de Carmélites déchaussées de France. En 1612, Anne de Saint-Barthélemy fonde à Anvers un autre monastère composé de moniales de diverses nationalités, duquel naîtra la branche anglaise des Carmélites déchaussées.

c) Les Dominicains. – Un mouvement analogue à celui des Franciscains ou Augustins récollets, est amorcé au chapitre général de 1605, mais celui de 1622 y met fin, bien que les Dominicains récollets aient obtenu de bons résultats en Colombie, à Lima et Quito. Mais l'échec du mouvement récollet chez les Dominicains va de pair avec la réussite de plusieurs autres mouvements de réforme. En France, Sébastien Michaelis (DS, t. 10, col. 1165-71) organise à l'intérieur de l'Ordre la Congrégation occitane réformée (1608), et Antoine Le Quieu † 1676 entreprend un peu plus tard un mouvement analogue (DS, t. 5, col. 1471). En Italie, on peut repérer quatre mouvements de réforme : celui d'Abruzzo (1601), de Sainte-Sabine à Rome (1661), de Naples et de Venise (1602) avec le bienheureux Salomoni (DS, t. 5, col. 1451-61).

d) Les autres Ordres mendiants. – Le mouvement de récollection se développe chez les Augustins espagnols, et gagne les Trinitaires et les Mercédaires. Chez ceux-ci, il commence à l'initiative de P. Jean-Baptiste du Saint-Sacrement à la fin du 16e siècle en Andalousie. Il est confirmé par le chapitre général de Madrid de 1606 qui demande qu'il y ait 2 maisons de récollection en chaque province. En 1617, on compte 7 couvents de Mercédaires récollets en Castille, 10 en Andalousie, 8 en Sicile, mais on peut relever une tendance séparatiste au sein des Mercédaires récollets qui obtiennent en 1619 d'avoir leur propre vicaire général au sein de l'Ordre. En 1774, les Mercédaires récollets ou déchaux comptent 1 063 membres et 41 couvents, sans compter ceux d'Amérique latine.

Chez les *Trinitaires*, le mouvement de récollection fut imposé de l'extérieur par le roi Philippe II d'Espagne et confirmé par le chapitre général de Valladolid de 1594. Jean-Baptiste de la Conception † 1613 en fut l'animateur spirituel. Les couvents ayant adhéré au mouvement de récollection furent érigés en Congrégation au sein de l'Ordre en 1614, et cette Congrégation devint en 1631 un Ordre séparé qui comptera en Espagne, en 1738, 29 couvents pour 78 dans celui de la commune observance, tandis que les religieuses trinitaires déchaux ont davantage de couvents que celles de la commune observance (DS, t. 15, col. 1270-76). Enfin les *Servites de Marie* connaissent comme tous les Ordres mendiants leur mouvement de réforme, avec ses succès et ses échecs (DS, t. 14, col. 709-12).

2° Les Instituts face aux grands enjeux de l'époque. – 1) *La réforme de la vie des prêtres.* – a) Les efforts des Instituts fondés avant 1600. – La réforme de l'état clérical avait été un des grands objectifs de Trente, et cela commence à entrer dans les faits au 17e siècle. Or les Instituts déjà fondés prennent une part active à ce grand mouvement, et en premier lieu ceux pour qui le sacerdoce est un élément essentiel de leur vocation : les Jésuites, les autres Clercs réguliers et l'Oratoire de Philippe Neri.

b) Les nouvelles sociétés de prêtes. – Conseillé par Gondi, archevêque de Paris, par P. Coton, jésuite, et par madame Acarie, le cardinal Pierre de Bérulle réu-

nissait en 1611 une dizaine de prêtres désireux de vivre un sacerdoce authentique (DS, t. 1, col. 1573-74). Cette initiative aboutit à la fondation de l'*Oratoire de Jésus et de Marie* (ou Oratoire de France) approuvé en 1613 par Paul v, avec pour finalité : formation des prêtres, organisation de retraites sacerdotales, éducation de la jeunesse. A la différence de l'Oratoire de Philippe Neri, la nouvelle Société était composée de maisons non autonomes, bien qu'entièrement soumises à l'évêque du lieu, dépendant d'un unique supérieur général (DS, t. 11, col. 847-49). A la mort du fondateur en 1629, l'Oratoire de France comptait 44 maisons, dont 21 collèges, et dirigeait une quinzaine de grands séminaires.

Au même moment, une illustre figure, saint Vincent de Paul (1581-1660 ; *infra*, col. 841-63), prenait conscience de l'état déplorable du clergé, non moins que de l'urgent besoin d'annoncer l'Évangile aux classes les plus pauvres de la campagne et des villes. Aussi fonde-t-il en 1625 la *Congrégation de la Mission*, Société de prêtres qui s'installe en 1632 à Paris dans l'ancien prieuré des Augustins dit de Saint-Lazare, d'où le nom de *Lazaristes* bientôt donné à ses membres.

Monsieur Vincent organise des retraites à l'intention des ecclésiastiques comme des laïcs. Un certain nombre d'évêques font une obligation aux futurs prêtres de leur diocèse de les suivre pendant les 15 jours qui précèdent leur ordination ; ainsi s'établissaient les « retraites d'ordinands ». Pour en prolonger l'effet, Monsieur Vincent crée les « conférences du mardi de Saint-Lazare » auxquelles 2 à 300 personnes assistent régulièrement. A la mort du fondateur, la Congrégation de la Mission comptait en France 23 maisons réparties en 7 provinces, et dirigeait 52 grands séminaires et 8 petits séminaires. Les Lazaristes sont alors demandés partout en Europe : en 1650, ils évangélisent les îles du nord de l'Écosse ; en 1704, ils s'implantent à Barcelone et à Majorque, et en 1717 au Portugal ; à la même époque, ils partent en Pologne.

Émule de Vincent de Paul, Jean Eudes ramène à Dieu les foules de sa Normandie natale par son éloquence, mais il comprend vite que son action risque d'être éphémère sans de bons prêtres pour la prolonger et crée, encouragé par Richelieu et Monsieur Vincent, la *Congrégation de Jésus et de Marie* (1643), dite des *Eudistes*, sans vœux de religion. Le fondateur meurt en 1680. A la fin du siècle, les Eudistes dirigent 9 grands séminaires ; en 1790, ils comptent une centaine de membres, ont la direction d'une douzaine de grands séminaires et de plusieurs collèges d'enseignement.

Ne vaut-il pas mieux se spécialiser dans la tâche la plus urgente qu'est l'organisation de séminaires pourvus de maîtres qualifiés ? C'est ce que pense Jean-Jacques Olier (1608-1657) qui ouvre un embryon de séminaire à Vaugirard (1641). Nommé en 1642 curé de Saint-Sulpice, il fait de sa paroisse une « école de religion » qui donne son nom à l'œuvre imaginée par lui : la *Compagnie de Saint-Sulpice* (DS, t. 14, col. 170).

Les Sulpiciens, prêtres tenus à la vie commune tant qu'ils vivent dans un séminaire, maîtres de leurs biens personnels et soumis à l'autorité de l'évêque, dirigent désormais plus encore que les Oratoriens, les Lazaristes et les Eudistes, la formation de ce clergé réformé et spirituellement rénové voulu par le concile de Trente.

La formation et la réforme du clergé furent également à l'origine d'autres Instituts moins connus : les *Missionnaires du Saint-Sacrement* fondés à Valence, dans le Dauphiné, par Authier de Sisgaud ; la communauté sacerdotale fondée en Rhénanie par le bienheureux Barthélemy Holzhauser (1613-1658) ; les *Clercs réguliers mariens* fondés en Pologne dans la seconde moitié du 17e siècle et déjà implantés au Portugal en 1731 ; les *Missionnaires de Saint-Jean-Baptiste* fondés à Gênes en 1754 par Jean-Marie Solimani et Dominique Olivieri.

2) *La charité.* – Au 17e siècle, la foi s'exprime dans des « œuvres » qui se veulent d'abord au service des pauvres. Un des mots-clefs de l'époque est celui de *charité* sous la forme de l'aumône, de l'assistance aux malades et aux pauvres. On entend parler en beaucoup d'endroits de l'« œuvre des bouillons », initiative dont le sens est clair. Une littérature de charité se développe. Dans ce contexte, il faut situer les Instituts religieux, anciens et nouveaux.

a) Les Ordres hospitaliers de jadis. – Côté masculin, bien davantage que les Ordres plus anciens fondés au moyen âge qui sont sur leur déclin (Antonins ; Ordre du Saint-Esprit), les *Frères de Saint-Jean de Dieu* fondés au siècle précédent se distinguent au service des malades : ils se développent en Espagne (58 maisons en 1738), s'installent en 1606 au Portugal, patrie de leur fondateur. Ils arrivent à la fin du 16e siècle en France où ils sont alors connus sous le nom de « Frères de la charité », et se consacrent surtout aux malades pauvres ; en 1789, ils compteront 3 000 religieux répartis en 200 hôpitaux. En Italie, où ils étaient implantés dès les débuts, les Frères de Saint-Jean de Dieu continuent à se développer tout au long du 17e siècle.

Plus modeste est le rayonnement des Camilliens qui s'implantent en Espagne en 1643 (6 maisons en 1738).

Côté féminin, le soin des malades et des pauvres dans les hôpitaux et hospices, petits ou grands, continue d'être assuré par tout un réseau de communautés indépendantes dont les racines remontent au moyen âge : Augustines hospitalières de toutes sortes, qui continuent à donner ici ou là de nouvelles boutures, des rejetons, dont les arbres généalogiques se croisent et s'entrecroisent dans tous les sens ; Hospitalière de Sainte-Marthe de Beaune ; religieuses de l'Ordre du Saint-Esprit, etc.

b) Les nouvelles fondations. – Un nombre important de Congrégations féminines au service des malades et des pauvres dans les hôpitaux et hospices furent fondées aux 17e et 18e siècles, principalement en France

Citons, par ordre chronologique : les *Augustines de la Charité-Notre-Dame* (1628) ; les *Hospitalières de Saint-Joseph* (1636) ; les *Sœurs de Sainte-Marthe* de Périgueux (1642) ; les *Sœurs de Saint-Charles* (1652) ; les *Sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve* (1661) ; les *Sœurs de Sainte-Marthe d'Angoulême* (1662) ; les *Hospitalières de Notre-Dame de pitié* (1668) ; les *Sœurs du Très-Saint-Sacrement et de la charité* (1671) ; les *Servantes de Jésus* (1679) ; les *Hospitalières de Notre-Dame de charité* (1683) ; les *Filles du Cœur-Immaculée de Marie* (1683) ; les *Sœurs de Notre-Dame de Charité* (1713) ; les *Sœurs de la charité de Strasbourg* (1732) (DS, t. 7, col. 798-802). Tous ces Instituts ne furent évidemment au début que des groupes, reconnus ou non par l'évêque du lieu, de jeunes filles vivant en commun.

D'autres Instituts assurent un service des malades et des pauvres par des moyens plus diversifiés, allant

de l'hôpital aux soins et visites à domicile, en passant par l'accueil d'enfants abandonnés. Le type même de ces nouveaux Instituts polyvalents, ce sont les *Filles de la charité*, dont on reparlera plus loin, mais il faudrait citer aussi d'autres fondations :

Les *Sœurs de Sainte-Agnès* (1636) ; les *Sœurs de Notre-Dame de charité* (1652) ; les *Trinitaires* (1660) ; les *Sœurs de Sainte-Marie la Forêt* (vers 1670) ; les *Sœurs de Saint-Paul de Chartres* (1695) ; les *Servantes des pauvres* (1709) ; les *Sœurs du Bon Sauveur* (1730) (DS, t. 8, col. 94).

La vie consacrée du 17e siècle veut également apporter une réponse à une forme particulière de détresse : celle des femmes tombées dans la prostitution. Reprenant l'intuition des Angéliques de Saint-Paul (Louise Torelli), Jean Eudes fonde à Caen en 1641 la communauté de *Notre-Dame du refuge* afin, dit-il, d'offrir « un refuge aux repenties ». Transférée à Bayeux en 1652, la communauté prend le nom de *Notre-Dame de charité*, très fréquent à l'époque, et est reconnue par Alexandre VII Ordre à vœux solennels en 1666.

c) Les Filles de la charité. – Le 17e siècle voit apparaître l'Institut le plus caractéristique de l'époque, qui demeurera le modèle de la vie consacrée voulant répondre à tous les besoins des malades et des pauvres : les *Filles de la charité* de Vincent de Paul.

Dans un premier temps, celui-ci avait réuni un groupe de dames de charité, de haut rang social, chargées de s'occuper des pauvres : nettoyer leur taudis, leur porter la nourriture, les aider à résoudre leurs problèmes... Les résultats furent décevants.

Monsieur Vincent fait alors appel à d'humbles filles (par exemple les lavandières de banlieue). En 1633, il organise ces personnes en confrérie sous la conduite de mademoiselle Le Gras (sainte Louise de Marillac), leur prescrivant, selon des termes devenus célèbres, d'avoir « pour monastère, les maisons des malades, pour cellule, une chambre de louage, pour chapelle, l'église de la paroisse, pour cloître, les rues de la ville ou les salles des hôpitaux, pour clôture, l'obéissance, pour grille, la crainte de Dieu, et pour voile, la sainte modestie » (DS, t. 9, col. 1081-84). Les premières Sœurs prononcent des vœux en 1642. En 1655, elles obtiennent de Rome le privilège de l'exemption de l'autorité épiscopale ; en contrepartie, elles sont placées à leur demande sous l'autorité du supérieur général des Lazaristes.

Pleinement adaptées aux circonstances, à l'abri des règles canoniques sur la clôture parce que mettant en avant le caractère séculier et non religieux de leur « compagnie », les Filles de la charité se trouvaient placées dans les circonstances les plus aptes à leur procurer un immense succès. Celui-ci ne leur a pas manqué : en France, elles se développent jusqu'à compter 426 communautés en 1789 devançant de très loin tous les autres Instituts féminins au service des pauvres (Les *Filles de la Sagesse* qui viennent juste après en importance n'ont que 80 communautés en 1789). Hors de France, l'expansion des Filles de la charité fut timide ; ainsi en Espagne, où quelques Sœurs pénètrent au 18e siècle, c'est seulement en 1802 qu'un noviciat sera érigé.

3) *L'enseignement.* – La véritable charité est aussi intellectuelle et spirituelle. Ainsi s'explique l'orientation vers l'enseignement d'un grand nombre de Congrégations enseignantes durant cette période. La mission éducative des Instituts est davantage marquée en France que dans les autres pays d'Europe et du monde.

a) Instituts masculins en France. – Les circonstances et un souci d'évangélisation dans la ligne voulue par Trente ont orienté très vite la Compagnie de Jésus vers la fondation de collèges, moyen de formation humaniste et chrétienne des fils de la petite noblesse, de la bourgeoisie, des marchands et des artisans des villes, petites et grandes. La chose est bien connue. Sans jamais avoir les effectifs considérables de la famille franciscaine, la Compagnie de Jésus se développe bien de 1600 à 1762, assez rapidement à la fin du 16e siècle et au début du 17e siècle, plus lentement ensuite, mais sans jamais décroître : en 1574, on compte environ 4 000 Jésuites répartis en 17 provinces ; en 1608, on en compte 10 000 en 31 provinces ; en 1616, 13 000 en 37 provinces.

En France, ils ouvrent en 1556 leur premier collège à Billom en Auvergne. En 1574, ils tiennent en France 11 collèges, et le cardinal de Lorraine leur confie l'enseignement de la théologie dans son université de Pont-à-Mousson. En 1600, on y dénombre 1 200 Jésuites en 50 maisons ; en 1630 : 2 000 en 70 maisons. En 1590, ils dirigent en France 20 collèges ; en 1754 : 124 collèges, chiffre élevé qui donne la mesure de leur effort dans le domaine de l'éducation (DS, t. 8, col. 994-1016).

Plus modeste, mais bien réelle est la place d'autres Instituts masculins : en 1629, avons-nous dit plus haut, les Oratoriens de France dirigent 29 collèges, et ce nombre ira croissant, à tel point qu'on a pu parler de rivalité entre eux et les Jésuites dans le domaine de l'éducation des élites ; les Eudistes ont plusieurs collèges au 17e siècle (DS, t. 11, col. 882-900).

Le souci d'éduquer la jeunesse pauvre des bas quartiers des villes était apparu en Italie avec Joseph Calasanz, qui fonde à Rome en 1597 la première école populaire gratuite d'Europe. Mais son Institut n'est pas connu en France, où une initiative semblable vient 85 ans plus tard d'un chanoine de Reims, Jean-Baptiste de la Salle, qui se trouve en contact dès 1679 avec plusieurs personnes soucieuses d'ouvrir des écoles gratuites et pédagogiquement valables pour les enfants pauvres des paroisses : Nicolas Roland, le P. Barré et d'autres.

En 1682, Jean-Baptiste rassemble à Reims une petite communauté de maîtres d'école ; il renonce à sa dignité de chanoine et, en 1684, distribue tous ses biens aux pauvres. La même année, ses premiers compagnons prononcent une sorte d'engagement par lequel ils se donnent à Dieu et se consacrent à l'éducation des enfants pauvres. Dès le début, Jean-Baptiste veut que sa nouvelle Congrégation soit laïque : en 1687, il donne sa démission de supérieur puisqu'il était prêtre, et les frères élisent un des leurs à sa place comme supérieur général.

En 1688, Jean-Baptiste et deux Frères partent à Paris prendre la direction d'une école paroissiale dans le quartier de Vaugirard, et le 6 juin 1694 Jean-Baptiste et 12 frères font un vœu de « perpétuelle association, de stabilité et d'obéissance ». En 1711, les Frères dirigent des écoles en 18 diocèses différents, et en 1714 ils sont déjà 200. Les Frères des écoles chrétiennes se développent tout au long du 18e siècle. Le recrutement au noviciat est sévère et le 11e chapitre général réuni à Melun en 1787 édicte des normes pour une meilleure formation des candidats. En 1779, l'Institut compte 760 frères répartis en 114 maisons ayant la charge de 31 000 écoliers garçons (DS, t. 8, col. 802-06).

b) Instituts féminins en France. – La « Compagnie de Sainte-Ursule » va devenir en France, au début du 17e siècle, un Ordre monastique voué à l'enseignement, tâche que ces moniales d'un nouveau genre pourront en fait exercer avec succès grâce à un assou-

plissement de la clôture accordée par Paul V en 1612. L'importance des Ursulines dans la Frances des 17e et 18e siècles est notoire : au milieu du 17e siècle, elles comptent 320 monastères qui sont autant de centres d'enseignement pour les jeunes filles de la région ; en 1789, les Ursulines françaises sont au nombre de 9 000 et font la classe dans 365 monastères-écoles.

Les *Chanoinesses de Saint-Augustin – Congrégation Notre-Dame*, fondées en Lorraine par Pierre Fourier en 1598, et la *Compagnie de Marie-Notre-Dame*, fondée à Bordeaux en 1607 par Jeanne de Lestonnac, connaissent une évolution semblable à celle des Ursulines. Contraintes de devenir un Ordre à vœux solennels, elles continuent d'assurer leur tâche d'éducatrice grâce à un assouplissement de la clôture accordée en 1607 et en 1616. Les premières eurent de nombreux monastères-couvents dans l'est de la France, les secondes dans la moitié sud.

C'est afin d'échapper à l'obligation d'adopter vœux solennels et clôture que la jeune Anne de Xainctonge, fille du président du parlement de Dijon, passe la frontière du royaume et va fonder en 1606 à Dôle, dans la Franche-Comté espagnole, un Institut voué à l'éducation qu'elle place sous le vocable, traditionnel à l'époque, de sainte Ursule.

Assurer l'éducation des filles de la noblesse, de la bourgeoisie des villes, des marchands et artisans des cités, est déjà important, mais ne saurait suffire. Au 17e siècle, on se préoccupe également de la « jeunesse pauvre et abandonnée », selon l'expression qu'on retrouve fréquemment à cette époque. Outre Jean-Baptiste de la Salle, dont on a déjà parlé, plusieurs personnes sont à citer.

En 1636, A. Bourdoise fonde à Paris les *Filles de Sainte-Geneviève*, enseignantes. En 1648, à Paris toujours, J.-J. Olier, afin d'assurer l'instruction et l'éducation des orphelines de sa paroisse de Saint-Sulpice, établit le noyau d'une petite société qui deviendra les *Sœurs de la Mère de Dieu*. En 1667, Antoine Tronson (frère de Louis, 3e supérieur général des sulpiciens) aide Anne-Marie Martel à fonder au Puy les *Demoiselles de l'instruction* qui formèrent les fameuses *Béates* de Haute-Loire et furent à l'origine de plusieurs Congrégations dites de l'Enfant-Jésus (Sœurs de l'Enfant-Jésus de Versailles, Sœurs de l'Enfant-Jésus de Chauffailles, Sœurs de l'Enfant-Jésus de Claveisolles).

En 1649, J.-J. Olier est aux côtés d'A. Bourdoise afin de fonder une « association de prières pour demander à Dieu de susciter des maîtres véritablement éducateurs ». Parmi les membres de cette association se trouvent deux hommes appelés à jouer un grand rôle au service de la jeunesse pauvre et abandonnée : Charles Démia (DS, t. 3, col. 139-141) et Nicolas Barré, minime (DS, t. 1, col. 1252).

A Lyon, Ch. Démia se fait, à partir de 1667, le promoteur des écoles primaires gratuites pour les pauvres. En 1672, il établit une école pour la formation des maîtres d'école et, en 1678, il institue une « communauté de maîtresses d'école », qui vont devenir les *Sœurs de Saint-Charles de Lyon*.

N. Barré, pénétré des convictions de J.-J. Olier et d'A. Bourdoise, ouvre en 1662 à Sotteville, près de Rouen, une première école de filles et constitue en 1666 le premier groupe des « maîtresses des écoles charitables du Saint-Enfant-Jésus », à l'origine de deux Congrégations jumelles : les *Sœurs de la Providence* de Rouen et les *Sœurs du Saint-Enfant-Jésus*, dites de Saint-Maur, à Paris. Entre-temps, un prêtre de Reims, Nicolas Roland, a connaissance des initiatives de N. Barré, ce qui l'amène à fonder en 1670 les *Sœurs du Saint-Enfant-Jésus de Reims* ; en outre, N. Roland fait part de ses préoccupations apostoliques et de ce qu'il a constaté à Rouen à un chanoine de son diocèse qui n'est autre que Jean-Baptiste de la Salle, lequel se sent poussé, quelques années plus tard, à fonder ce qui deviendra la Congrégation des Frères des écoles chrétiennes.

Les fondations de N. Barré servent d'inspiration et de modèle à d'autres, en Normandie même : la *Providence de Lisieux* (1683) ; *Notre-Dame du Mont Carmel* d'Avranches (1686) ; la *Providence de Sées* (1704) ; la *Providence d'Alençon* (1727) ; le *Sacré-Cœur d'Ermemont*. Toujours en Normandie, mais plutôt placées sous l'influence des Eudistes, indiquons : les *Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus* de Coutances (1652) ; les « maîtresses des écoles chrétiennes et gratuites » fondées en 1705, et qui en 1778 prendront le nom de *Providence d'Évreux*.

En dehors de ces fondations qui ont pour origine lointaine monsieur Olier, Adrien Bourdoise ou Jean Eudes, indiquons en d'autres régions de France : les *Sœurs de la charité et de l'instruction chrétienne* (1680) ; les *Sœurs de la doctrine chrétienne* (1717) ; les *Filles de la Sainte-Vierge* (appelées plus tard *Fraternité Notre-Dame*) fondées à Rennes en 1676 pour « l'éducation des pauvres et honnêtes filles » ; la « petite pension » fondée à Angers en 1714, qui deviendra plus tard la Congrégation des Sœurs de Saint-Charles d'Angers.

c) Hors de France. – On parlera plus loin du Canada. Examinons ici la situation de quelques pays d'Europe.

La *Compagnie de Jésus* est très vite fortement implantée en *Espagne* où elle compte en 1738 132 maisons, parmi lesquelles de nombreux collèges. Les *Clercs réguliers des écoles pies* se répandent asssez aisément en Espagne où, en 1738, ils dirigent 17 collèges. Aucun Institut féminin consacré à l'éducation ne semble avoir été fondé en Espagne au 17e siècle. Les communautés religieuses enseignantes qu'on rencontre alors dans ce pays viennent de France : ainsi la *Compagnie de Marie-Notre-Dame* s'implante à Barcelone en 1650, à Tarragone en 1698, puis à Urgel et Saragosse, et compte 5 maisons en Espagne en 1738. De même les Ursulines s'installent au Portugal en 1753.

En *Italie*, la mission éducative des Instituts masculins est essentiellement représentée par les *Clercs réguliers des écoles pies* et la *Compagnie de Jésus*. A l'exemple de ce qui se passait en France, plusieurs Instituts féminins consacrés à l'éducation furent fondés en Italie aux 17e et 18e siècles : les *Oblates des sept-douleurs* (1643), les *Religieuses de l'Enfant-Jésus* (1673), les *Maîtresses pies* (1760), et plus tard les *Oblates de l'Immaculée-Conception* de Montalto (1777).

Dans les pays de langue *allemande*, la mission éducative des Instituts religieux est essentiellement représentée par la *Compagnie de Jésus* qui compte, en 1773, 117 collèges (DS, t. 8, col. 1016-30).

La mission éducative des religieux auprès des catholiques d'*Angleterre* et d'*Écosse* fut assurée de diverses manières. Tout d'abord, dans le pays même, de manière clandestine : en 1694, Christophe Simpson, jésuite, ouvre secrètement une école ; les sœurs de l'*Institut de la bienheureuse Vierge Marie* de Mary Ward font de même dans la seconde moitié du 17e siècle. Ensuite, des écoles pour les jeunes gens et jeunes filles catholiques réfugiés sur le continent sont organisées en Belgique et dans le nord de la France, y compris dans les monastères de moniales ayant elles-mêmes fui la persécution : Bénédictines anglaises de Douai (1608), Clarisses anglaises de Gravelines (1625). Enfin, sous le règne de Jacques II (1685-1688), profitant de ce court temps de répit, les Jésuites fondent 12 écoles en Angleterre et une en Écosse, qui pourront survivre plus ou moins clandestinement par la suite. Voir DS, art. *Ordres enseignants*.

4) *L'esprit missionnaire*. – L'esprit de l'Église du temps est un esprit missionnaire : l'enseignement est conçu comme une mission ayant pour but de catéchiser tout autant que d'enseigner les matières profanes. Le même terme revient sans cesse avec des sens différents : mission auprès des catholiques ou des déchristianisés, auprès des réformés, auprès des peuples non encore évangélisés à l'extérieur.

a) Les missions catholiques à l'intérieur. – La mission, parfois dite « populaire », avait pour objectif de raviver la foi des gens, et parfois de convertir les protestants. Les religieux et les sociétés de prêtres y tinrent une grande place. Évoquons ici : les jésuites Jean-François Régis † 1640 dans le Vivarais, Julien Maunoir et ses compagnons en Bretagne ; d'innombrables et célèbres prédicateurs capucins, minimes, lazaristes ou eudistes. Évoquons également plusieurs nouveaux Instituts religieux fondés au début du 18e siècle, ayant pour fin spécifique la prédication aux masses populaires à une époque où la foi chrétienne commence à décliner dans les esprits : la *Compagnie des Missionnaires de Marie*, dont le premier noyau est fondé en 1712, dans l'ouest de la France, par Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716, DS, t. 9, col. 1073-81) ; les *Ouvriers évangéliques* de Barbastro, fondés en Espagne en 1712 par François Ferrer ; les *Passionistes* (1720), destinés à une grande extension au siècle suivant ; les *Rédemptoristes* fondés à Naples en 1734 par Alphonse-Marie de Liguori (DS, t. 1, col. 357), Congrégation originale qui combine contemplation et action (une partie des religieux prient à l'intérieur du couvent tandis que les autres en sortent pour aller prêcher).

Côté féminin, un peu dans la ligne de ce qui vient d'être dit, indiquons les sœurs au service des maisons dites de « nouvelles catholiques », établissements où l'on éduquait dans la foi catholique des jeunes filles converties du protestantisme (premier établissement : à Paris au début du 17e siècle). De cette initiative sort en 1661 la Congrégation des *Sœurs de l'union chrétienne* de Saint-Chaumond. En 1680, une maison de nouvelles catholiques est fondée à Fontenay-le-Comte (Vendée) ; une autre est ouverte en 1682 à Montauban par les sœurs du Saint-Enfant-Jésus de Paris (Saint-Maur). Enfin, en 1760, l'évêque de Castres fonde la Congrégation des *Sœurs de la présentation de Notre-Dame* afin d'assurer l'éducation des protestantes converties de son diocèse.

Au 17e siècle, l'esprit missionnaire se manifeste, côté féminin, d'une autre manière très novatrice pour l'époque : la formation des adultes par le moyen des Exercices Spirituels de saint Ignace donnés non par des Jésuites, mais par des religieuses. Retenons en ce domaine : l'*Institut de la bienheureuse Vierge Marie*, ou « Vierges anglaises » fondées en 1608 à Saint-Omer par une anglaise de génie, Mary Ward ; la *Communauté de la retraite*, fondée à Vannes en 1675, par Catherine de Francheville et Vincent Huby, jésuite ; celle semblable fondée à Quimper en 1678 ; et celle fondée en 1680 à Saint-Pol de Léon ; celle enfin des Béates de M.-R. La Paz y Figueroa en Argentine (1730-1799 ; DS, t. 9, col. 251-52).

b) Le souci missionnaire des campagnes. – De 1600 à 1762, furent fondées de nombreuses Congrégations, surtout féminines, soucieuses de répondre à tous les besoins des paroisses des campagnes les plus reculées, au moyen de l'instruction des jeunes enfants, du soin des malades à domicile, de la visite des pauvres, voire de la formation chrétienne des adultes.

En ce domaine, le premier groupe qui retient l'attention est celui né autour de Pierre Guérin et de Madame de Villeneuve. Celle-ci rencontre à Paris en 1618 et 1619 François de Sales, et elle reçoit de lui le texte des premières constitutions qu'il avait rédigées quand il envisageait la Visitation sous la forme d'une Congrégation sans clôture. Madame de Villeneuve, amie de Monsieur Vincent, se sent alors de plus en plus poussée à fonder une « communauté de filles et de veuves qui ne fussent ni tout à fait religieuses, ni tout à fait séculières ». Au même moment, en Picardie, Pierre Guérin, curé de Roye-en-Santerre, disciple de Benoît de Canfeld, fonde dans sa paroisse en 1625 une petite communauté de maîtresses d'école vite baptisées les *Filles de la Croix*. Quelques années plus tard, chassées de leur région par la guerre, les Filles de la Croix de Picardie trouvent refuge précisément chez Madame de Villeneuve. Trois des Filles de la Croix réfugiées à Paris entrent dans le projet de Madame de Villeneuve, tandis que les autres retournent auprès de leur curé continuer l'œuvre entreprise, qui deviendra plus tard la Congrégation des *Sœurs de la Croix de Saint-Quentin*.

Celles qui restent près de Madame de Villeneuve prennent le nom de *Filles de la Croix de Paris*. Le nouvel Institut est à l'origine de plusieurs Instituts semblables qui prennent, dès leur fondation ou quelques années plus tard, la règle que Madame de Villeneuve avait donnée à ses filles : *Filles de la Croix de Saint-Flour* (1663), *Filles de la Croix du Puy* (1673), *Filles de la Croix de Limoges* (1678), *Filles de la Croix de Lavaur*, maintenant diocèse d'Albi (1685).

C'est également au rayonnement de Monsieur Vincent qu'est due la fondation en 1682, par Madame Thulard, des *Sœurs de la Charité de Notre-Dame d'Évron* (Mayenne), et par Pierre Vigne des *Sœurs du Saint-Sacrement de Valence* (1715). Enfin, le courant dominicain et le courant vincentien se mêlent harmonieusement lorsque Marie Poussepin fonde en 1696 les *Sœurs de charité dominicaines de la présentation de la Sainte-Vierge* de Tours.

Le courant jésuite est surtout représenté par Jean-Pierre Médaille (DS, t. 10, col. 889-90), jésuite du collège de Saint-Flour, qui songe dès 1646 à une communauté de sœurs répondant à tous les besoins des gens de la campagne, ce qui aboutit en 1650 à la fondation des *Sœurs de Saint-Joseph* (Velay, Vivarais, Auvergne).

Elles connaîtront après la révolution un essor considérable, mais seront contraintes, en raison des lois canoniques du temps, de se segmenter en France, en Italie, aux États-Unis, au Canada, au Brésil, en plus de 80 Congrégations différentes.

Les *Sœurs de Notre-Dame*, Congrégation typiquement locale, fondée en 1732 à Usson-en-Forez, adoptèrent dès les origines la règle des sœurs de Saint-Joseph, dont les *Sœurs du Très-Saint-Sacrement d'Autun*, s'inspirèrent également (1741).

Dans l'ouest de la France, deux grosses Congrégations fondées pour répondre à tous les besoins des pauvres de la campagne retiennent l'attention : les *Filles de la Sagesse* (Poitiers, 1703) ; les *Filles du Saint-Esprit* (1706). En Lorraine, le bienheureux Jean-Martin Moye fonde, en 1762 les *Sœurs de la Providence*, appelées par lui des « religieuses du dehors » qu'il envoie à deux, ou même seules, dans les campagnes pour vivre au milieu des gens, les instruire, soulager les malades et aider ceux qui sont dans le besoin. En 1789, les filles de J.-M. Moye sont environ 200 et implantées en 90 villages ou hameaux. De cette fondation sortiront au moins cinq Congrégations autonomes mais nourries du même esprit : Providence de Portieux (diocèse de Saint-Dié), de Saint-Jean de Bassel (diocèse de Metz), de Gap, de Champion-Namur et du Texas.

c) Les missions extérieures. – Les 17e et 18e siècles sont deux grands siècles missionnaires et les Ordres religieux masculins sont aux avant-postes de cet effort de l'Église en direction des continents découverts au siècle précédent.

En 1609, les Jésuites sont à Constantinople, d'où ils partent pour le Proche-Orient. Deux ans plus tard, ils précèdent au Canada les Franciscains récollets, les Sulpiciens et

les Ursulines ; très vite, ils seront sur les rives du Missouri et du Mississippi. Dans la première moitié du 17e siècle, les Capucins accomplissent un gros effort missionnaire spécialement au Moyen-Orient, tandis que les Lazaristes partent en Algérie et à Madagascar. En Amérique du Sud, les Jésuites entreprennent de soustraire les Indiens guaranis à tout contact avec les aventuriers européens, plus souvent chasseurs d'esclaves que colons. Ainsi prennent corps vers 1640 les « réductions » du Paraguay, petites communautés patriarcales collectivistes dans lesquelles une poignée de Jésuites assurent à des dizaines de milliers d'Indiens une existence calme et laborieuse, pieuse et organisée.

Vers la fin du 17e siècle, les regards se tournent vers l'Extrême-Orient : le jésuite Alexandre de Rhodes † 1660 est au Viet-Nam et contribue à la transcription de la langue du pays en caractères latins, tandis que les Jésuites mathématiciens envoyés par Louis XIV arrivent à Pékin en 1687. En Inde comme en Chine, les fils de saint Ignace se font les champions de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'inculturation ; ils prennent grand soin de respecter les usages indigènes et s'efforcent d'interpréter dans un sens chrétien les croyances et rites locaux. Ceci n'est pas du goût des autres Ordres religieux sur place, qui obtiennent du Saint-Siège la condamnation, en 1704, de ce qu'on nommait « les rites chinois » : on devra désormais n'avoir aucune complaisance pour les usages locaux sous prétexte d'évangélisation progressive. Le résultat fut la fermeture de l'Empire du Milieu à toute christianisation.

Le 17e siècle voit l'apparition de sociétés entièrement missionnaires. Un « séminaire pour la conversion des infidèles en pays étranger » s'établit en 1663 à Paris, rue du Bac. De cette initiative sortira la *Société des missions étrangères de Paris*. Les prêtres de cette nouvelle société sans vœux, sur le modèle des Oratoriens et des Lazaristes, vont fonder rapidement au Viet-Nam des sociétés de Sœurs du pays, non religieuses, baptisées les *Amantes de la Croix*. Enfin, en 1703, un jeune breton, Poullart des Places, fonde à Paris, un séminaire pour les missions, dont les prêtres partent dans les colonies françaises : de cette œuvre naîtra en 1848 la Congrégation des Pères du Saint-Esprit, sous l'impulsion du P. Libermann. Pour plus de détails, voir l'art. *Mission et missions*.

d) Le Canada français. – Fondée par une France qui touche au sommet du renouveau catholique, l'Église canadienne manifeste à ses débuts un admirable dynamisme spirituel dû pour une bonne part à la ferveur missionnaire des religieux et religieuses partis vers la nouvelle France. Les premiers religieux à s'établir comme missionnaires au Canada furent les Jésuites (premières implantations en 1611, puis en 1625 ; implantation définitive en 1632), les Franciscains récollets (1615) et les Capucins (1632). Les premières religieuses à traverser l'océan pour venir au Canada furent les Ursulines et les Augustines hospitalières de Dieppe, arrivées par le même bateau en 1639. Deux grandes figures illustrèrent dès les débuts ces deux communautés : la bienheureuse Marie de l'Incarnation † 1672 et la bienheureuse Catherine de Saint-Augustin † 1668.

Les rudes conditions de la colonisation portent la jeune vie religieuse canadienne tout autant vers les élévations contemplatives que vers les réalisations concrètes : Marie de l'Incarnation et Catherine de Saint-Augustin en sont déjà la démonstration. Mais bien d'autres figures illustrent cela : saint Jean de Brébeuf † 1649 et ses compagnons se dédient à l'apostolat crucifié ; François de Montmorency-Laval † 1708 forme ses prêtres à l'abnégation de la vie commune et leur infuse l'élan de la nouvelle société des missions étrangères de Paris, à laquelle il a rattaché son grand séminaire de Québec ; les Sulpiciens apportent avec eux la spiritualité de J.-J. Olier ; Jeanne Mance † 1673, arrivée à Montréal en 1657 avec les Hospitalières de Saint-Joseph, pratique la charité envers le prochain à un haut degré ; sainte Marguerite Bourgeoys † 1700, modeste jeune fille de Troyes, fonde au Canada les Sœurs de Notre-Dame ; sainte Marguerite d'Youville (1701-1771) fonde en 1738 la Congrégation des Sœurs de la charité dites « Sœurs grises », devenant ainsi la première fondatrice canadienne d'un Institut religieux. – Voir DS, art. *France*, VIII. Canada français.

3° Les obstacles rencontrés par la vie religieuse apostolique féminine. – 1) *Les conséquences de « Circa pastoralis »*. – On a vu plus haut qu'en vertu de la Constitution *Circa pastoralis* de Pie v de 1566, les Sœurs des Instituts féminins ne sont considérées d'authentiques religieuses que si elles prononcent des vœux solennels et observent une clôture rigoureuse désormais appelée *clôture papale* : les moniales de clôture sont des religieuses, les sœurs de vie apostolique ne le sont pas. Cette façon de présenter les choses va demeurer la doctrine officielle de l'Église jusqu'au 19e siècle inclusivement, mais une telle doctrine, que l'évolution de l'histoire ne cessera de contredire, est progressivement abandonnée au fur et à mesure qu'on avance dans le 19e siècle qui voit se développer de façon spectaculaire une multitude de Congrégations féminines auxquelles il devient de plus en plus difficile, en raison de leur nombre et de leur rayonnement, de refuser le titre de religieuses.

Devant ce choix difficile, quelle fut l'attitude des sœurs de vie apostolique, des Instituts féminins concernés, de leurs fondateurs, de leurs conseillers ecclésiastiques et des évêques approbateurs ? Quelques-uns furent persuadés ou se laissèrent convaincre qu'il fallait accorder la priorité au fait d'être des « religions », avec profession solennelle et entrée en clôture. Ce fut le cas de la *Visitation Sainte-Marie*, fondée par François de Sales et Jeanne de Chantal en 1610 (DS, t. 5, col. 1060-62), des Ursulines installées en France, des Sœurs de Jeanne de Lestonnac, des Chanoinesses de Saint-Augustin, des Sœurs de l'Ordre Notre-Dame de charité. Ce fut également le cas de quelques rares communautés autonomes d'Augustines hospitalières (Hôtel-Dieu d'Abbeville, 1620 ; hôpital d'Auxerre, 1643).

Toutefois, afin de permettre à plusieurs Instituts d'observer la clôture sans sacrifier totalement leur mission éducative, les papes leur accordèrent une mitigation des règles de la clôture consistant à placer hors clôture certains locaux du monastère. Sortir de ce dernier demeurait interdit, mais les religieuses de la communauté pouvaient exercer leur fonction d'enseignante aux heures prévues, dans les salles du monastère situées dans l'enceinte de celui-ci, mais hors clôture. Purent profiter de cet assouplissement : les Sœurs de Jeanne de Lestonnac, dès 1607 ; les Ursulines, dès 1612 ; les Chanoinesses de Saint-Augustin, en 1616 ; les Sœurs de l'Ordre de Notre-Dame de charité, de Jean Eudes, en 1666.

La plus grande partie des Instituts féminins fondés avant ou après *Circa pastoralis* ont préféré renoncer à la qualité de « religions » plutôt que d'abandonner leurs activités apostoliques. Quelques-uns, et ce fut le cas des Filles de la charité de Monsieur Vincent, ont proclamé haut et fort ce choix, affirmant avec insistance ne pas être une famille religieuse. Mais le plus grand nombre a fait ce choix en sourdine, parfois dans une totale inconscience des lois canoniques en vigueur. Il est certain que la plupart des Sœurs de vie apostolique hors clôture des 17e et 18e siècles igno-

raient tout de *Circa pastoralis* et, l'âme en paix, se considéraient bel et bien des religieuses au même titre que leurs consœurs carmélites, clarisses ou ursulines.

De plus, comme on l'a dit plus haut, *Circa pastoralis* condamnait à l'extinction les tertiaires à vœux simples refusant la clôture. La curie romaine, au moins jusqu'en 1663, considérait que cette mesure était applicable à tous les Instituts féminins à vœux simples sans distinction. Les évêques et fondateurs au courant de cela furent donc contraints d'user de prudence et d'imaginer des moyens de protéger l'avenir des Institus féminins. Le plus courant consistait à ne pas prononcer les trois vœux traditionnels, en remplaçant le vœu de pauvreté par un vœu de stabilité (par exemple, les Filles du Saint-Esprit) ou même à ne prononcer aucun vœu (par exemple les Sœurs du Saint-Enfant-Jésus de Saint-Maur). Les évêques et fondateurs furent d'ailleurs encouragés à cela par plusieurs juristes de l'époque qui interprétaient ainsi le n. 4 de *Circa pastoralis* : les mesures de Pie V ne s'appliquent qu'aux Sœurs vivant en communauté et prononçant les trois vœux traditionnels.

2) La constitution « quamvis justo » de 1749. – Finalement Benoît xiv par sa Constitution apostolique *Quamvis justo* devait mettre officiellement un terme à cette situation fausse. A partir de cette date, les Instituts féminins hors clôture sont non seulement tolérés (ils l'étaient depuis 1663), mais positivement encouragés, bien que non encore reconnus pleinement religieux : il faudra attendre un siècle et demi pour en arriver là.

Certes *Quamvis justo* ne concernait directement qu'une Congrégation bien déterminée : les Vierges anglaises, fondées par Mary Ward en 1608. Mais elle créait un précédent, immédiatement applicable à tous les Instituts analogues. Très vite *Quamvis justo* fut considéré comme légiférant pour l'ensemble des Congrégations féminines à vœux simples, à cette date une petite centaine dans toute l'Église, dont la majeure partie fondées en France.

Mais il y avait une ombre au tableau : les Vierges anglaises obtenaient de Benoît XIV une reconnaissance officielle – ce qui était déjà considérable –, mais leur Institut ne possédait pas pour autant une véritable unité organique. Il ne constituait pas un corps bien unifié, dont la supérieure générale eût été la tête, et ceci en raison de l'autorité de l'évêque sur les communautés de son diocèse. A la supérieure générale des Vierges anglaises, donc de tout Institut féminin, *Quamvis justo* reconnaissait seulement une autorité morale, un rôle de lien fraternel entre les diverses communautés. L'Institut n'était pas un Institut avec un gouvernement général au sens moderne du terme, mais une union lâche de petits ensembles dont la supérieure générale n'était que la présidente. Chaque petit ensemble était composé des communautés du même Institut situées dans un même et unique diocèse ; et le véritable supérieur, au sens fort du terme, demeurait bel et bien l'évêque du lieu. La supérieure dite générale n'était finalement qu'une animatrice.

Cela explique pourquoi tant de supérieures générales eurent alors des conflits avec les évêques. Ces conflits, certes, s'expliquent par la situation de la femme dans l'Église d'alors, mais s'expliquent également par une législation canonique empêchant les supérieures générales d'exercer vraiment leurs responsabilités à l'égard de leurs Sœurs, législation inadaptée à la situation ; cela explique aussi pourquoi tant de Congrégations féminines se sont finalement morcelées en autant d'Instituts différents que de diocèses où elles étaient implantées. Se diviser était parfois la solution la plus simple, puisque le droit ne permettait la constitution d'un Institut multidiocésain demeurant vraiment sous l'autorité de sa supérieure générale qu'au prix de beaucoup de souffrances et de multiples démarches auprès des évêques. En de nombreux cas, d'ailleurs, la séparation d'avec la maison mère fut imposée par les évêques aux communautés de leur diocèse.

Seules les Filles de la charité et les Filles de la Sagesse ne connurent pas les difficultés dont on parle ici, mais pour des raisons canoniques très particulières : les unes et les autres avaient été soustraites à la tutelle des évêques en se mettant sous la dépendance du supérieur général de l'Institut frère.

3. De 1762 à 1920. – 1° La mise à l'épreuve. – 1) *Les monarchies catholiques absolues.* – Depuis longtemps les Jésuites s'étaient attiré bien des inimitiés. Prenant prétexte de la faillite de la Compagnie des Indes, dans laquelle quelques Jésuites étaient impliqués, le Parlement de Paris déclare que la Compagnie de Jésus, contraire aux lois du royaume, doit être dissoute (1762). Louis xv la supprime en France (26 nov. 1764). En Espagne, des mesures sont préparées contre les Jésuites à partir de 1766 et Charles iii signe le décret d'expulsion le 20 février 1767. Finalement, pressé par les monarques catholiques, Clément xiv supprime la Compagnie de Jésus en 1773.

Dans l'empire romain-germanique, le Joséphisme est déjà à l'œuvre : vers 1750 l'impératrice Marie-Thérèse commence à prendre des dispositions tendant à soumettre les institutions ecclésiastiques, spécialement la vie religieuse, au contrôle et à l'autorité de l'État. Le Joséphisme prendra fin en 1855 avec la signature d'un concordat.

En 1767, le nombre des candidats à la vie religieuse est limité ; l'année suivante, sept couvents milanais sont supprimés. En 1783 le nombre des religieux par couvent est limité, toute étude est interdite et l'office au chœur est prohibé. De 1783 à 1787, les suppressions touchent tous les Ordres ; on estime que sept à huit cents maisons religieuses furent supprimées dans les terres des Habsbourg.

En France, après la tourmente révolutionnaire (cf. *infra*), les Instituts religieux masculins demeurent juridiquement interdits sous la Restauration, comme sous l'Empire. En 1825 la loi Frayssinous donne un cadre légal aux Congrégations féminines. La monarchie de Juillet se montre également peu favorable aux Instituts masculins, mais est incapable d'empêcher leur développement. Même les Jésuites, les plus honnis par le pouvoir et la presse libérale, continuent de croître.

2) Les religieux eurent aussi à souffrir de monarques protestants ou orthodoxes en Belgique, en Allemagne et en Pologne.

En 1822 Guillaume Ier de Hollande supprime l'enseignement catholique belge. En Allemagne, au nom du 'Kulturkampf', le gouvernement impérial prend une série de mesure : interdiction d'habiter dans l'empire faite aux Jésuites, Rédemptoristes, Lazaristes, Spiritains (1872-73) ; dissolution des Instituts religieux qui ne sont pas au service des malades (1875). Ces mesures sont suspendues quelques années plus tard. Dans la Pologne sous domination russe, même politique répressive ; après la tragique insurrection de 1863-64, toutes les maisons religieuses sont supprimées.

Ces années de persécution, un peu partout en Europe, n'empêchèrent pas la vitalité de la vie religieuse. Le capucin Honorat Kozminski de Biala en est un bel exemple : de 1879 à 1895 il a fondé une vingtaine de Congrégations féminines clandestines (DS, t. 7, col. 718 ; t. 12, col. 1871).

3) *La Révolution française et ses suites.* – Les décrets de 1790 (suppression des Ordres à vœux solennels ; monastères dispersés) et de 1792 (suppression de toute Congrégation de filles vouées au service des hôpitaux et des malades) veulent faire place nette. Cependant le maintien, à titre individuel, des membres de ces Congrégations dans les « Maisons nationales de charité et d'éducation » permet à des communautés de religieuses actives de traverser la Révolution, parfois sans même quitter leur costume ni leur couvent.

En général, face aux épreuves, sœurs et moniales se montrèrent plus courageuses et fidèles à leurs vœux que les religieux hommes. De nombreuses religieuses payèrent de leur vie leur fidélité : les seize Carmélites de Compiègne, les Ursulines de Valenciennes et d'Orange, etc. Les religieux hommes les plus courageux furent les Chartreux, les Cisterciens trappistes et les Capucins. Inversement, 38 des 40 moines de Cluny font défection ; la quasi totalité des Chanoines réguliers et bon nombre de Dominicains firent de même. On estime qu'au printemps 1790, donc avant les persécutions proprement dites, un religieux homme sur deux avait abandonné la vie religieuse.

La dispersion des couvents a désorganisé la vie religieuse féminine, mais la majorité des sœurs et des moniales ont continué à suivre leur vocation par petits groupes, en se cachant et en gagnant leur vie misérablement. De plus, au cœur même de la Révolution, de nouveaux Instituts sont fondés : les Filles du Cœur de Marie et les Prêtres du Cœur de Jésus, fondés par le jésuite Pierre de Clorivière, sont les plus célèbres parce que pensés et organisés de manière à faire face à la situation révolutionnaire (cf. DS, t. 2, col. 974-79 ; t. 12, col. 2175-78).

Dans les pays d'Europe occidentale qui tombèrent, au moins pendant quelques années, sous la domination napoléonienne, la vie religieuse ne connut pas un sort meilleur, même s'il ne fut pas sanglant : suppression des institutions, exil, emprisonnement, confiscation des biens sont les mesures prises un peu partout, dans la ligne d'ailleurs du Joséphisme, mais avec une vigueur plus militaire ! Comme en France, la finalité bienfaisante des hospitalières et des éducatrices fait d'elles les dernières frappées. Le 3 mai 1810 un décret impérial supprima tous les Instituts religieux d'Italie ; l'exécution fut particulièrement brutale dans les départements de Rome et de Spolète.

Par la suite, les gouvernements libéraux et anticléricaux, quand ils arrivent au pouvoir, se signalent par des mesures contre la vie religieuse. Il serait fastidieux de les énumérer. Retenons seulement quelques exemples.

En Espagne, le gouvernement libéral prononce (4 juillet 1835) la suppression de la Compagnie de Jésus, puis de tous les monastères et couvents ayant moins de douze profès (21 juillet). Le 11 octobre de la même année, tous les monastères des Augustins, Prémontrés, Bénédictins sont supprimés. Enfin, le décret du 29 juillet 1837 supprime toutes les Congrégations religieuses masculines et féminines sauf les Piaristes, les Frères de Saint-Jean de Dieu, les Filles de la Charité et des communautés destinées à envoyer des missionnaires en Asie.

En Italie, les premières mesures sont le fait du gouvernement sarde : suppression des Jésuites (25 août 1848), puis de tous les Ordres religieux (29 mai 1855), à l'exception de ceux voués à la prédication, à l'éducation et au service des malades.

Des mesures analogues sont prises, à des époques diverses, en Suisse, France, Portugal. Nous ne pouvons les détailler ici.

2° HAUTS ET BAS DE LA VIE RELIGIEUSE (1762-1920). – L'histoire montre que les divers pays de l'Europe catholique n'ont pas connu en même temps les périodes d'épreuves et de persécution, et celles de renouveau. – 1) *Les crises.* – En France, dès avant la Révolution les ombres sont certaines.

On doit relever une richesse souvent excessive des abbayes, en partie dépeuplées, la baisse du recrutement chez les moines et la plupart des Ordres mendiants (au moins jusque vers 1780), un certain relâchement de l'esprit religieux, sans qu'on puisse parler de vie dissolue. Quelques chiffres : de 1770 à 1790, les Franciscains récollets passent de 2 500 à 1 500 ; l'Ordre de Cluny, de 670 à 300. Chez les Cisterciens, 17 monastères n'ont plus qu'un moine, et 22 n'en ont que deux. C'est pourquoi la « Commission des réguliers » supprime en 1768 450 couvents et en regroupe un grand nombre. Chez les moniales, la baisse semble moindre.

Les nouvelles Congrégations à vœux simples fondées depuis le 16e siècle continuent à servir les enfants et les malades comme par le passé. La prospérité des Frères des Écoles chrétiennes, à la veille de la Révolution, en est un bel exemple : trois fois plus d'entrées au noviciat dans leur province du Nord en 1785 qu'en 1750. Chez les Filles de la Charité, les Filles de la Sagesse, et autres Instituts de vie active, les effectifs croissent. Les fondations nouvelles sont rares, par contre (Sœurs de la Divine Providence de Ribeauvillé, 1783 ; Sœurs de la Retraite chrétienne, 1789 ; cf. art. *Receveur*).

En Italie, les crises durent jusqu'en 1880. La vie religieuse, surtout celle des moines et des mendiants, a mis plus de temps qu'ailleurs à refleurir. Cela vient en grande partie de la situation politique de l'Italie à la recherche de son unité et contestant la puissance temporelle des Papes.

Le nœud de la crise vient de la non observance de la vie commune de tant de religieux jetés hors de leur couvent, d'un recrutement trop facile, du manque de formation sérieuse, de dissensions internes, de rivalités régionales. Ces lacunes et ces turbulences provoquèrent une chute des effectifs catastrophique : en 1861 les religieux hommes sont 30 600 dans toute l'Italie ; dix ans plus tard, ils ne sont plus que 9 100, et 7 200 en 1881. Cette décadence est contrebalancée par de nouvelles Congrégations, celles de Jean Bosco † 1888, Joseph Cottolengo, Vincent Pallotti, Gaspard del Bufalo, Madeleine de Canossa, Vicenza Gerosa, Françoise Xavier Cabrini.

En Espagne, la guerre d'indépendance, à partir de 1809, fut une dure épreuve (destructions nombreuses). Le roi Joseph Bonaparte supprimait tous les Ordres religieux et dispersait leurs membres (décret du 18 août 1809). Ces mesures furent parfois aggravées par les régimes suivants.

La vie religieuse en Espagne était déjà fragilisée par divers facteurs : absence de formation adaptée à l'époque, recrutement de novices peu motivés, divisions internes, ingérences des seigneurs locaux. Surtout dans le Sud, les couvents étaient trop nombreux ; par exemple, au 17e siècle,

Cordoue, ville de quarante mille habitants, comptait environ deux mille religieux et religieuses : 5 % de la population. Après la Restauration, les demandes de sécularisation sont nombreuses. On constate de 1820 à 1822 le départ de 7 244 religieux et de 867 religieuses.

2) *Le renouveau.* – En France, même pendant la Révolution, la vie religieuse se maintient, puis renaît avec une surprenante rapidité. En 1796 Anne-Marie Rivier fonde en Ardèche les Sœurs de la Présentation de Marie. L'année suivante, Pierre Coudrin et Henriette Aymer de la Chevalerie fondent les Sœurs dites de Picpus. En 1799, Jeanne-Antide Thouret suscite à Besançon les Sœurs de la Charité. En 1800, Madeleine-Sophie Barat fonde les Sœurs du Sacré-Cœur ; et ainsi de suite chaque année.

Les Congrégations d'avant la Révolution se reprennent très vite, rassemblent leurs membres dispersés, rouvrent leurs œuvres. La renaissance des Filles de la Charité est spectaculaire, mais des Instituts plus modestes ne sont pas en reste : les Sœurs de la Providence (de Lorraine), qui sont 200 en 1789, comptent en 1803 plus de 900 sœurs dans 700 écoles de l'Est de la France.

Après la France, c'est la Belgique qui, chronologiquement, reprend son essor. A Gand le chanoine Triest fonde en 1805 les Sœurs de la Charité de Jésus et de Marie, puis, en 1807-10, les Frères de la Charité. De 1820 à 1840 on peut énumérer les fondations des Sœurs des Écoles chrétiennes (1820), des Ursulines de Tildonk (1831), des Filles de la Croix (Liège, 1833), des Dames de Marie (1838). Après 1840, les fondations se multiplient.

Au Canada le temps des épreuves survient avec l'occupation anglaise. Le renouveau se manifeste avec le retour de missionnaires venus de France : Frères de l'Instruction chrétienne (1837), Oblats de Marie-Immaculée (1841), Jésuites (1842) ; en 1847 arrivent deux jeunes Congrégations : les Clercs de Saint-Viateur et ceux de Sainte-Croix. Du côté féminin, les Dames du Sacré-Cœur s'implantent en 1842, les Sœurs du Bon Pasteur d'Angers en 1844. Surtout Ignace Bourget (1799-1885), évêque de Montréal, fonde quatre Instituts répondant à divers besoins entre 1843 et 1850. Dans la partie anglophone du Canada on voit arriver les Sœurs de la Merci (1842), l'Institut de la Bienheureuse Vierge Marie (1847), les Sœurs de Saint-Joseph (1851).

En Allemagne, le renouveau se manifeste d'abord en Bavière, où quelques abbayes bénédictines sont restaurées à partir de 1830. Les Franciscains s'implantent à nouveau à partir de 1840. L'année suivante arrivent les Rédemptoristes (Clément-Marie Hofbauer contribue à leur rapide développement), puis en 1850 les Capucins.

Ailleurs, les renouveaux sont plus tardifs. En Espagne, il faut attendre 1849 pour voir se fonder les Fils du Cœur Immaculé de Marie par Antoine-Marie Claret. En 1881, un frère de Saint-Jean de Dieu italien, Benito Menni, fonde les Hospitalières du Sacré Cœur de Jésus. A la fin du siècle (1892), l'Espagne compte, novices non compris, 9 300 religieux, 18 600 moniales, 14 000 sœurs de vie apostolique.

En Italie, si l'on met à part plusieurs nouvelles Congrégations, dont certaines, comme les Salésiens, sont appelées à une diffusion rapide, la vie religieuse ne reprend un véritable essor qu'à partir de 1881, date à laquelle on peut noter une légère remontée des effectifs. En 1901, on compte 7 800 religieux et 40 250 religieuses. Par rapport au 18e siècle, la chute des Mendiants est importante, les Jésuites se maintiennent et on note la quasi-disparition de Congrégations autrefois florissantes, comme les Théatins.

Au Portugal, le renouveau commence avec le retour des Jésuites en 1858, puis des Franciscains en 1861. Les Spiritains arrivent en 1867. Durant le dernier quart du siècle, de nouveaux Instituts originaires du pays sont fondés, tandis que s'implantent plusieurs Congrégations féminines d'origine française et espagnole.

3° Le 19e siècle : *âge d'or de la vie religieuse apostolique féminine.* – Donnons quelques chiffres.

Nouvelles fondations de congrégations féminines : en France, 400 de 1800 à 1880 (cf. Langlois) ; en Italie, 183 (surtout dans le Nord ; cf. G. Martina) ; en Belgique, une centaine ; au Canada, 25 de 1840 à 1900 (surtout dans la partie française). Les autres pays du monde eurent moins de 25 fondations au 19e siècle.

Effectifs : en France, 15 000 en 1816, le double en 1830, 105 000 en 1861, 135 000 en 1878 (cf. Langlois). – En Italie, il y a 40 250 religieuses, la plupart de vie active, en 1901 (recensement). – En Espagne, 14 000 sœurs de vie active en 1892 (nonciature). Quantitativement viendraient ensuite le Canada, puis la Pologne (8 000 environ en 1914).

En comparaison, le chiffre des religieux hommes à la fin du siècle est de beaucoup moindre (7 800 italiens en 1901 ; en Espagne en 1892, 9 300 religieux pour 32 600 religieuses). On s'achemine vers la proportion, valable pour beaucoup de pays en cours du 20e siècle, d'un religieux pour 4 ou 5 religieuses ; parmi celles-ci les moniales ne représentent pas le dixième. Dans les siècles passés, les religieux étaient plus nombreux que les religieuses. Le 19e siècle opère donc un renversement et une « féminisation » de la vie religieuse.

1) *En France.* – L'origine d'un grand nombre de nouvelles fondations est très modeste : la rencontre d'un prêtre et de quelques compagnes souvent jeunes, fait naître peu à peu le projet d'une vie religieuse, de vœux. Avec l'approbation de l'évêque local, la congrégation naît. La plupart entendent au début répondre aux besoins locaux : enseignement, catéchisme, soin des malades et des vieillards, visite des pauvres. Leur aire de développement ne dépasse pas alors les limites du diocèse, voire d'un doyenné. L'expansion, par la suite, est souvent livrée au hasard des besoins formulés. Lors des lois d'exception, ces Congrégations, exclusivement françaises jusqu'alors, se réfugient à l'étranger, s'y développent et y fondent de nouvelles provinces.

Leur vie spirituelle est marquée par ce qui a fait le meilleur de l'âme chrétienne en ce siècle : la piété mariale, l'Eucharistie et le Sacré-Cœur. Le Christ incarné et sa mère, plus qu'à aucune autre époque, sont au centre de la vie et des pratiques spirituelles.

Jusqu'au milieu du siècle, les esprits restent marqués par le refus des idées des Lumières et des bouleversements issus de la Révolution. D'où un sentiment largement répandu que Dieu et ses droits ont été outragés et qu'il faut « réparer » pour les offenses qu'il a subies. Dans la seconde moitié du siècle, la Révolution se fait plus lointaine, la Restauration a échoué, l'idéal démocratique s'affirme. D'autre part, l'industrialisation croissante fait changer à la fois bien des modes de vie et l'équilibre social d'antan : on doit se soucier de la pauvreté ouvrière, du déracinement des jeunes travailleurs, des problèmes suscités par la croissance de l'urbanisation. De plus, la dimension missionnaire de l'Église s'est beaucoup développée. D'où des fondations religieuses orientées vers ces urgences.

Les apostolats au cours du siècle ont été très variés, donnant lieu à de nombreuses initiatives, si bien qu'il

est malaisé de les enfermer dans une description fidèle. Repérons cinq secteurs plus importants : 1) l'évangélisation et le soutien de la vie chrétienne dans les campagnes et leurs bourgs ; – 2) l'évangélisation des terres lointaines (on dit alors les « missions ») ; – 3) le service des pauvres et le monde de la santé (cf. DS, t. 7, col. 805-08), y compris les vieillards ; – 4) le service d'une catégorie sociale défavorisée (jeunes travailleuses transplantées ; handicapés physiques et mentaux, prisonniers) ; – 5) l'éducation chrétienne des jeunes, de loin le secteur le plus important, à la fin du siècle, par le nombre des fondations et des religieuses.

En 1882 la loi Jules-Ferry interdit l'enseignement du catéchisme dans les écoles communales, lieu habituel jusqu'alors ; deux ans plus tard, la loi Paul Bert interdit aux prêtres et au personnel des Congrégations d'enseigner dans l'école publique désormais laïcisée. Chassées des écoles, les Sœurs ouvrirent des écoles privées, non subventionnées par l'État, qui eurent grand succès. Mais en 1904 une nouvelle loi chassait les religieuses enseignantes des écoles libres, à moins de quitter leur Institut et d'être sécularisées.

2) *Les autres pays.* – La vie religieuse féminine au 19e siècle fut également florissante en Belgique, dans le nord de l'Italie, au Canada. Dans ces pays apparaissent des Congrégations nouvelles assez semblables, de par leur spiritualité, leur organisation et leur finalité apostolique, aux Congrégations françaises qui ont peut-être servi de modèles. Les Congrégations « autochtones » en Afrique et en Asie ne verront le jour qu'après 1920. Aux États-Unis, la vie religieuse féminine commence timidement au 19e siècle, et elle est alors essentiellement importée de France (Sœurs de Saint-Joseph de Lyon ; religieuses du Sacré-Cœur), d'Irlande (Sœurs de la Présentation) et d'Italie (Missionnaires du Sacré-Cœur).

En Amérique latine, la vie religieuse féminine apostolique démarre tout juste au 19e siècle, époque où elle subit fortement le contre-coup de ce qui se passe en Espagne et au Portugal ; à la suite du renouveau tardif dans ces deux pays, elle ne prendra son essor en Amérique latine qu'au 20e siècle. C'est seulement après 1920 qu'on y verra naître des Congrégations locales et autochtones. En attendant, les religieuses viennent d'Europe, surtout de Fance et d'Italie : Salésiennes en Argentine ; Dominicaines de la Présentation de Tours en Colombie ; Sœurs de Saint-Joseph de Chambéry, italo-françaises, dans le sud du Brésil.

L'éducation chrétienne de la jeunesse est le souci prédominant de la vie religieuse féminine en Belgique (religieuses de Saint-André refondées à Tournai en 1850) et au Canada (Sœurs enseignantes de Jésus-Marie, 1855, Sœurs de Notre-Dame, 1871 ; Sœurs de la Présentation de Marie, etc.). Même orientation vers l'éducation en Italie du Nord.

3) *La législation canonique* concernant les religieuses de vie apostolique change radicalement au cours du 19e siècle sur deux points : bien que ne vivant pas en clôture et ne prononçant pas de vœux solennels, les sœurs de vie active sont de plus en plus considérées comme de véritables religieuses, au même titre que les moniales ; aux supérieures générales de ces Congrégations est reconnue une pleine autorité, que n'entrave plus le pouvoir épiscopal. Ces deux changements s'opèrent peu à peu grâce à l'action du Saint-Siège, spécialement du cardinal G.A. Bizzarri † 1877. En 1900, Léon XIII promulgue la Constitution *Conditae a Christo* qui définit clairement l'autorité d'une supérieure générale d'une Congrégation féminine de droit pontifical et sur quels points limités ses communautés demeurent soumises à l'évêque du lieu. En 1900 et 1917, le Saint-Siège définit également de façon satisfaisante le statut des Congrégations féminines de droit diocésain.

4° La vie religieuse masculine. – Plus que pour les Congrégations féminines de vie active, le 19e siècle est une période difficile pour les Ordres supprimés à partir de 1762. L'anticléricalisme des régimes libéraux prend surtout pour cible les Instituts masculins, anciens et nouveaux, considérés comme dangereux pour la société laïque et démocratique. Bien des évêques se montrent méfiants à l'égard des Instituts masculins, dans lesquels ils voient de trop fervents défenseurs de l'autorité pontificale. Autant l'opinion publique se montre bienveillante envers les religieuses utiles à la société par leur action charitable et éducatrice, autant elle se méfie des Instituts masculins, qu'on tient à l'écart des écoles, des universités, du monde de la pensée et dont on redoute l'influence ; ceci concerne surtout les Jésuites, les Frères des Écoles chrétiennes et les Assomptionnistes.

1) *Lente restauration des Ordres anciens.* – En France, la vie bénédictine connaît un début de restauration avec P. Guéranger, fondateur de Solesmes en 1833 (DS, t. 1, col. 1433-35). En Allemagne, l'abbaye de Meten reprend vie en 1830. En 1846, des Bénédictins allemands implantent pour la première fois aux États-Unis la vie monastique. En 1863, à l'exemple de Solesmes, est fondée l'abbaye de Beuron appelée à devenir un centre important de vie intellectuelle et liturgique. En 1872, des moines de Beuron fondent Maredsous en Belgique.

Chez les Cisterciens, à la mort du P. de Lestrange (1827), les Trappistes, qui ont réussi à traverser la Révolution, se scindent en deux observances, celle de la Valsainte en Suisse et celle qui se réfère aux constitutions de Rancé. Vers 1880, la première branche compte 18 monastères et 1 150 moines ; la seconde 29 monastères et 1 550 moines. L'union des deux branches, auxquelles se joint la Congrégation belge de Westmalle (8 maisons, 400 membres), s'effectue en 1891. En 1899, Cîteaux reprend son titre abbatial et devient la tête de l'Ordre des Cisterciens de la stricte observance. Quant à la commune observance, elle ne renaît que dans la seconde moitié du 19e siècle en Italie et en Autriche (cf. DS, t. 13, col. 804-10).

Les Franciscains se reconstituent vers le milieu du siècle ; divisés en de nombreuses branches, ils sont unis d'autorité par Léon XIII en 1897 pour former l'Ordre des Frères Mineurs (DS, t. 5, col. 1313-14). Dès lors, ils connaissent l'expansion. – Les Dominicains, chassés d'Espagne et d'Amérique latine en 1837, expulsés de Pologne par les Tsars, ne sont qu'une poignée en Europe au milieu du siècle ; ils se maintiennent en Irlande. Il faut attendre Lacordaire (1802-1861) pour qu'ils se développent en France. En Allemagne ils se reconstituent en 1860 et recréent une province en 1895 (DS, t. 5, col. 1461-64, 1479-81, 1500-02, 1518).

2) *Essor des nouvelles Congrégations.* – Les Congrégations cléricales fondées au 18e siècle (Passionistes et Rédemptoristes surtout) et les Ordres de Clercs réguliers plus anciens résistent mieux, au long du siècle, aux mouvements d'opinion qui leur sont contraires ; cela vaut surtout des Jésuites rétablis par le Pape en 1814 et des Piaristes. Le terrain laissé vide par la

quasi disparition des Mendiants appelle leur expansion, mais de nouvelles Congrégations se développent aussi, principalement dans deux directions apostoliques : l'éducation chrétienne et les missions.

a) L'éducation chrétienne des jeunes. – Les Frères des Écoles chrétiennes sont plus de cinq mille en 1850, plus de seize mille en 1900. D'autres Congrégations de Frères s'ajoutent désormais à eux : Frères de l'Instruction chrétienne de J.-M. de La Mennais (1817), Frères Maristes de Marcellin Champagnat (1819), Clercs de Saint-Viateur (1826), Frères du Sacré-Cœur (1821), Frères de Saint-Gabriel (1821), Frères de la Doctrine chrétienne de Matzenheim (DS, t. 11, col. 900). Il y eut aussi de nouvelles Congrégations de prêtres qui se consacrent à l'éducation, surtout en milieux pauvres, en particulier les Salésiens fondés en 1859 par Jean Bosco.

b) Les missions. – Parmi les nouvelles fondations citons : les Pères Maristes (1816 ; DS, t. 2, col. 1078-85), les Oblats de Marie-Immaculée (1816 ; t. 10, col. 869-72), la Société des Missions africaines de Lyon (1856), les Spiritains (refondation par Libermann, 1848 ; t. 9, col. 764-80), les Pères Blancs du cardinal Lavigerie (1868 ; t. 9, col. 434-37 ; t. 5, col. 1221-27).

Hors de France : en Italie, Société des Missions étrangères de Milan (1850), Comboniens, Xavériens (1898) ; – en Belgique : Pères de Scheut (1863) ; – en Hollande-Allemagne : Société du Verbe divin (1875) ; – en Irlande : Société de Saint-Colomban (1916). Voir DS, t. 10, col. 1390-97.

c) Autres apostolats. – Plusieurs Congrégations ou Instituts masculins, fondés au 19e siècle, visent à s'insérer dans les quartiers pauvres des villes : Frères de Saint-Vincent de Paul (1845), Institut du Prado (1860), Fils de la Charité (1918). – Pour une présence dans les paroisses, sont fondés en 1840 les Frères de la Sainte-Famille de Belley et, plus tard, les Chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception (DS, t. 2, col. 476) de Dom Gréa.

Citons enfin les Augustins de l'Assomption fondés en 1843 par Emmanuel d'Alzon † 1880 (DS, t. 1, col. 411-21), qui tiendront une grande place dans l'éducation et le monde de l'édition.

4. **De 1920 à nos jours.** – 1° Fondations nouvelles. – 1) *Jusqu'à Vatican II.* – Dès 1920, les fondations nouvelles se font beaucoup moins nombreuses. Si on manque de recul suffisant pour caractériser ces fondations, on peut cependant relever quelques orientations majeures.

Plus que dans la seconde moitié du 19e siècle, ces fondations se veulent adaptées à un milieu de vie précis. C'est évidemment à l'Action catholique qu'est dûe cette attention à des réalités sociales comme le monde ouvrier des grandes banlieues ou le monde paysan. En ce qui concerne le premier, citons les fondations des Sœurs de Marie réconciliatrice (1921) et des Auxiliatrices de la Charité (1926) ; en ce qui concerne le monde rural : les Frères missionnaires des campagnes (1943) ; du côté féminin : les Dominicaines missionnaires des campagnes (1932), les Petites Sœurs de Notre-Dame (1943), les Carmélites des campagnes (1946 ; dites actuellement Carmélites de l'Emmanuel), les Sœurs des campagnes (1962).

L'existence d'un milieu particulier ne suppose pas nécessairement une classe sociale déterminée ; il peut naître d'une situation particulière, comme la maladie, l'infirmité. On rapprochera volontiers des fondations adaptées à un milieu de vie celles, très originales, qui ont pour but d'offrir la vie religieuse à des handicapés. Ainsi, après les Sœurs aveugles de Saint-Paul dont la fondation remonte à 1852, les Sœurs de Jésus crucifié, plutôt contemplatives (1930), les Sœurs de l'Agneau de Dieu (1946), la communauté contemplative du Thabor (1966) ; chez les hommes, la Congrégation Notre-Dame d'espérance (1966), qui compte actuellement 75 moines en France, Belgique et Espagne.

Entre les deux guerres mondiales et immédiatement après la dernière, on a assisté à un renouveau de la paroisse et de la pastorale locale. A cet effort missionnaire les religieux ont contribué d'une façon plus étroite qu'en d'autres temps. Aussi voit-on naître de 1920 à Vatican II d'assez nombreuses fondations orientées vers la pastorale et la catéchèse.

Chez les hommes : les Missionnaires de la plaine (1927), la Fraternité missionnaire de Sainte-Thérèse (1948) dont l'esprit, proche de la Mission de France, s'inspire fortement de Thérèse de l'Enfant-Jésus. Chez les femmes : les Auxiliaires du sacerdoce (1923), les Oblates de Sainte-Thérèse de Lisieux (1924), les Adoratrices du Christ-Prêtre (1939), les Coopératrices paroissiales du Christ-Roi (1943), les Catéchistes missionnaires de Vic-le-Comte (1943), les Assistantes missionnaires paroissiales, dites Franciscaines de Jeanne d'Arc (1946), les Sœurs Bernadettes (1966).

D'autre part, si la distinction entre vie contemplative et vie active a toujours été souple dans l'histoire de la vie religieuse, durant les années dont nous parlons elles sont souvent unies dans les nouvelles fondations. Moniales voulant exercer une activité extérieure et sœurs de vie apostolique voulant donner priorité à la prière se sont rejointes dans un même genre de vie. Les plus connues de ces fondations sont les Dominicaines de Sainte-Catherine de Ricci (1929) et celles des Tourelles (1931), les Oblates de l'Eucharistie (1932), les Augustines de Sainte-Monique (1934), les Petites Sœurs du Sacré-Cœur (1933), les Petites Sœurs de l'Évangile (1963).

Plusieurs de ces Instituts appartiennent à la famille spirituelle de Charles de Foucauld (DS, t. 5, col. 729-41). Inventant sans doute une manière nouvelle d'être contemplatif en plein monde, il a voulu proposer à l'Islam, non point une prédication, mais la présence muette et patiente de la charité et de l'amour du Christ. Il fonda en 1909 une confrérie, l'Union des frères et sœurs du Sacré-Cœur de Jésus, dont il fut pratiquement le seul membre. L'idée fut reprise par René Voillaume et deux Congrégations en sont sorties : les Petites Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus et les Petits Frères de Jésus. De la première sont issues les Petites Sœurs de Jésus (1939), maintenant présentes en de multiples contrées. La spiritualité de Foucauld a donné naissance encore à plusieurs Instituts religieux ou séculiers : Petits Frères et Petites Sœurs de l'Évangile (1963) qui donnent plus d'importance à l'apostolat direct, les Nazaréennes du P. de Foucauld, qui accueillaient des handicapés mentaux (l'Institut a arrêté son développement), l'Institut séculier Jésus-Caritas avec ses branches laïque et sacerdotale.

2) *Congrégations autochtones en Amérique latine, Afrique et Asie.* – C'est seulement au 20e siècle que la vie religieuse apostolique s'inculture en Amérique latine ; de 1920 à nos jours y naissent et s'y développent des Congrégations vraiment autochtones. Le même phénomène se produit aussi en Afrique et en Asie. Ces Congrégations sont surtout féminines : elles

se recrutent en dépit de bien des difficultés : pauvreté matérielle, manque de formation, emprise de la famille et de la tribu, mépris de la femme qui n'enfante pas. On peut compter chaque année une quinzaine de nouvelles Congrégations dans ces trois continents : quelque 300 Congrégations en vingt ans, chiffre qui démontre l'essor de la vie religieuse dans les pays en voie de développement.

En Asie, les pays les plus féconds de ce point de vue sont les Philippines, l'Inde et, plus récemment la Corée et l'Indonésie. En Inde, beaucoup d'Instituts autochtones, surtout féminins, sont d'inspiration franciscaine ou se rattachent au courant moderne du Carmel apostolique.

En Afrique, les essais de fondation de Congrégations africaines de frères se sont soldées le plus souvent par l'échec. Mais les Congrégations féminines se multiplient. Ainsi au Zaïre, 158 Congrégations féminines sont présentes, dont une quarantaine autochtones.

La fondation de ces dernières s'est déroulée en trois vagues. Entre 1930 et 1940, ces Congrégations sont d'ordinaire fondées avec l'aide de Sœurs Blanches de nationalité belge et dans les régions plus riches et mieux christianisées. La deuxième vague, entre 1940 et 1960, est surtout l'œuvre des Pères de Scheut (dans l'ouest et le centre du pays). La troisième vague est celle des Congrégations fondées depuis 1960 par les évêques zaïrois.

Que peut-on dire de la maturité et de la formation de ces Instituts ? Ceux de la première vague paraissent plus solides que ceux de la troisième. Les Sœurs Blanches ont veillé à la formation spirituelle ; pour la troisième vague, les évêques se sont souciés avant tout de l'efficacité apostolique. En dépit d'assez nombreux départs, des problèmes de la chasteté ou de la relation avec la famille, on y constate de bonnes ressources spirituelles.

Les effectifs de ces nouvelles Congrégations restent modestes : au mieux 300 sœurs, souvent quelques dizaines. Mais le nombre des vocations croît. Les activités apostoliques de ces Instituts sont celles qu'on trouve un peu partout en Afrique : animation paroissiale et catéchèse, dispensaires, promotion féminine rurale, écoles, hôpitaux...

3 *Instituts religieux fondés en France depuis Vatican II.* – a) Formes de vie nettement contemplative. – Il y a de nos jours plusieurs façons d'être moine. D'abord, la vie monastique classique peut s'ouvrir davantage sur le monde, mais la communauté demeure à l'intérieur du monastère où l'essentiel est vécu. D'autres expériences vont plus loin ; par exemple, la Fraternité monastique de Jérusalem, née à Paris en 1975 (branche féminine en 1976), veut insérer la vie monastique au cœur de la ville ; elle est composée d'hommes vivant de leur travail comme salariés, mais se retrouvant pour la vie commune et la prière. Avec une quarantaine de moines et moniales à Paris, Blois, Marseille et ailleurs, elle est le centre d'une famille spirituelle.

Les Sœurs et Frères de Bethléem constituent également de nos jours un intéressant renouveau de la vie anachorétique. Lors de la proclamation du dogme de l'Assomption (1950), un groupe de pèlerins est inspiré de fonder des communautés d'adoration silencieuse, prolongeant sur terre ce que vit au ciel la Mère de Dieu. Après une tentative sous la protection de saint Dominique, les sœurs se tournent vers les sources monastiques plus anciennes et une solitude plus complète. En 1973 elles prennent en charge un ancien monastère cartusien, où peut se réaliser leur désir, en référence cette fois à saint Bruno. En juin 1981, le chapitre général des Chartreux accorde à la famille de Bethléem toute latitude de se référer à la paternité de saint Bruno. En 1991, les Sœurs de Bethléem comptent une vingtaine de monastères en différents pays du monde et environ 450 sœurs. La branche masculine, les Frères de Bethléem (1976), a actuellement deux monastères.

b) Les moines apostoliques. – Dès avant Vatican II, il faut mentionner la fondation à Chambourg (Indre-et-Loire), puis à Ourscamp (Oise, 1941) des Serviteurs de Jésus et de Marie par J.-Éd. Lamy (1853-1931).

La communauté de Saint-Jean de Malte, fondée à Aix-en-Provence en 1970, est une expérience de moines apostoliques au service de l'évêque et de l'Église locale dans la ligne de saint Augustin. Les moines apostoliques se sont ensuite installés en l'église Saint-Nizier à Lyon où ils s'appliquent au service paroissial.

La plus connue des familles de moines apostoliques est sans doute la communauté Saint-Jean, fondée en 1975 par le dominicain Marie-Dominique Philippe, à Fribourg (Suisse).

En 1976, l'abbaye de Lérins prenait l'Institut naissant sous sa protection en lui accordant le statut d'oblature. En 1978, la Communauté comptait 24 frères ; en 1981 elle s'installait dans le diocèse d'Autun et, en 1986, elle fut érigée en Institut religieux de droit diocésain à caractère monastique par l'évêque d'Autun. A la fois contemplative et apostolique, cette Communauté s'est efforcée de mettre en place l'un par rapport à l'autre ces deux éléments. En 1991, elle compte 23 prieurés, dont une quinzaine en France, 230 religieux dont une soixantaine de prêtres. Aux Frères s'est adjointe une branche féminine double : les Sœurs apostoliques de Saint-Jean (6 prieurés) et les Sœurs de Saint-Jean, contemplatives (3 prieurés). Actuellement, ces deux instituts féminins n'ont pas encore été canoniquement reconnus.

c) Nouvelles formes de vie canoniale. – La vie canoniale, c'est-à-dire celle vécue par les Chanoines réguliers, semble connaître de nos jours un certain renouveau, comme le prouve la fondation récente des Chanoines réguliers de Champagne et des Chanoines réguliers de Marie Mère du Rédempteur.

Les premiers (diocèse de Viviers ; 1961) se rattachent en réalité à la tradition représentée jadis par les Chanoines réguliers de Saint-Victor. Ils bénéficient de l'exemption et comptent une soixantaine de membres répartis en quatre monastères.

Les Chanoines réguliers de Marie, également appelés Petits Frères de Marie Mère du Rédempteur, ont été fondés en 1970. En 1971 ils s'installent dans la Mayenne. L'abbaye bénédictine de Solesmes, à la demande du Saint-Siège se vit confier en 1980 la charge de la communauté naissante. Celle-ci prit une forme canoniale se rattachant à la règle de saint Augustin. Ils furent reconnus Institut religieux de droit diocésain par l'évêque de Laval en 1986. Ils comptent maintenant un prieuré, et 35 religieux environ.

A côté des Petits Frères de Marie prennent place les Petites Sœurs de Marie Mère du Rédempteur, fondées en 1939. Elles furent reconnues Institut religieux de droit diocésain en 1989 par l'évêque de Laval ; il compte actuellement six Communautés (65 sœurs) et comporte une vie à la fois contemplative et active de forme canoniale.

2° Nouvelles formes de vie consacrée. – 1) *Les Instituts séculiers.* – a) Aperçu général. – On compte actuellement dans l'Église une cinquantaine d'Instituts séculiers de droit pontifical, soit masculins (une

dizaine), soit féminins (une quarantaine). En France, on compte 37 Instituts séculiers approuvés, de droit pontifical ou de droit diocésain. Il est plus difficile de donner des chiffres sûrs pour les Instituts séculiers de droit diocésain à travers le monde (sans doute une centaine) et ceux qui ne sont pas encore approuvés (environ 150). Ce qui a fait, à travers le monde aujourd'hui, plus ou moins, 300 Instituts séculiers.

Sur les 150 Instituts séculiers reconnus, 120 ne comprennent que des laïques femmes ; 10, des prêtres ; 5, des laïcs hommes ; 10 comprennent à la fois prêtres et laïcs hommes ; 5 comprennent à la fois prêtres et laïcs hommes et femmes. Il semble que la répartition soit à peu près la même dans les 150 Instituts séculiers non encore reconnus.

Un Institut séculier est généralement une famille de modestes dimensions. Rares sont ceux qui comptent plus de 2 000 membres. Le nombre total des membres des Instituts séculiers reconnus doit être actuellement environ 40 000 (35 000 femmes, 4 000 prêtres, 1 000 laïcs hommes). Ce nombre serait peut-être à doubler si on prend également en considération les Instituts non reconnus. Ce qui fait un total de 80 000 membres environ, chiffre qui est relativement minime par rapport à la vie religieuse.

Leur répartition géographique est inégale. On les rencontre surtout (par ordre décroissant) en Italie, Canada francophone, France, Espagne, Allemagne, Amérique latine. Ils sont relativement rares dans les pays de langue anglaise ; on trouve des membres de ces Instituts en Europe de l'Est et en Asie, mais ces personnes appartiennent le plus souvent à des Instituts fondés ailleurs. Il y a peu d'Instituts séculiers d'origine africaine, asiatique ou nés en Europe de l'Est.

b) Origine et évolution. – On peut trouver une ébauche d'Institut séculier dans la Petite Compagnie de Sainte-Ursule, fondée en 1535 à Brescia par Angèle Merici. Plus tard en 1790, Pierre de Clorivière imagine un groupe de prêtres consacrés à Dieu vivant en dehors de tout cadre religieux : les Prêtres du Cœur de Jésus. Tout au long du 19e siècle furent fondées quelques sociétés vraiment à l'origine de nos Instituts séculiers modernes.

Quelques-unes devinrent des Congrégations religieuses, mais d'autres patientèrent dans l'attente d'un statut canonique particulier, distinct de celui des familles religieuses. Un décret de la Congrégation pour les évêques et réguliers de 1889 devait assurer à ces sociétés une certaine reconnaissance ecclésiale en tant qu'association de fidèles d'un type particulier. Mais à la fin du 19e siècle, ces nouvelles sociétés sont avant tout considérées comme une force d'appoint du point de vue apostolique, une espèce de vie religieuse mieux adaptée à certaines tâches, à certaines circonstances. Le décret de 1889 dit d'ailleurs : « ils se consacrent avec une plus grande liberté aux œuvres de charité, spécialement là où le malheur des temps a empêché ou presque exclu l'activité des familles religieuses ».

En fait cette conception, encore courante en 1930, va peu à peu disparaître pour faire place à une conception plus séculière. Les papes ont encouragé cette évolution. Le 2 février 1947, Pie xii promulgue la Constitution apostolique *Provida mater* par laquelle ces nouvelles sociétés baptisées « Instituts séculiers » sont reconnues officiellement comme une vie consacrée authentique au même titre que les Instituts religieux.

En mars 1948, deux documents importants, dont le Motu proprio *Primo feliciter*, complètent *Provida mater*. Le Saint-Siège demande alors aux groupements vivant sous le régime du décret de 1889 de bien vouloir solliciter de Rome leur approbation en tant qu'Institut séculier. Au 31 janvier 1962 la Congrégation des religieux avait déjà reçu 240 demandes dans ce sens.

Les Instituts séculiers obtiennent donc droit de cité dans la vie consacrée en 1947, mais à cette époque-là ils sont loin d'être tous conscients de leur identité propre. Plusieurs, avec œuvres propres et vie de communauté, ne se distinguent des Congrégations religieuses que par le fait tout extérieur de ne porter ni habit religieux, ni signe distinctif. D'autres, n'ayant ni activités particulières, ni vie de communauté, mènent une existence proche de celle des laïcs, mis à part le choix du célibat consacré.

C'est cette dernière tendance, qui depuis Vatican ii l'a emporté. Les Instituts ayant en charge des œuvres propres n'existent pratiquement plus, et ceux qui imposent à leurs membres une activité dans un secteur particulier sont de moins en moins nombreux. L'évolution a donc été dans le sens d'une vie de plus en plus proche de celle des laïcs. Cette évolution a d'ailleurs été nettement encouragée par le Saint-Siège. Elle était en germe dans *Primo feliciter*, où nous lisons :

« Dans l'organisation aussi bien générale que particulière de tous les Instituts séculiers, il faut avoir constamment devant les yeux que le caractère propre et spécial des Instituts, leur caractère séculier en qui se trouve toute leur raison d'être, doit paraître en toute chose... L'apostolat des Instituts séculiers doit être exercé, non seulement dans le siècle, mais pour ainsi dire par le moyen du siècle, et par conséquent par des professions, des activités, des formes, dans des lieux, des circonstances répondant à cette condition séculière » (DS, t. 7, col. 1806-13).

2) *L'Ordre des Vierges consacrées.* – a) Restauration de la consécration des Vierges pour les femmes vivant dans le monde. – Au début du 20e siècle quelques personnalités, dont le cardinal Mercier, auraient voulu qu'on remette en honneur l'ancienne pratique des premiers siècles de l'Église, consistant à conférer le rite liturgique de la consécration des Vierges à des femmes vivant dans le monde. Cependant en 1950 Pie xii décrétait que le rite de la consécration des Vierges devait demeurer un droit exclusif des moniales (Constitution apostolique *Sponsa Christi*). Vatican ii n'a pas abordé directement ce problème, mais il a ouvert une porte : « le rite de la consécration des Vierges qui se trouve au Pontifical romain sera soumis à révision » (Constitution conciliaire sur la liturgie *Sacrosanctum concilium*, n. 80). C'était une brèche dont les Pères du concile ne soupçonnaient pas les conséquences, par laquelle les experts de la Commission pour la réforme liturgique allaient s'engouffrer, soutenus par Paul vi. Le 31 mai 1970, la Congrégation pour le culte divin promulgait le nouveau « Rituel romain de la consécration des Vierges », et on pouvait lire dans la préface au n° 3 cette phrase capitale : « On peut admettre à cette consécration soit des moniales, soit des femmes vivant dans le monde ». Le secrétaire de la Congrégation expliquait en ces termes le sens du changement :

« Par là l'Église latine reconnaît la valeur spirituelle d'une consécration intérieure et extérieure conférée sous la garantie et par le ministère de l'évêque de l'Église locale à

des femmes qui en se donnant tout entières au Christ s'engagent à se consacrer définitivement au service de Dieu et de leurs frères. Cette consécration devra revêtir un caractère laïc et diocésain en se situant donc en dehors des structures de la vie religieuse (vie menée en commun, constitutions, supérieures), celles-ci gardant toute leur valeur ».

Les dispositions du rituel de 1970 sont confirmées de manière condensée par le canon 604 du Code de droit canonique : « 1. A ces formes de vie consacrée s'ajoute l'Ordre des Vierges, qui exprimant le propos sacré de suivre le Christ de plus près sont consacrées à Dieu par l'évêque diocésain selon le rite liturgique approuvé, épousent mystiquement le Christ, Fils de Dieu, et sont vouées au service de l'Église. – 2. Afin de garder plus fidèlement leur propos et d'accomplir par une aide mutuelle un service d'Église conforme à leur propre état, les Vierges peuvent s'associer entre elles ». Voir DS, art. *Virginité*, col. 924-48, et *infra*, col. 720.

b) Situation actuelle. – L'Ordre des Vierges consacrées, ainsi restauré, se développe bien. Au début, sans doute, se présentèrent beaucoup d'anciennes religieuses, spécialement d'anciennes moniales. Maintenant l'Ordre des Vierges consacrées se recrute surtout parmi des jeunes filles désireuses d'une consécration totale d'elles-mêmes à Dieu. En France, aujourd'hui, elles sont environ 250 (Ile-de-France, où elles sont environ 100, région lyonnaise, Alsace, Nord). Hors de France elles se développent en Allemagne, en Hollande, en Belgique et dans le nord de l'Italie.

3) *La vie érémitique.* – Le 20e siècle semble connaître un renouveau de la vie érémitique, au moins en quelques pays. C'est le cas de la France où l'on estimait le nombre des ermites à 150 en 1989. Selon un sondage récent portant sur 118 ermites, 79 étaient des femmes dont 39 moniales, 25 religieuses de vie apostolique, 15 laïques ; 39 ermites étaient des hommes, dont 18 moines, 10 religieux de vie apostolique, 7 prêtres diocésains, 4 laïcs.

Le Code de droit canonique prend en compte ce renouveau encore modeste. Il offre aux ermites n'appartenant à aucun Institut religieux la possibilité d'un statut canonique dans le cadre de la vie consacrée : « 1. Outre les Instituts de vie consacrée, l'Église reconnaît la vie érémitique ou anachorétique, par laquelle des fidèles vouent leur vie à la louange de Dieu et au salut du monde dans un retrait plus strict du monde, dans le silence de la solitude, dans la prière assidue et la pénitence. – 2. L'ermite est reconnu par le droit comme dédié à Dieu dans la vie consacrée s'il fait profession publique des trois conseils évangéliques scellés par un vœu ou par un autre lien sacré entre les mains de l'évêque diocésain, et s'il garde sous la conduite de ce dernier son propre programme de vie » (canon 603).

Ce canon concerne non pas ceux qui appartiennent déjà à un Institut religieux anachorétique ou offrant à leurs membres la possibilité d'une vie érémitique, mais ceux, laïcs ou clercs, qui font profession de vie solitaire entre les mains de l'évêque et mènent cette vie solitaire sous son autorité en vivant également les conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance. En France cela représente à l'heure présente une trentaine de personnes.

3° Évolution des effectifs religieux de la vie religieuse. – De 1920 jusqu'aux années 1965-1970 le nombre de religieux et religieuses est en lente progression dans presque tous les pays du monde, même si en quelques-uns d'entre eux, la France par exemple, on constate une légère baisse du nombre des entrées au noviciat à partir de 1930. C'est entre 1965 et 1970 que les effectifs atteignent leur point maximum.

Le maximum est atteint pour la France en 1967 avec 114 000 religieuses ; Italie, en 1970 : 146 500 ; Espagne, en 1968 : 99 800 ; Allemagne (RFA), en 1961 : 93 000 ; Pologne, en 1965 : 27 600 ; États-Unis, en 1967 : 130 000.

On compte présentement dans l'Église environ 2 200 Instituts religieux féminins et 250 masculins.

1) *Les religieuses.* – En 1978 on comptait 985 000 religieuses dans le monde ; en 1988 on en compte 894 000 ; ce qui représente entre ces deux dates une diminution d'environ 9 %. – Évolution numérique de 1978 à 1988 selon les continents. En hausse : Afrique + 15 % ; Asie + 21 %. En baisse : Europe – 15 % ; Amérique du Nord – 17 % ; Australie et Océanie – 18 %. Les continents stables : Amérique latine ; Moyen-Orient. – Nombre de novices jeunes filles : en 1978 : 11 800. En 1988 : 19 200.

2) *Les religieux.* – Nombre d'Instituts : environ 250. Nombre de religieux et évolution numérique : en 1978, religieux prêtres = 158 000 ; religieux frères et scolastiques = 75 000. Total 233 000. – En 1988, religieux prêtres = 147 000 ; religieux frères et scolastiques = 64 000. Total 211 000. – En 10 ans diminution du nombre des religieux prêtres : – 7 % ; des religieux frères et scolastiques : – 15 %. Au total diminution de 9,5 %.

Évolution numérique, de 1978 à 1988, selon les continents. Europe : religieux prêtres – 9 % ; religieux frères et scolastiques – 17 % (baisse importante des vocations). – Afrique : rel. pr. – 10 % ; rel. fr. et sc. + 5 % (diminution des missionnaires, augmentation des vocations autochtones). – Amérique du Nord : rel. pr. – 8,5 % ; rel. fr. et sc. – 23 % (baisse importante des vocations). – Amérique latine : rel. pr. – 5 % ; rel. fr. et sc. – 11 % (baisse des vocations]. – Asie : rel. pr. + 7 % ; rel. fr. et sc. – 4 % (augmentation des vocations il y a 10 ans, suivie d'une baisse). – Moyen-Orient : rel. pr. – 5 % ; rel. fr. et sc. – 21 % (instabilité politique). – Australie et Océanie : rel. pr. – 0,5 % ; rel. fr. et sc. – 18 % (baisse des vocations).

Nombre de novices religieux. En 1978 : 8 300 environ ; en 1988 : 9 600 environ. On constate une augmentation, moins forte cependant que pour les novices religieuses.

La **bibliographie** concernant les principales formes de vie religieuse (monachisme, ordres mendiants, clercs réguliers, etc.) et l'histoire de chacun des grands Instituts, surtout masculins, est immense. Il ne saurait être question de l'évoquer ici : se reporter à ce sujet aux articles du DS, du DHGE et du DIP qui en parlent. On se contentera de donner des indications sur quelques points moins connus.

1. **Histoire générale de la vie consacrée**, *études récentes.* – R. Lemoine, *L'époque moderne (1563-1789). Le monde des religieux*, Paris, 1976. – L. Holtz, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1986, 1991. – A. Lopez Amat, *El seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la vida consagrada*, 2 vol., Madrid, 1987 (éd. italienne : *La vita consacrata. Le varie forme dalle origini ad oggi*, Rome, 1991). – M. Augé, E. Sastre Santos, L. Borriello, *Storia della vita religiosa*, Brescia, 1988. – J. Alvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa*, t. 3, *Desde la « devotio moderna » hasta el Concilio Vaticano II*, Madrid, 1990.

2. **Histoire de la vie religieuse féminine.** – N'existe pratiquement aucune étude complète satisfaisante sur l'histoire générale de la vie religieuse féminine, surtout apostolique. Indiquons toutefois sur l'ensemble ou sur telle ou telle partie de notre période : J. Boussoulade, *Moniales et Hospitalières dans la tourmente révolutionnaire, de 1789 à 1801*, Paris, 1962. – C. Molette, *Guide des sources de l'histoire des Congrégations féminines françaises de vie active*, Paris, 1974. – Centre de recherches d'Histoire religieuse et d'Histoire des Idées, *Les religieuses enseignantes, 16e-20e siècles*, Université d'Angers, 1981. – C. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au 19e siècle*, Paris, 1984. – O. Arnold, *Le Corps et l'Ame. La vie des religieuses au 19e siècle*, Paris, 1984. – J. de Charry, *Primi tentativi di evoluzione della vita religiosa femminile*,

dans *Vita Consacrata*, t. 21, 1985, p. 497-508 ; *Le nuove fondazioni di Congregazioni dopo la Rivoluzione francese, ibid.*, t. 21, 1985, p. 600-12. – G. Reynes, *Couvents de femmes. La vie des religieuses contemplatives dans la France des 17e et 18e siècles*, Paris, 1987. – Y. Turin, *Femmes et religieuses au 19e siècle. Le féminisme « en religion »*, Paris, 1989. – J. de Charry, *Vita religiosa femminile. Evoluzione e sviluppi fino al Vatican II*, dans *Quaderni di Diritto ecclesiale*, t. 4, 1991, p. 355-69. – E. Dufourcq, *Les Congrégations religieuses féminines hors d'Europe, de Richelieu à nos jours*, Paris, 1993.

Beaucoup d'Instituts féminins possèdent évidemment d'excellentes études sur leurs origines ou leur histoire. Il ne saurait être question d'en donner ici une bibliographie, même sommaire. Indiquons cependant à titre d'exemple, quelques ouvrages récents qui se distinguent par leur valeur : Immacolata Occorsio, *La figure juridique de la Congrégation des Sœurs Missionnaires de la Société de Marie, à la lumière de ses origines et de l'évolution de son droit propre de 1857 à 1931*, Rome, 1988. – H. Danet, *Signé d'une croix. Une histoire de sœurs. Les filles de Jésus de Kermaria, 1834-1989*, Paris, 1990. – H. Peters, *Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut*, Innsbruck-Vienne, 1991. – M. Vacher, *Des « régulières » dans le siècle. Les sœurs de Saint-Joseph du Père Médaille aux 17e et 18e siècles*, Clermont-Ferrand, 1991. – M. Torlay, *Jean Leuduger, « Missionnaire Apostolique » en Haute-Bretagne, 1649-1722*, Rennes, 1992. – H. de Gensac, *Présentation historique de la Société de Marie Réparatrice (1818-1953)*, Rome, 1992.

3. **Nouvelles formes de vie consacrée.** – 1) *Les Instituts Séculiers.* – F. Morlot, *Bibliographie sur les Instituts séculiers (années 1891-1972)*, dans *Commentarium pro Religiosis*, t. 54, 1973, p. 231-97, 354-62 ; *Conspectus bibliographicus Institutorum sæcularium* (1973-1982), *ibid.*, t. 64, 1983, p. 193-254 ; *Des chrétiens comme les autres. Les Instituts séculiers*, Paris, 1984. – G. Pollak, *Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort*, Vallendar-Schönstatt, 1986.

2) *Ordre des vierges consacrées.* – R. Metz, *Le nouveau rituel de consécration des vierges. Sa place dans l'histoire. Innovations et éléments permanents*, dans *La Maison-Dieu*, t. 110, 1972, p. 88-115. – Marie-Paul Dion, *Les effets du rite de la consécration des vierges – Aspects théologiques*, dans *Église et Théologie*, Ottawa, t. 16, 1985, p. 275-318. – G. Ramis, *La consagración de la mujer en las liturgias occidentales*, Rome, 1990. – *L'Ordine delle vergini. I documenti, i riti, le norme, i principi spirituali e pastorali*, a cura di P. Ruaro, Turin, 1990.

3) *La vie érémitique.* – Sur la vie érémitique comme nouvelle forme de vie consacrée en vertu du canon 603 du Code de Droit canonique, on a encore peu écrit. Indiquons cependant : Comité canonique des religieux, *Les Ermites*, 1990 (étude publiée par les soins de la Conférence des Supérieures Majeures, 10, rue Jean-Bart, 75006 Paris).

Michel Dortel-Claudot.

III. SENS ET VALEUR PERMANENTE

1. **Sens de l'expression « vie consacrée ».** – Dans le contexte œcuménique actuel, il faut commencer par expliquer le sens de l'expression « vie consacrée » utilisée avec profusion dans le code de droit canonique de 1983 (Lib. II, pars 3), alors que les grands documents du concile du Vatican II s'étaient montrés sur ce point d'une remarquable discrétion. En effet, *Lumen Gentium* (LG) n'utilise pas l'expression et ne parle de *consecratio* pour la vie religieuse qu'en quatre occasions (LG 44,45,46). Le décret *Perfectae caritatis* (PC), bien qu'il connaisse l'expression *vita consecrata* (dans une phrase de PC 1) et utilise le langage de la *consecratio* (ainsi PC 5,11,17) n'en fait pas la quasi définition de ce qu'il préfère appeler « pratique ou profession des conseils évangéliques », *sequela Christi* (PC 2), vie religieuse (titre du décret). Le décret *Ad gentes* se situe dans la même perspective (AG 18), comme aussi l'important décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques (CD 33,34,35).

1° En effet, pour toute la tradition judéo-chrétienne, C'EST DIEU ET LUI SEUL QUI CONSACRE. Car, si l'on prend les termes dans leur sens strict, lui seul, par son Esprit, peut *rendre sienne* une personne ou une réalité du monde créé, la saisir dans sa propre gloire, sa *kavôd*. C'est pourquoi, comme *Lumen Gentium* aura grand soin de le noter, c'est fondamentalement dans le baptême que les chrétiens sont consacrés au Dieu et Père de Jésus (LG 44, repris dans PC 5). On est ici dans le champ de l'être-de-grâce, expression par excellence de la gratuité divine, transcendant le domaine de l'éthique, de la religion elle-même, dans cet au-delà de la morale que la vieille patristique identifiait spontanément avec le pneumatique. Toute vie chrétienne est une vie consacrée et c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la théologie occidentale du caractère baptismal et chrismal.

Mais lorsque la réalité que l'Esprit consacre est non pas un objet mais une personne humaine, dotée de liberté et créée « image et ressemblance de Dieu », cette consécration appelle un accueil, une réponse. Car la consécration scelle l'Alliance entre Dieu et le baptisé, en inscrivant celui-ci dans la consécration du Christ Jésus : « il m'a consacré par l'onction ; il m'a envoyé » (*Luc* 4,18). Tout baptisé se trouve ainsi, par la consécration de l'Esprit accomplie à l'initiation chrétienne (baptême et confirmation), associé à l'attitude du Christ Jésus face à son Père et à sa *martyria*. Il l'est selon ses dons et son appel particulier. La vie religieuse – qu'il faudrait mieux désigner comme *sequela Christi* – est l'une des formes que prend cette communion à l'attitude et à la *martyria* du Christ. Il s'agit d'un projet de vie enraciné dans la profondeur de la consécration baptismale et se proposant d'exprimer celle-ci le plus pleinement possible (voir PC 5). Selon la grande tradition, cette expression plus pleine se réalise concrètement par la communion la plus étroite possible à ce qui fut le choix fondamental de Jésus tout au long de sa vie et de son ministère : l'*appauvrissement* volontaire de tout lui-même, empreinte en son humanité de ce que l'épître aux Philippiens nomme sa kénose (2,6-11).

Cet état de kénose, gravé dans son cœur et sa chair, dans la transparence absolue de son vouloir face à celui du Père, dans sa totale liberté à l'endroit des biens matériels et des honneurs, conditionne son comportement devant la détresse humaine et le mal, marque son annonce de la Bonne Nouvelle. Afin de vivre cet appauvrissement, dans le vœu de tout eux-mêmes, religieux et religieuses donnent un relief particulier à certaines des exigences évangéliques, surtout à celles qui concernent les dynamismes majeurs autour desquels se construit la destinée humaine et parmi lesquels les trois racines du désir, sexualité, possession, appétit de puissance, occupent une place à part. Bien que la triade classique de ce qui deviendra « les trois vœux » (pauvreté – chasteté – obéissance) soit assez tardive, puisqu'elle ne perce qu'au tournant du 13e siècle, dès ses origines la vie religieuse chrétienne a eu pour visée cette intégralité existentielle de la personne. Elle est l'un des *chemins* que, dans l'Église, l'Esprit offre à ceux et celles qui entendent donner tout son relief à leur consécration baptismale et chrismale. Cette forme de la *suite du Christ* dans le sillage de sa consécration par l'Esprit, marque évidemment et la face *devant Dieu* de la vie évangélique et sa face *pour le monde* : elle implique une certaine insistance sur

la contemplation et la prière, elle inspire un certain type d'engagement apostolique.

2° La démarche humaine, « religieuse », par laquelle un baptisé fait profession « religieuse », s'inscrit donc radicalement dans la démarche toute gratuite de Dieu lui-même. Elle est réponse – qui *se veut* pleinement fidèle – de la liberté à ce dont l'Esprit est l'origine dans la consécration baptismale et chrismale de la personne : l'appel à un absolu du « pour Dieu dans le Christ Jésus » (*Rom.* 6,11). On notera notre insistance sur la consécration chrismale. Une assez longue fréquentation des traditions de l'Orient nous y incite : c'est dans l'onction et ce que le donné biblique y rattache que s'accomplit sacramentellement la *communion* du chrétien à la consécration du Christ Jésus et à la *martyria* de tout le Corps ecclésial.

Car, tout en reconnaissant la place de l'anachorétisme et d'autres formes de vie « religieuse » solitaire, c'est essentiellement au cénobitisme et aux multiples styles de vie communautaire surgis au long des siècles que la grande tradition d'Orient et d'Occident a identifié le projet auquel on donnera par la suite le nom générique « vie religieuse ». Celle-ci, du fait précisément qu'elle s'enracine dans le baptême et la chrismation, n'est pas une affaire purement individuelle. Et on ne s'engage pas dans cette forme particulière de la *sequela Christi* uniquement en vue de sa perfection personnelle. Parce que la consécration baptismale et chrismale ne consacre le croyant qu'en l'intégrant au corps ecclésial du Christ (auquel la communion eucharistique où s'achève l'initiation chrétienne l'identifie), le projet de « vie religieuse » concerne un chrétien inséparable de la « communauté sainte » qu'est l'Église (cf. 1 *Pierre* 2,4-10 ; voir *supra*, DS, t. 14, J.M.R. Tillard, art. *Sacerdoce*). Et dans ce projet, le lien avec l'Église est, lui aussi, profondément marqué par l'appel au radicalisme qui, nous l'avons vu, caractérise cette forme de la vie baptismale.

Dès ses plus lointaines origines – qui de toute évidence précèdent la vocation d'Antoine puisque celui-ci confie sa sœur à une communauté de vierges – la « vie religieuse » s'est voulue inséparable de la constitution d'une authentique *koinônia* (DS, t. 8, col. 1743-69), fidèle à la description idéale et idéalisée qu'en donnent les « sommaires » insérés dans les Actes des Apôtres (2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-14). Là les exigences évangéliques (au sein desquelles émergeront peu à peu ce qu'on appellera les « conseils évangéliques ») plus étroitement associées à la radicalité de l'idéal chrétien peuvent être vécues avec une intensité particulière.

Le partage et la mise en commun des biens (actualisation intracommunautaire de la pauvreté), la recherche en commun de la volonté de Dieu dans l'écoute assidue de sa Parole (actualisation intracommunautaire de l'obéissance), la solidarité fraternelle (fruit intracommunautaire de la chasteté), mais aussi la prière commune, l'ouverture aux besoins des pauvres, le témoignage rendu à l'Évangile, en font en plein cœur de l'Église une cellule donnant un certain éclat à l'idéal commun. C'était l'intention de Pachôme, de Basile, d'Augustin. Il se pourrait même, comme le suggère l'apparition des premiers « monastères » chrétiens dans les lieux mêmes où vivaient les communautés dont parlent Pline, Josèphe, Philon, qu'ainsi se fit à l'origine le passage dans le christianisme naissant d'une vision de la recherche de Dieu inscrite déjà dans la profondeur de l'âme d'Israël. Voir J.M.R. Tillard, *Il y a charisme et charisme*, Bruxelles, 1977, p. 67-102, avec bibliographie.

De plus, surtout depuis la fin de la période patristique, c'est la référence explicite à la mission de l'Église, à sa tâche évangélisatrice, à sa compassion face aux détresses humaines, à son engagement concret pour l'humanisation de notre terre, à sa collaboration avec les sociétés pour l'éveil des cultures, à son souci de l'éducation de la jeunesse, qui pousse des chrétiens à « suivre le Christ dans la vie religieuse ». Ainsi sont nées d'innombrables congrégations pour lesquelles l'activité dite « apostolique » (dans un sens très restrictif du mot) est la raison d'être déterminante de la profession religieuse. Elles se distinguent ainsi d'autres familles monastiques ou religieuses dont la motivation première est fondamentalement contemplative. Pourtant, par leur communion intense au mystère du Christ et « au tourment de Dieu pour l'humanité » ces familles contemplatives elles-mêmes se trouvent entraînées elles aussi – ne serait-ce que dans l'intensité de leur intercession – au cœur de la vocation « apostolique » de l'Église de Dieu. Il n'est pas de « vie à la suite du Christ » dans une famille religieuse qui ne soit portée par la ferveur de l'Esprit de Pentecôte qui fait de chaque communauté une cellule d'Église, de l'Église concrète telle qu'elle existe *hic et nunc* et non d'une Église abstraite et irréelle sans lien avec la communauté *locale* de tous les croyants.

Ceci explique d'ailleurs pourquoi, très tôt, les synodes locaux, puis les conciles provinciaux et œcuméniques, en Occident l'évêque de Rome lui-même et les conciles généraux de l'Église latine, se préoccuperont de cette forme de vie évangélique. Ils « recevront » les fondations religieuses, nées d'un charisme de l'Esprit sur lequel les autorités hiérarchiques n'ont nulle prise. Mais pour les intégrer à la vie de tout le Peuple chrétien ils les contrôleront, les soumettront à des lois, tout en visant à respecter le type d'autonomie interne qu'exige la spécificité de chaque fondation. De là, d'ailleurs, naîtront bien des tensions dont l'histoire de François d'Assise puis la querelle des Mendiants demeurent l'exemple le plus typique en Occident.

3° Les diverses formes de « vie religieuse » naissent de l'intuition d'une personne ou d'un groupe de personnes guidées par l'Esprit. On dit pour cela qu'elles naissent d'un charisme. Sur ce sujet, il règne depuis quelques années une grande confusion, accrue par une mauvaise traduction d'une expression de Vatican II. En effet, l'étude attentive de ce qui motive l'apparition des divers types de vie religieuse montre qu'on se trouve en face de deux relations différentes à l'Évangile et à l'Église de Dieu. Certains hommes et certaines femmes ont ce qu'il faut désigner comme un charisme de fondateur ou de fondatrice. Ils font surgir sur le tissu de l'Église un courant spirituel puissant, débordant le groupe qu'ils fondent, et dont l'Église pourra par la suite difficilement se passer. Car le don que leur fait l'Esprit est celui de lire l'Évangile de telle façon qu'ils en dégagent une des lignes maîtresses. C'est ainsi que François d'Assise par sa compréhension de tout le Salut sous la lumière de la pauvreté, Dominique par sa vision englobante de la Parole apostolique, Ignace de Loyola, Charles de Foucauld, explicitent avec une telle vigueur l'une des composantes fondamentales du mystère chrétien que sans leur « charisme » l'Église aurait été considéra-

blement appauvrie. Imagine-t-on aujourd'hui l'Église d'Occident sans François ? Or souvent – et le cas du Poverello d'Assise et celui de Charles de Foucauld sont typiques – ces charismatiques n'avaient guère les aptitudes qu'exige une fondation concrète. Ils avaient le charisme du fondateur, non celui de la fondation.

Dans d'autres cas, au contraire, à la vue des souffrances de l'humanité ou devant la prise de conscience d'un besoin urgent de l'Église, un homme (souvent un pasteur), une femme (souvent une veuve aisée), un groupe de chrétiens, se sentent poussés à fonder une communauté qui exercera en ce domaine la charité évangélique ou suppléera aux carences de l'organisation sociale. On empruntera à l'une des dévotions les plus populaires de l'époque la « spiritualité » du groupe ; on s'inspirera des Constitutions des instituts similaires pour établir le style de vie communautaire (jusqu'au moment où la Constitution *Conditae a Christo* de Léon XIII puis les *Normae secundum quas S. Congregatio* (des évêques et réguliers) *procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium* fixeront en 1900 et 1901 une sorte de loi-cadre à laquelle tous se plieront). Ici il s'agit d'une inspiration ou d'un charisme de fondation visant moins à faire émerger une des grandes lectures (dans l'Esprit) de la révélation évangélique qu'à poursuivre dans l'histoire ce qui fut l'attitude de Jésus devant la misère humaine.

On se centre sur ce que Matthieu présente avec réalisme comme le contenu du Jugement (*Mt.* 25,31-46). On se fait alors religieux dans le but explicite de « suivre le Christ », mais le Christ qui selon la formule des Actes (10,38), « est passé partout en faisant le bien ». Aussi tous ces groupes se ressemblent dans leur structure, souvent dans leurs œuvres qui se recouvrent et dans leur « spiritualité ». La « vie religieuse apostolique » est un grand tout, né de multiples charismes de fondation, mais porteur d'un charisme commun qui est le charisme de la communion à l'attitude du Christ Jésus troublé devant la détresse humaine.

2. **Valeur prophétique.** – Ainsi inscrite au cœur de la vie de l'Église, cette forme bien spécifique de vie baptismale a, en plus de sa fonction caritative et missionnaire, un rôle à ce point important pour le Peuple de Dieu qu'à cause de lui des confessions chrétiennes qui l'avaient éliminée au moment de la Réforme lui donnent de nouveau droit de cité. Elle a valeur prophétique. Cette valeur n'est pas à fonder dans le romantisme de certaines formules, vite démenties dans les faits, et qui souvent s'appuient sur une exégèse fort contestable de quelques péricopes bibliques (ainsi *Luc* 20,27-40). Elle est à chercher dans l'effort pour donner une forme concrète à l'exigence évangélique saisie en toute son ampleur et non pas simplement réduite au contenu des trois vœux classiques. Ainsi est manifestée la présence d'une autre dimension que celle autour de laquelle « ceux et celles qui appartiennent à ce monde-ci » bâtissent leur destinée, dans la soumission souvent avilissante aux appels de la sexualité, de la possession, du pouvoir, et l'enfouissement dans les préoccupations d'une existence sans transcendance. Cette autre dimension, liée au réaliste tissu de peines et de joies, de déceptions et d'enthousiasmes qui appartient à toute situation humaine « en ce temps-ci », est celle qui rend possible – en dépit de tout – une vie humaine authentique, pleine et noble. Or elle est précisément celle que le Christ Jésus révèle, avec ses exigences qui sont non pas mort, mais résurrection, non pas repli étouffant sur un égoïsme personnel, mais ouverture béatifiante aux autres.

1° Si la vie religieuse accomplit ainsi cette fonction prophétique c'est, on le voit, parce qu'elle essaie de donner chair à l'ÉVANGILE EN SON ENTIER. La belle formule de François d'Assise – « la Règle et la vie des Frères Mineurs, la voici : observer le Saint Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ, vivant dans l'obéissance, sans rien en propre, en chasteté » (2 R 1,1) – et le mot d'ordre de Dominique qui lui ressemble sont le propos de l'ensemble des religieux. Ils font vœu d'Évangile, c'est-à-dire non pas vœu de ne jamais manquer aux prescriptions évangéliques (ce qui est radicalement impossible), mais vœu de ne jamais cesser de tendre à leur observance. Pauvreté, chasteté, obéissance constituent comme les nervures fermes et stables, certes caractéristiques de cette forme d'existence chrétienne, mais autour desquelles rayonnent les comportements, les vertus, les mœurs, qui ensemble constituent l'être-chrétien. Le projet religieux ne se résume pas dans les trois vœux classiques ; il les déborde. Et c'est dans ce débordement qu'il est prophétique. Alors l'inévitable marge de raté, voire d'échec, devient elle-même, si elle est portée dans une prière vraie, confession *prophétique* de la miséricorde et de la fidélité du Dieu qui se plaît à pardonner. Et plus la vie avance, plus cette marge s'intègre à la grande expérience de la pauvreté spirituelle.

2° Quelle que soit la place que tient dans la « vie religieuse » l'action apostolique ou l'engagement actif dans les tâches de la société, la tradition a toujours reconnu que ce projet évangélique avait parmi ses marques distinctives une attention toute spéciale à la PRIÈRE. Qu'il s'agisse de la célébration chorale de l'Office divin et de la *Lectio divina* qui la prolonge ou, surtout depuis Ignace de Loyola, de la prière individuelle et de la méditation qui la nourrit, cette prière n'a pas seulement pour but d'assurer la fidélité de la personne ou de la communauté à sa vocation. Elle est avant tout attestation de la place de Dieu au plus profond de la vie humaine lorsque celle-ci cherche à se conformer à l'Évangile. Une constatation s'impose : la place que les vieilles traditions religieuses accordaient à la *contemplatio* – et cela même dans des groupes aussi actifs que celui des disciples de Martin de Tours ou les Prêcheurs de Dominique – était l'expression d'une vision extrêmement riche de l'Église de Dieu, *communion* non seulement au dessein de Salut du Père mais aussi *déjà* à ce vers quoi la foi soupire. Dans notre monde, hanté par l'immédiat et souvent enfermé dans le cercle de son propre horizon, la présence des religieux est ainsi une ouverture sur le « monde de Dieu », ce monde qu'Augustin décrivait comme celui de la paix du repos, la paix du sabbat, la paix qui n'a pas de soir : « car cet ordre magnifique de choses excellentes passera lorsqu'il aura atteint le terme de sa destinée, il aura son soir comme il a eu son matin » (*Confessions* XIII, 35). Le flot des paroles et la somme des démarches provoqués par l'engagement dans ce temps-ci de l'histoire ne trouvent leur sens que lorsque le cœur est *déjà* de quelque façon dans la paix du soir *pas encore* advenu. Les religieux ont reçu de l'Esprit la tâche d'en être un signe prophétique.

3° Dans cette fonction prophétique, les VŒUX classiques ont, en plus de constituer la nervure maîtresse autour de laquelle rayonnent les qualités évangéliques, une signification particulière, qui renvoie à l'un des aspects essentiels de la consécration baptismale. Bien vécus, ils soulignent en effet l'*unum necessarium* qui est l'une des convictions majeures du christianisme. Le bonheur humain peut être *déjà* expérimenté (avec évidemment sa contrepartie de larmes et de blessures) dans une existence intégralement centrée sur Dieu, et prenant les distances les plus grandes à l'endroit des réalités terrestres les plus envoûtantes. Car les religieux trouvent paix et joie en renonçant librement à la recherche du plaisir sexuel et de la plénitude familiale, en ne possédant personnellement que le minimum requis à une modeste subsistance ou à l'exercice de la tâche apostolique, en ne recherchant pas la puissance ou l'autorité sur les autres, en n'agissant pas selon leur seul point de vue personnel mais selon celui de la communauté et de ses responsables. A tous ces registres ils sont marqués d'une *différence*. Elle leur vient de l'Évangile. Et elle atteste qu'il a le pouvoir de susciter une vie humaine autre, d'une altérité qui ne l'empêche pas d'être intégralement vouée au service des autres, préoccupée de l'authentique bien-être de la société, efficace dans ses entreprises, inventive et souvent pionnière dans le champ de la culture, influente dans plusieurs des sphères où se décide l'avenir de l'humanité, et même porteuse de bonheur pour ceux et celles qui choisissent de vivre à la crête de son exigence.

3. **Vœu et vœux.** – Le vœu que la personne fait de tout elle-même pour donner son éclat à l'emprise sur elle de la consécration baptismale s'est peu à peu explicité, sans doute afin de souligner ses implications essentielles. Les vœux sont comme une glose existentielle du vœu de soi-même.

Le phénomène est net surtout en Occident. La tradition monastique bénédictine parle de « stabilité, *conversatio morum* (DS, t. 2, col. 2206-12), obéissance » (*Reg.* 58). Vers 1148 une lettre d'Odon (prieur de Saint-Victor, puis abbé de Sainte-Geneviève) mentionne la « chasteté, communion, obéissance » (PL 196, 1399). Avec les Trinitaires et François d'Assise (en 1221) perce la triade qui deviendra classique (mais que la tradition dominicaine continuera d'ignorer) : « pauvreté, chasteté, obéissance ». Des fondations qui la reprendront croiront toutefois nécessaire d'y ajouter un « quatrième vœu ». On le voit, les trois vœux classiques ne sont pas, comme on le dit à tort, « la quasi définition de la vie religieuse ». Ils en sont toutefois un élément constitutif essentiel, moins dans leur addition que dans les éléments du vœu de soi-même (le *votum religionis*) qu'ils explicitent.

1° Bien qu'il faille éviter tout concordisme ou tout rapprochement trop facile, il est clair que la trilogie classique dans laquelle le *votum professionis* en est venu à s'expliciter en Occident au tournant du 13e siècle rejoint les trilogies fondamentales que la pensée moderne a dégagées : sexualité-avoir-pouvoir, pulsion du désir amoureux – du geste d'appropriation – de la volonté d'affirmation de soi (volonté de jouir – de posséder – de dominer), famille – société économique – société politique. Il s'agit des trois registres essentiels de l'existence et des relations primordiales que la personne noue et entretient afin de s'accomplir elle-même en dignité et plénitude. La tradition y a perçu également un lien profond avec les trois concupiscences qu'elle croyait lire dans la première lettre johannique (1 *Jean* 2,15-17 ; cf. art. *Homme*, t. 7, col. 637-50). Plus récemment on a souligné, dans une intuition assez proche, la relation évangélique de la triade des vœux avec les trois idoles qui continuent de régner sur l'humanité : sexe sacralisé, Mammon adoré et servi, César divinisé. On dit que le vœu de chasteté – il est préférable de garder cette expression qui dit infiniment plus que le maigre « vœu de célibat » – est dans nos sociétés celui qui atteste davantage le « tout autre » de l'option évangélique. Cela est possible, encore que dans nos cultures occidentales il soit celui au sujet duquel se manifeste plus visiblement la fragilité des religieux, donnant ainsi matière à bien des scandales. Théologiquement, c'est – comme nous l'avons montré en de nombreuses études – le propos de pauvreté évangélique (à la fois au sens des béatitudes de Luc qui la perçoivent de façon extrêmement réaliste et au sens des béatitudes de Matthieu qui en soulignent la dimension spirituelle) qui représente la ligne dominante. Car la chasteté est une pauvreté de la chair et du cœur, l'obéissance une *communion* à la kénose du Christ Jésus et à la pauvreté de son vouloir face à la volonté du Père, la pauvreté un appauvrissement constant dans le refus de garder pour son propre bien-être le fruit de son travail et de vivre en fonction du profit et d'un confortable bien-être. L'histoire de l'Église prouve, à souhait, que c'est à ce plan de la pauvreté que les grandes décadences puis les grands renouveaux s'accomplissent. D'ailleurs on ne peut se donner, au sens de l'évangile johannique, sans se dépouiller, « se dessaisir » de sa propre vie, « mettre son âme dans le creux de sa main » pour l'offrir.

2° Certes, – et c'est là une autre forme de la pauvreté humaine, qui donne au projet religieux son réalisme – la nécessité de vivre, d'œuvrer pour le Royaume rend par elle-même impossible un renoncement qui serait radical. Ce fut le tourment d'un François d'Assise. Il faut toujours (pour être authentique témoin de la « tendresse » de Dieu) un cœur capable d'aimer humainement ; il faut toujours (pour être authentique agent de la construction du Royaume) une volonté de prendre des décisions dont elle porte la pleine responsabilité ; il faut toujours (pour rendre de façon compétente le service apostolique auquel on s'est voué et même, tout simplement, pour ne pas être à la charge de la société) un minimum de biens et parfois une adaptation aux techniques les plus avancées de nos sociétés. Mais le projet religieux exige que tout cela soit sans cesse confronté – dans la prière personnelle et dans la réflexion communautaire – avec le projet de « suite du Christ ». On touche ici du doigt l'importance de la synthèse de la vie religieuse autour de l'expression traditionnelle *sequela Christi*. Car la quête de perfection personnelle, la volonté de s'insérer dans la mission ecclésiale, sont intégralement saisies dans le propos de se laisser modeler par le Christ. Or celui-ci est à la fois radicalement donné au Père et soumis aux servitudes humaines ; ce sans quoi son incarnation ne serait qu'une illusion. La nature même du projet religieux inclut ainsi la nécessité de consentir aux impératifs de la condition humaine.

3° La question de LA FIDÉLITÉ est liée à la décision, prise *devant Dieu* et scellée *en Église*, de « suivre le Christ » *usque ad mortem*. L'expression ne signifie pas seulement « jusqu'au moment de ma mort » mais

« même s'il faut pour cela en mourir ». On voit la nuance et son importance. Dans notre monde, même chrétien, la fidélité apparaît difficile. Elle est même parfois contestée. Il est donc nécessaire de jeter sur elle un regard lucide.

Nul ne niera que beaucoup de chrétiens engagés dans le mariage, la vie cléricale, la profession religieuse, ont fait un choix qui ne répondait pas vraiment à leur appel. On peut même parfois se demander si le sacrement a été validement reçu, la profession validement prononcée. Qu'il y ait des départs, des réorientations, n'est donc guère surprenant. Il faut pourtant souligner la relation que la tradition n'a cessé de voir entre toute démarche qui est formellement démarche de foi (et la profession religieuse est une de ces démarches) et le risque qu'implique toujours la foi, de par sa nature. Dans tout engagement fondé sur la foi il y a un risque. C'est le risque de se voir conduit par Dieu dans des chemins imprévisibles au départ, douloureux parfois, mais qui pourtant étaient impliqués dans la décision prise de suivre le Christ *usque ad mortem*, « même s'il faut pour cela en mourir ». Et la promesse faite devant Dieu et en Église est tenue *fidélement* (*in fide*) quand en toute liberté on assume le non-prévu (mais qui était prévisible, le projet étant ce qu'il est). Osons même dire que la déception (venant de la famille religieuse choisie, de l'Église) ne saurait justifier par elle-même la rupture avec l'engagement pris « une fois pour toutes » et *usque ad mortem*. Une vie religieuse ne se subit pas mais se construit, dans une liberté qui, devant Dieu, s'affermit par la prière et peut-être par les larmes. La dimension eschatologique (prophétique) du projet religieux s'accomplit souvent davantage dans cette force de la liberté, triomphant des difficultés et trouvant dans ce triomphe sa sérénité, que dans le spectacle toujours suspect de fidélités faciles. Dans la tradition johannique, c'est la Croix elle-même qui est porteuse de Résurrection. – Voir *infra* l'art. *Vœux*.

4. **La sequela Christi.** – 1° Le projet de la *sequela Christi* est formellement, comme l'expression l'indique, un projet de foi. Nous avons insisté sur son fondement dans la grâce baptismale et le sceau de l'Esprit qui sont don de Dieu. Elle est donc charismatique. Cependant, en elle se retrouve l'équilibre entre foi et religion que le Nouveau Testament connaît. Car la foi ne nie pas la religion. Elle ne la remplace même pas. Elle en assume l'intention profonde. La vie religieuse est dans l'Église une des formes privilégiées de la « recherche de Dieu ». Déjà dans l'Ancienne Alliance la Règle de Qumrân (I, 1) affirmait que ses membres se rassemblaient « pour chercher Dieu ». C'était le tout de leur vie. Car la « recherche » n'a rien d'une démarche purement intellectuelle. Elle consiste avant tout à scruter les volontés de Dieu pour les mettre en pratique, à approfondir les exigences de l'Alliance pour exécuter « le bon plaisir » de Dieu. Ici émerge la vision, plus éthique, de « consécration » de la vie à la quête de perfection. Le Nouveau Testament incite lui aussi à la quête de perfection, ne serait-ce que par le « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » qui domine le sermon sur la montagne dans la version de Matthieu (5,18) et dont on trouve un écho dans la rencontre avec l'homme riche (*Mt.* 19,21). On ne saurait se mettre à la « suite du Christ » (*Mt.* 19,21) sans que cette décision soit imprégnée du désir de « plaire à Dieu », dans le sillage de la quête absolue du « plaire à Dieu » que fut la vie du Christ.

Car le chemin qui monte vers la Croix et la Résurrection est également le chemin d'une coïncidence radicale au vouloir du Père. La tradition johannique est ici très explicite. La profession d'obéissance religieuse s'inscrit précisément là. Mais, d'une façon plus globale, le projet religieux apparaît dans cette perspective comme une « recherche » du sacrifice de la vie sainte dont la lettre aux Romains (12,1) affirme la place centrale dans la vocation chrétienne comme telle : « Au nom de la miséricorde de Dieu, offrez-vous vous-mêmes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel ». Il s'agit de l'existence toute tendue vers une fidélité qui fasse d'elle – comme le diront les Pères – un encens agréable à Dieu, une offrande qui « lui plaise ». D'autres textes du Nouveau Testament insistent sur la place que tiennent dans « ces sacrifices qui plaisent à Dieu » (*Héb.* 13,16) la bienfaisance, l'entraide, l'hospitalité, bref les œuvres pour lesquelles beaucoup des communautés dites de vie apostolique brûlent leurs énergies. Il importe de souligner ici comment l'affirmation de Paul en *Rom.* 12,1 est la conclusion d'un long développement portant précisément sur la profondeur du dessein divin : « je vous exhorte *donc*, au nom de la miséricorde de Dieu... ». Dans l'existence chrétienne, et tout particulièrement dans le projet religieux, le déploiement des générosités humaines est toujours réponse à l'initiative de Dieu qui est objet de foi. L'engagement religieux est à vivre et à comprendre à la lumière de la saisie de l'humain par la grâce, toujours première, de l'Esprit de Dieu. Il appartient au contenu humain du *en Christô*. Celui-ci dit bien autre chose que l'« imitation du Christ » à laquelle il arrive qu'on le réduise. Il est le fruit du passage du baptisé dans le Christ Jésus, passage que l'Esprit ne cesse de réaliser. C'est pourquoi la dimension religieuse de la *sequela Christi* relève intégralement de l'œuvre de l'Esprit faisant entrer dans « les mœurs du Christ ». – Voir l'art. *Imitation du Christ*, qui intègre la perspective de la *sequela Christi*.

2° Nous avons mentionné l'obéissance. Or celle-ci est à comprendre dans le sens biblique de l'*hypakouein* (voir art. *Obéissance*, DS, t. 11, col. 535-63). Il ne s'agit pas de se soumettre dans un mouvement simplement volontariste. Il faut tendre l'oreille pour écouter ce que Dieu dit et laisser cette parole imprégner l'existence pour la conduire « dans les chemins du Dieu vivant », mais aussi pour y faire naître l'action de grâces et la louange (cf. *Héb.* 13,15). Le projet religieux est toujours, quoiqu'avec des accents divers selon les charismes des fondateurs et les besoins des fondations, porteur d'une inquiétude contemplative. Dans la psychologie chrétienne populaire, le religieux ou la religieuse est un homme ou une femme de la prière, d'une prière de la foi. Il faut revenir sur ce point.

Si, comme nous le signalions, la pauvreté est d'ordinaire au déclic des crises ou des renouveaux des familles religieuses, la contemplation a toujours été au cœur de la fidélité des personnes et des groupes, même lorsque le propos particulier de ceux-ci les poussait à une activité généreuse. Qui dit contemplation dit avant tout ce climat de pauvreté du cœur et de silence devant Dieu que la grande tradition monastique, relayée au Moyen Âge par Dominique et François, a toujours perçu comme inséparable de la *lectio divina*. Il s'agit de se mettre religieusement, cœur et intelligence, sous l'autorité de la Parole en s'efforçant de la comprendre dans le sens que Dieu lui-même lui a donné et non pas de la rapetisser à la petite dimension de nos propres besoins, à l'échelle

de nos sentiments. L'attitude est fondamentalement d'adoration, non d'utilisation. On est dans la « recherche » croyante de Dieu.

C'est ici que la place de l'Eucharistie dans toute vie religieuse s'explique. Certes, toute vie chrétienne est, par nature, eucharistique puisqu'elle est vie dans le Corps du Christ et que celui-ci se constitue à partir du corps eucharistique du Seigneur et de la coupe de l'Alliance Nouvelle. Et l'importance que les religieux accordent à l'Eucharistie est celle-là même que toute l'Église lui accorde. Cependant, chacun célèbre ce sacrement en relation avec sa place et sa fonction dans le Corps ecclésial du Christ. Le religieux et la religieuse s'y laissent surtout entraîner dans le mouvement de l'action de grâces et de la louange. Il n'est pas fortuit que les monastères, les couvents aient toujours été dans les Églises les lieux par excellence de la liturgie et tout spécialement de l'Eucharistie.

Ici, de nouveau, s'exprime la fonction de « signe eschatologique » que nous avons déjà soulignée avec la tradition, mais cette fois comme annonce de la louange éternelle. Car « l'Alleluia chanté au milieu des peines dans l'attente du jour où il sera chanté dans la paix » (Augustin, *Sermo* 256,1 ; PL 38, 1191) appartient à la texture même de la *sequela Christi*. Cheminant dans la foi et souvent sur des routes raboteuses, en communion avec le Peuple de Dieu, la communauté religieuse fait de l'action de grâces liturgique l'activité qui la rassemble et dans laquelle elle se ressource pour son engagement au service du Royaume. Elle rappelle ainsi à l'Église la présence des arrhes de ce Royaume que l'Apocalypse présente comme le rassemblement de tous les élus, autour du Trône et de l'Agneau, dans un Alleluia éternel (*Apoc.* 7,9-17 ; 19,1-10). Alors l'engagement apostolique lui-même prend tout son sens : il est la part que joue la communauté dans la réalisation du grand soupir eschatologique de l'Église, « Viens, Amen, viens Seigneur Jésus » (*Apoc.* 22,20), afin que l'Alleluia soit enfin chanté dans une allégresse sans ombre. La vocation religieuse est, à sa racine la plus profonde, une vocation eucharistique.

5. **Les communautés nouvelles.** – Tout au long des siècles, la vie religieuse a su manifester une très grande souplesse pour répondre à la fois aux besoins des temps et aux divers mouvements où l'Église a reconnu une action de l'Esprit. On ne saurait s'étonner que notre siècle ait été lui aussi marqué par des mutations assez importantes, dont il n'est pas toujours aisé de découvrir les vraies racines et de juger de la viabilité. En effet, les décennies qui ont suivi le concile du Vatican II ont été marquées en ce domaine par une assez forte turbulence. Sous la poussée des grands mouvements sociaux bouleversant la structure des sociétés occidentales, beaucoup de congrégations de type caritatif ont dû soit abandonner leurs œuvres traditionnelles, soit s'y insérer d'une façon totalement nouvelle. D'autre part, des repensées internes à l'Église ont amené une diversification plus large des engagements au service de l'Évangile, au sein même de ce qu'on appelle le laïcat. Par ailleurs, la seconde moitié de ce siècle est labourée par des transformations qui touchent les institutions et la foi. Les communautés religieuses dites traditionnelles – mises à part quelques familles monastiques – sont atteintes par ces changements. D'autres communautés surgissent (cf. *supra*, art. *Vie communautaire* : nouvelles formes contemporaines).

1° Avant de présenter les traits de ces communautés nouvelles, il importe de signaler un phénomène qui paraît très significatif. Il s'agit du RETOUR À L'ÉRÉMITISME. Si beaucoup de ceux et celles qui se sentent appelés à ce genre de vie viennent d'ordinaire de la vie cénobitique, surtout de monastères classiques, ce n'est pas toujours le cas. Et il faut souligner que le nouveau droit canonique a dans le canon 603 donné un statut officiel à cette forme de vie chrétienne, très ancienne dans l'Église, et qu'on ne saurait assimiler sans nuances à la « vie religieuse » bien que l'on précise que l'ermite « professe les trois conseils évangéliques de façon publique » (*publice*).

Ce lent glissement d'une vie religieuse, souvent hantée par la volonté « d'être au monde », à une existence solitaire et coupée des relations normales avec la société humaine semble révélateur d'un besoin de vivre et signifier le « tout autre » inhérent à la nature même de l'Église. Il s'agit d'une vocation « limite », que guette parfois le danger de « renoncer » à la communauté chrétienne telle qu'elle est dans sa pauvreté et ses misères. Néanmoins, là où elle sait se garder ecclésiale et surtout en contact vivant avec l'Église locale, cette limite est comme un cri de la foi qui redit aux chrétiens : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et t'agites pour bien des choses, or une seule est nécessaire » (*Luc* 10,41-42).

2° La plupart des COMMUNAUTÉS NOUVELLES ont été influencées par les courants de renouveau spirituel – mouvement de prière, renouveau charismatique – qui ont marqué la vie de l'Église post-conciliaire, en Occident. En filigrane se devine chez elles la conviction que l'Esprit est à l'œuvre pour faire surgir un monde nouveau, fraternel, dans lequel les rationalisations ou « les doctrines » (*sic*) doivent faire place à l'imprévu de ses manifestations et de ses dons, « même les plus extraordinaires », où toutes les blessures et les plaies de notre humanité peuvent trouver leur guérison. Au lieu de chercher, comme beaucoup des ordres et des congrégations classiques, à se rendre présent (au nom de l'Évangile) « au cœur des masses », plusieurs paraissent préférer la création de cellules d'adoration et d'ascèse, invinciblement confiantes en la Providence même en ce qui concerne la subsistance matérielle, perpétuellement en attente de l'Esprit en prenant modèle sur Marie. Il semble qu'au départ on se soit méfié de « la pensée savante des spécialistes de la théologie » suspectés d'être « créateurs de confusion ». En plusieurs de ces communautés, l'interprétation de la Parole de Dieu semble relever d'une inspiration personnelle ou de celle d'un « responsable » dans lequel on a l'assurance que l'Esprit Saint est à l'œuvre. En ce qui concerne l'exercice de l'autorité, certains de ces groupes donnent à leur « responsable » un grand pouvoir de décision et d'intervention qui contraste fort avec ce que, depuis le décret *Perfectae caritatis* de Vatican II, les ordres et congrégations classiques ont perçu de la fonction du supérieur. Plusieurs de ces communautés sont mixtes, comprenant des familles dont les enfants sont jeunes et encore à éduquer, des célibataires hommes et femmes. La vie de prière, d'ordinaire intense, privilégie la louange et l'admiration devant les « merveilles » que Dieu (surtout l'Esprit Saint) accomplit aujourd'hui encore dans notre monde ; il arrive donc qu'elle laisse une large place à l'improvisation.

L'accumulation de ces traits, dont nous présentons à dessein le faisceau glâné dans les constitutions ou chartes de ces fondations récentes, montre bien qu'il s'agit d'une orien-

tation nouvelle donnée à la vie religieuse. Certes, on est ici héritier d'un long passé : l'étude attentive des textes fait découvrir une quantité d'emprunts aux vieilles Règles. Toutefois, l'ensemble de ces fondations tranche considérablement avec la tradition dans laquelle s'inscrivent les ordres et congrégations classiques. Il s'agit de groupes « enthousiastes » dont certains ne sont pas sans évoquer les groupements éphémères nés au Moyen Âge dans le fourmillement de mouvements « spirituels », d'où ont émergé les fondations franciscaine et dominicaine. C'est pourquoi il est impossible de découvrir présentement en eux ce qui durera et ce qui n'est que réponse à un besoin passager.

Ces communautés elles-mêmes veillent de plus en plus à ce que le choix d'un style de vie évangélique radical ne soit pas confondu avec des pratiques excessives mettant en cause l'équilibre des personnes et des groupes. Elles évitent que la « différence », le « tout autre », deviennent l'« étrange ». Elles demeurent ouvertes aux questions et aux inquiétudes des Églises locales et des autres communautés ecclésiales. Les nouvelles communautés réussiront-elles à trouver une place durable dans l'Église ? Certaines, sans aucun doute. Mais tout ce que l'Esprit fait naître – parfois sous des formes déroutantes dont celle des « fols en Christ » est sans doute la plus typique (voir Ernst Benz, *Heilige Narrheit*, dans *Kyrios*, t. 3, 1938, p. 1-55 ; Lennart Ryden, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1963 ; DS, t. 5, col. 752-70) – n'est pas destiné à la pérennité et n'a donc pas à entrer dans les « institutions » permanentes de l'Église.

6. **Tertiaires.** – Les anciennes familles religieuses, surtout celles dont le fondateur possédait le charisme d'une relecture toute spirituelle de l'Évangile, se sont d'ordinaire agrégé des groupes de laïcs vivant dans le monde qu'ils se rattachaient par le biais d'une profession et d'une Règle calquée sur la leur. Le cas le plus connu est celui des tertiaires, nés autour des Ordres Mendiants. Astreints à un noviciat, liés par une promesse qui les soude à l'Ordre, obligés à certaines pratiques pénitentielles, associés quotidiennement à leur manière à la prière liturgique de l'Ordre, ces « tertiaires séculiers » – à ne pas confondre avec les frères ou les sœurs du Troisième Ordre – sont proches de ce que la tradition bénédictine appelait « les oblats ». Le nouveau code de droit canon (can. 303) reconnaît leur existence et les situe parmi les associations de fidèles vivant dans le monde mais communiant vraiment à l'inspiration et à la *forma evangelica* de ce que l'on appelle la « vie consacrée ». Et parfois les frontières entre religieux au sens strict et tertiaires sont très floues. La vie d'une Catherine de Sienne, canoniquement tertiaire dominicaine mais en réalité authentique « religieuse », en est une preuve parmi bien d'autres.

Ce rayonnement des ordres et congrégations dans le laïcat et au sein du clergé diocésain est un fait important, trop peu souligné par les théologiens parlant de la *sequela Christi*. Il appartient à la fécondité de celle-ci. Il manifeste que ecclésiologiquement l'action de l'Esprit Saint sanctifiant les fidèles et faisant naître en eux le désir de perfection évangélique non seulement vaut pour toutes les catégories que déterminent les fonctions et les vocations, mais aussi qu'elle agit en débordant les délimitations strictement canoniques.

Entre le franciscain de vœu solennel, canoniquement religieux au sens strict, et le tertiaire franciscain il y a beaucoup plus que l'association vague qu'évoque l'adjectif commun « franciscain ». Ils appartiennent à une unique famille, habitée par un même esprit, guidée par une même Règle, tendue vers un même but, soudée par un même destin ecclésial. Bien plus, la profession franciscaine du second n'est pas un pâle *ersatz* de celle du premier. Elle est en vérité la forme particulière que prend celle-ci dans le contexte d'une existence « dans le monde », soit comme laïc, soit comme membre du clergé. Le tertiaire n'est pas religieux ; néanmoins il appartient authentiquement à une famille religieuse. Il est saisi dans le charisme et donc dans la consécration (au sens que nous avons précisé) de celle-ci. Voir art. *Tiers-Ordres Séculiers*, DS, t. 15, col. 946-60.

7. **Instituts séculiers** (cf. DS, t. 7, col. 1806-13). – 1° Plus complexe que celui des Tertiaires est le cas des Instituts séculiers, que le nouveau code de droit canon (can. 710-730) considère comme des Instituts de vie consacrée, suivant les conseils évangéliques mais dans le monde (*in saeculo*). Ils ont leur lointaine origine dans l'intuition d'Angèle de Merici et dans l'initiative de P. de Clorivière, jésuite malouin (mort en 1820) fondant à Saint-Servan avec Marie-Adélaïde de Cicé la Société des Filles du (Sacré) Cœur de Marie ; il les voulait religieuses sans habit et sans vie commune, résumant toute leur « consécration » dans l'observance la plus stricte des trois conseils évangéliques de pauvreté, chasteté, obéissance, qui en ferait des religieuses « devant Dieu et non devant le monde » (voir *Documents constitutifs des sociétés 1790-1820*, Paris, 1935, document 30, p. 572). Leur reconnaissance officielle ne date cependant que de Pie XII, dans *Provida Mater Ecclesia* et surtout dans le motu proprio *Primo Feliciter*.

2° Très divers dans leur origine et leur esprit (certains se rattachant à d'anciens Ordres, à la Compagnie de Jésus, à des fondations plus récentes, d'autres se voulant autonomes), parfois discordants sur la définition même, les Instituts séculiers se caractérisent certainement par la volonté explicite de ne pas sortir de la « condition séculière ». Leur apostolat lui-même doit s'originer dans le monde (*non tantum in saeculo sed veluti ex saeculo*, dit *Primo Feliciter*, repris dans le can. 713,2), enfoui là comme un levain (can. 713,1). Menant au sens le plus strict du terme une « vie consacrée » par des liens (*vincula sacra*) authentiquement ecclésiaux, ils ne sont pourtant pas des Instituts religieux. Car leur tâche spécifique est bel et bien celle du laïcat mêlé par sa vie et ses fonctions à ce qui concerne la vie sociale habituelle dans ses registres politiques, culturels, économiques, sociaux. Il paraît essentiel de souligner que beaucoup de ces espaces de travail sont de ceux qui ne sont pas explicitement reliés à l'engagement de l'Église-institution comme telle. Il s'agit vraiment de membres du Christ appelés à être présents au nom de l'Évangile jusque dans les confins les plus séculiers du Corps ecclésial, là où il n'y a ni fonction officielle, ni mandat spécifique. Ils y vivent leur option évangélique pour l'absolu du Sermon sur la montagne, compte tenu des servitudes de la vie « dans le monde ».

Le cas des clercs membres de ces Instituts est, lui, difficile à situer théologiquement. Suffit-il de dire qu'il s'agit de clercs demeurant au sein du clergé « séculier » ? Mais ne joue-t-on pas ici sur les mots ? La relation au monde n'a certainement pas dans ce cas la même immédiateté que dans

celui des laïcs. Et l'engagement dans les questions temporelles est une exception. Par ailleurs, la grâce sacramentelle de l'Ordre apporte à la sanctification ses propres modalités. Peut-être faut-il penser à une attention plus spécifique aux appels du monde.

3° Dans leur « aggiornamento », beaucoup de congrégations religieuses ont découvert après Vatican II que sous plusieurs angles leur véritable esprit était proche de celui des Instituts séculiers. Et les communautés de type apostolique ont souvent trouvé dans la façon discrète selon laquelle les Instituts vivent leur présence au monde et leur engagement apostolique une inspiration pour leur propre insertion dans les structures de la société. Il s'est ainsi créé une sorte de chevauchement de ces deux styles de vie évangélique, d'autant plus que certains Instituts séculiers ont peu à peu accepté certaines pratiques communautaires héritées de la vie religieuse.

4° De même que la vocation à l'érémitisme nous était apparue ci-dessus comme une vocation limite, soulignant de façon absolue le « tout autre » essentiel à la foi vivante (« une seule chose est nécessaire ») transcendant l'enfermement dans les préoccupations du monde, de même en sens inverse la vocation des Instituts séculiers rappelle de façon limite la nécessité de l'incarnation. De par sa nature, l'Église de Dieu est appelée non pas à s'ajouter aux réalités de la Création mais à les saisir toutes dans la puissance du Salut. Cela appartient à la catholicité. Rien de ce qui est l'œuvre de Dieu ne doit, dans le dessein du Père, demeurer extérieur au Salut et à la re-création accomplie dans le Christ Jésus. C'est pourquoi la recherche de perfection évangélique et la volonté d'un engagement radical pour le Royaume doivent se vivre jusque dans les derniers replis de la condition humaine et les sphères les plus séculières où la responsabilité humaine joue son rôle sans avoir a priori à recevoir d'ailleurs son projet et ses méthodes. On devine ainsi la signification bien spécifique de l'engagement de chrétiens s'efforçant de vivre en plénitude « la loi du Royaume » *veluti ex saeculo*, en totale fidélité aux impératifs que la société séculière et l'existence séculière dictent à la responsabilité et à la créativité de l'homme « image de Dieu », chargé par son Créateur de maîtriser la terre pour en faire « le monde que Dieu veut ».

Aux autres chrétiens et tout spécialement aux membres des communautés religieuses, les Instituts séculiers rappellent avec bonheur que la *sequela Christi*, où la tradition a toujours reconnu une composante (plus ou moins accentuée selon les familles religieuses) de *fuga mundi*, ne serait qu'une caricature du christianisme si elle se muait en un refus de la responsabilité à l'endroit du monde qui incombe à tout baptisé du fait même de son appartenance au Corps du Seigneur. De nouveau, il n'est pas accidentel que les monastères aient été des foyers de culture, des pionniers dans la découverte des techniques faisant progresser l'agriculture et même la petite industrie. Les Instituts séculiers renvoient les autres communautés à leur histoire, et leur redisent que l'obéissance radicale au Père implique toujours une inquiétude, un souci de la prospérité du monde.

5° Peut-être le service le plus grand que les Instituts séculiers de laïcs rendent à la construction du Royaume de Dieu réside-t-il dans leurs efforts pour que la sécularisation aujourd'hui inévitable ne se transforme pas en un sécularisme reléguant Dieu parmi les accessoires désormais inutiles. Ils s'efforcent d'attester la réalité de Dieu *veluti ex saeculo*, c'est-à-dire du sein même d'une prise au sérieux de la densité du séculier et de la maîtrise qu'a l'humanité sur son progrès et son avenir. C'est là un élément doxologique de leur mission, qu'il serait bon de souligner davantage. Car la tension entre sécularisation (DS, t. 14, col. 493-508) et sécularisme représente sans nul doute l'un des champs où l'Esprit envoie aujourd'hui l'Église. Celle-ci a à montrer que plus l'homme déploie son génie pour l'aménagement de son monde et la conduite de son avenir, plus il accomplit sa nature d'image du Dieu vivant, sans pour autant se substituer à Dieu comme si celui-ci avait été « l'hypothèse provisoire qui a été fort utile mais a désormais fait son temps ». Bien plus, elle a à redire que le progrès lui-même est équivoque là où il refuse de reconnaître la transcendance du dessein créateur et de Dieu lui-même, qu'il peut conduire l'humanité à sa propre destruction. Or en se liant à la pratique des conseils évangéliques, officiellement et avec le sceau de l'Église, c'est dans le creuset même où se fond et s'affine le progrès que les membres de ces Instituts confessent le Dieu vivant.

8. **Les vierges consacrées.** – Toute étude sur la « vie consacrée » (selon l'expression du Droit canon) serait incomplète si elle ne présentait pas la forme de vie des vierges consacrées que le nouveau code reconnaît (can. 604). Cette vieille forme de « don de soi » au Seigneur n'implique pas nécessairement les vœux au sens canonique de l'expression. Il s'agit de femmes n'ayant jamais été mariées, vivant chastement et dans la prière, se dévouant dans le service du Christ et en son Église, se formant un cœur totalement livré au Seigneur comme le cœur d'une épouse est totalement livré à son époux. Ce *propos* de vie est solennellement reçu par l'évêque dans une célébration liturgique appelée « consécration des vierges ». Ici la chasteté est au cœur du *propositum* des femmes concernées.

La liturgie de la *consecratio virginum* est importante théologiquement parce qu'elle est dominée par une longue prière, qui est en fait une épiclèse et qui remonte au sacramentaire léonien, donc aux sources les plus anciennes de la liturgie romaine. Or cette magnifique formule liturgique est tout entière centrée sur les effets merveilleux du don de Dieu par excellence qu'a été l'incarnation de son Fils et sur la beauté indescriptible de son attitude envers l'humanité. Elle n'est pas envahie par l'évocation de la générosité humaine. Celle-ci n'est perçue qu'en sa relation absolue à l'initiative gratuite de Dieu. La vierge est là, dans l'Église et devant Dieu, avec le *propositum* que la grâce a fait naître en son esprit de croyante. L'évêque implore Dieu de lui donner l'Esprit Saint afin qu'il consacre son existence et qu'elle sache allier les vertus chrétiennes qui la rendront digne de la louange attachée à la vie selon la grâce.

Reprenant ce vieux texte enfoui dans sa mémoire et qui porte peut-être la marque personnelle de Léon le Grand, l'Église a redonné à la « consécration » des personnes son authentique signification théologique. Et cela dans un document liturgique auquel sa longue histoire confère toute l'autorité de la *lex orandi lex credendi*. La consécration vient de Dieu en son Église, comme un sceau qui vient confirmer et intégrer solennellement à la vie de l'Église un don divin.

Certaines expressions de cette prière d'épiclèse sont typiques : « quand tu répandais sur l'univers ton Esprit ... tu

fis se lever de toutes les nations une multitude que tu adoptas ... et entre tous les dons que tu répands certains reçoivent celui de la virginité ; sous ton inspiration des femmes renoncent à l'état conjugal sans que ce soit de leur part un mépris du mariage ; ...Sois la force et le guide de celle qui te prie de consacrer sa vie... ; Qu'en elle, Seigneur, par le don de ton Esprit, soient prudence, ... ». On sait que le choix du terme *consécration* et non pas *bénédiction* pour désigner ce rite (qui dans les pontificaux issus du Moyen Âge portait les deux titres) a été le fruit d'une longue réflexion théologique. On a voulu signifier, en relation avec le contenu de la prière qu'on remettait au cœur de la célébration, que la femme qui se présentait ainsi devant Dieu et dans l'Église avec son *propositum* de virginité devenait « la chose de Dieu », *sacrata*. Dieu la faisait sienne, l'oignant non pas d'huile sainte (voir *Notitiae*, t. 62, 1971, p. 109-10) mais de son Esprit Saint. Et puisque la démarche la poussant à se présenter ainsi devant l'évêque venait d'un don de Dieu qu'elle avait accueilli dans la foi, il lui revenait maintenant de vivre dans la logique de cet accueil, donc de la façon qui convient à une personne « consacrée » dans l'appartenance à Dieu. Voir art. *Virginité*, *infra*, col. 924-48.

Conclusion. – C'est donc, en définitive, au mystère de l'Église Corps du Christ que la vocation de vies « consacrées » renvoie nécessairement. Il s'agit de façons particulières de réaliser dans la fidélité à l'Esprit ce que la lettre de Pierre présente comme la vocation même de l'Église de Dieu : « vous êtes édifiés en maison spirituelle pour constituer une sainte communauté sacerdotale, pour offrir des sacrifices agréables à Dieu par Jésus Christ ... vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis pour que vous proclamiez les hauts faits de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 *Pierre* 2,5.9).

Nous ne mentionnerons ici que les ouvrages traitant de façon explicite de la nature de la vie religieuse. On trouvera une mention des principaux ouvrages parus entre Vatican II et 1974 dans J.M.R. Tillard, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, coll. Cogitatio fidei 75, Paris, 1974 ; *Il y a charisme et charisme*, Bruxelles, 1977. – Pour l'interprétation du décret *Perfectae caritatis* de Vatican II, voir J.M.R. Tillard et Y. Congar, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, coll. Unam Sanctam 62, Paris, 1967.

Pour une vision d'ensemble, en plus de J.M.R. Tillard, *Devant Dieu et pour le monde*, voir surtout Angel Aparicia Rodriguez et Juan Canal Casas, *Diccionario Teológico de la Vida Consegrada*, Madrid, 1989 (amples bibliographies). – On trouvera également une bibliographie assez riche dans J.M. Lozano, *Discipleship. Towards an Understanding of Religious Life*, Chicago, 1983.

Voir aussi J.C. Ranquet, *Consécration baptismale et consécration religieuse*, Paris, 1965. – P.R. Régamey, *Redécouvrir la vie religieuse*, Paris, 1971. – Th. Matura, *Le Radicalisme évangélique ; aux sources de la vie chrétienne*, Paris, 1978. – *Religieux et moines de notre temps*, Paris, 1980. – P. Valadier, M. Rondet et Th. Matura, *Fondement évangélique des vœux et anthropologie*, Paris, 1980. – Th. Matura, *Suivre Jésus. Des conseils de perfection au radicalisme évangélique*, Paris, 1983. – M. de Carvalho Azevedo, *Les religieux, vocation et mission*, Paris, 1985. – J.-Cl. Guy, *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Église*, Paris, 1987. – L. Boisvert, *La consécration religieuse ; consécration baptismale et formes de vie consacrée*, Paris, 1988.

Sur les communautés nouvelles : Fr. Lenoir, *Les communautés nouvelles*, Paris, 1988. – Sur les Instituts séculiers : J. Beyer, *Les Instituts séculiers*, Bruges, 1954. – J. Beyer (éd.), *Études sur les Instituts séculiers*, Paris, 1966. – A. Orbeti, *Nel Mondo, per il Mondo : gli Istituti secolari oggi*, Rome, 1972. – F. Antonelli, *Consagrazione e missione negli Istituti secolari*, Milan, 1979. – T.J. Olmsted, *The Secularity of Secular Institutes*, Rome, 1981. – S. Holland, *The Concept of Consecration in Secular Institutes*, Rome, 1981.

Sur les can. 573-709 du nouveau code : G. Lesage, *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal-Paris, 1985.

Jean-Marie-R. Tillard.

VIE INTÉRIEURE. Voir art. *Intériorité* (t. 7, col. 1889-1903) et *Homme intérieur* (t. 7, col. 650-74).

VIE RELIGIEUSE. Voir art. *Vie consacrée, supra.*

Outre les art. sur les ordres et congrégations, sur les fondateurs, on peut recourir aux art. *Cénobitisme, Chanoines réguliers, Érémitisme, Frères, Hospitaliers (Ordres), Instituts séculiers, Monachisme, Ordres enseignants, Perfection, Reclus, Virginité, Vocation, Vœux.*

Quant aux Églises d'Orient, voir les art. *Monachisme* (Monachisme russe, t. 10, col. 1591-1603), *Orthodoxe* (Spiritualité, t. 11, surtout col. 976-83), *Typika.*

VIE SPIRITUELLE. Voir art. *Spiritualité, Esprit Saint*, etc.

VIE SURNATURELLE. Voir art. *Charité, Divinisation, Grâce, Surnaturel.*

VIE TRINITAIRE. Voir art. *Inhabitation, Trinité.*

VIEILLESSE. – 1. *Le vieillard et la société.* – 2. *Réflexion spirituelle.*

I. LE VIEILLARD ET LA SOCIÉTÉ

Au seuil du troisième millénaire, dans de nombreux pays, la vieillesse, qui est de toujours, pose des questions matérielles et spirituelles nouvelles. Nous prendrons ici comme exemple la situation de la France. Cet exemple, on ne l'oubliera pas, ne peut évoquer que la situation des vieux pays de civilisation occidentale. Les relations vécues du vieillard et des générations moins avancées sont en effet très différentes selon les aires culturelles et les développements économiques.

En 1990, pour une population de 56 600 000 d'habitants, les plus de 60 ans étaient 11 300 000 ; les personnes âgées de 85 ans et plus un million. Ce vieillissement de la population est actuellement quelque peu atténué par le phénomène de classes creuses dû à la guerre de 1914-1918. Mais, quelle que soit l'hypothèse de fécondité retenue, il ne peut que s'accentuer. En l'an 2000, la part des 60 ans et plus devrait dépasser 20 %. Cette augmentation s'accélérera à partir de 2007, pour culminer vers 2020, au temps où arrivera à l'âge de la retraite la génération du *baby-boom* de 1946. Or ce vieillissement de notre pays est récent : il remonte au 19e siècle. Et la reconnaissance d'une spécificité de la vieillesse n'est guère plus ancienne : elle date des années 1760 surtout.

1. **Évolution des données.** – 1° Depuis le moyen age s'était forgée une image traditionnelle du vieillard assez peu valorisante. Sans doute, à partir du 13e siècle, c'est-à-dire à partir d'un siècle de progrès

démographique, les ouvrages médiévaux évoquent un peu plus volontiers les vieillards. Ils reprennent une théorie du vieillissement. Les hommes, comme tout être et toute chose, sont composés de quatre éléments : terre, eau, air, feu. Le vieillissement, imposé par Dieu, prive l'homme de l'humidité et de la chaleur naturelles. L'hygiène de vie peut retarder quelque peu la vieillesse, en atténuer les effets. Il faut combattre le froid et, surtout, pratiquer la sobriété dans la boisson, l'alimentation, les rapports sexuels. Mais les maladies spécifiques de la vieillesse ne sont pas étudiées. Silence qui s'explique par la volonté de Dieu qui est que l'homme vieillisse et meure ? Certes ! Mais il faut y ajouter le souci des médecins de ne pas trop risquer leur réputation auprès de malades qui sont, de toutes manières, difficiles à guérir.

2° 18e SIÈCLE. – Cette discrétion n'exclut pas que la vieillesse soit considérée comme un âge de la vie. Mais sa spécificité n'est pas perçue clairement. Tout change au 18e siècle, et pour plusieurs raisons. L'enfermement des mendiants et des vagabonds, qui était devenu politique officielle au 17e siècle, avait échoué. Mais les hôpitaux généraux recueillaient très largement des personnes âgées, pauvres et isolées, et ils avaient commencé à inventer l'hospice de vieillards. La longévité des religieuses était favorisée par la sélection physique à l'entrée du noviciat, le suivi médical, l'alimentation et la régularité de vie. Aussi les couvents féminins, dont la démographie est maintenant bien connue pour le Trégor ou la Bourgogne, avaient une proportion de sœurs âgées importante et présentaient aussi des aspects d'hospice de vieilles femmes.

Il faut également poser la question d'un possible vieillissement de la population française dès le 18e siècle. L'enquête de l'I.N.E.D. sur l'évolution démographique de 1740 à 1829 ne permet de conclure qu'à une très faible amélioration de l'espérance de vie avant le 19e siècle. Cependant, à partir des années 1770, fécondité et mortalité baissent et, désormais, le nombre des naissances augmente moins vite que la population. Mais comme le tassement de la mortalité concerne surtout les enfants, la structure par âge vieillit relativement peu.

D'autres éléments expliquent sans doute mieux cette « naissance » du vieillard au 18e siècle. Médecins, comme premiers démographes, prennent conscience des différences de longévité en fonction du climat ou de la profession. On prête donc de plus en plus attention à l'âge : en notant celui des défunts sur les registres paroissiaux, en célébrant les centenaires. L'évolution des modes de vie conduit aussi à un allongement de la vie active relativement indépendant de l'âge moyen au décès. Le 18e siècle commence, en effet, à rechercher un certain confort : on construit parfois en pierres ; dimension et disposition des logements se prêtent plus à l'intimité ; suspension et traction des voitures s'améliorent. Plus encore, la complexité croissante de la vie sociale multiplie les emplois indépendants des capacités physiques. L'homme de cabinet joue un rôle de plus en plus grand.

Ces mutations conduisent à un nouvelle image du vieillard dans la seconde moitié du 18e siècle. Les théories, comme les efforts pratiques, pour prolonger la vie prennent un aspect plus scientifique. On ne se contente plus de recommandations d'hygiène de vie, mais on commence à décrire anatomie et pathologie des vieillards. On affirme surtout que l'homme et la femme âgés peuvent et doivent avoir une existence active. Buffon met en garde contre l'illusion de beaucoup prolonger sa vie en se ménageant. Il recommande une vie plus pleine jusqu'à son terme. Utilisant diverses tables d'espérance de vie (celles de Deparcieux ou de Dupré de Saint-Maur), Buffon montre que, même à un âge avancé, il demeure une probabilité de vie et la possibilité de jouissance. Ce nouveau statut du vieillard se marque dans la littérature et l'art. Dans les mémoires autobiographiques grands-pères et grands-mères font vraiment leur entrée. On y célèbre leur expérience et le rôle qu'ils jouent dans l'éducation. Le théâtre et, plus généralement, toute la littérature exaltent les vieillards en même temps que la famille. Les thèmes du *Roi Lear* et de *Bélisaire* sont abondamment repris. Quant aux artistes de la seconde moitié du siècle, ils représentent avec complaisance des vieillards qui jouent le rôle de témoins et de sages. Greuze et David sont sans doute les peintres qui ont le plus accrédité cette image. Mais la vogue grandissante de la peinture d'histoire accentue ce thème en l'appliquant aux grands hommes. Transcription de l'engouement du siècle pour la visite aux patriarches : Buffon à Montbard, Voltaire à Ferney.

La naissance de la pension de retraite et la Révolution achèvent de faire du 18e siècle finissant la période la plus importante de l'histoire de la vieillesse. La pension de retraite a deux antécédents, lointains mais directs : les formes de mutualisme pratiquées par les communautés de métier et leurs confréries ; la réflexion sur la notion de pauvreté liée à l'impossibilité de travailler. C'est sur ce terreau que se développent les premières tentatives de retraites. L'armée, confrontée depuis longtemps aux questions posées par le sort des anciens soldats, crée la pension d'invalidité en 1764. A peu près dans le même temps, la Ferme et l'administration des Ponts et Chaussées mettent sur pied un système de cotisations et commencent à verser des pensions, et même des pensions de réversion pour la seconde. Et l'on voit se multiplier des projets de caisses d'assurances volontaires vieillesse dont quelques-unes reçoivent un début d'exécution. Quant à la Révolution, largement l'œuvre d'hommes jeunes, elle magnifie les vieillards. C'est leur rôle d'éducateur qui instruit et socialise qui est surtout mis en avant. Quand, le 23 août 1793, la Convention décrète la « réquisition permanente [des Français] pour le service des armées », le rôle des vieillards est clairement indiqué : Ils « se feront porter sur les places publiques pour exciter le courage des guerriers, prêcher la haine des rois et l'unité de la République ». La création de musées ou du Panthéon, l'instauration de fêtes des vieillards vont dans ce sens. Les assemblées révolutionnaires proclamèrent, d'autre part, le droit des personnes âgées à l'assistance et la supériorité des secours à domicile sur l'hospitalisation. Mais cette législation ne fut guère appliquée et l'accueil, à titre gratuit ou à titre payant, des vieillards dans les hôpitaux finit par créer l'hospice de vieux.

3° 19e SIÈCLE. – Dès le début du 19e siècle commence vraiment le vieillissement de l'Europe. Vers 1800, le continent avec une population d'environ 180 millions d'habitants compte sans doute 8 à 12 millions de sexagénaires. Vers 1900, pour 400 millions d'habitants, il en compte 30 à 35 millions. Et c'est en France que l'évolution est la plus forte. Sur 6 ou 7 Français il y a un homme de 60 ans ou plus. C'est le Sud-Ouest, suivi de l'Est et du Sud-Est du Bassin parisien qui connaissent le plus nettement cette évolution. Globa-

lement, le taux de mortalité n'a cessé de régresser. Entre 1820-1830 et 1910, l'espérance de vie à la naissance est passée de 39 à 48 ans pour les hommes et de 40 à 52 ans pour les femmes. Cette évolution est due à l'amélioration de l'agriculture et de la circulation des marchandises, aux progrès dans le domaine de l'alimentation et du chauffage et, à la fin du siècle, aux avancées de la médecine. C'est enfin, bien sûr, la chute de la fécondité qui est la grande responsable du vieillissement. Au milieu du 18e siècle, une femme avait, en moyenne, plus de cinq enfants. Elle en a trois en 1900. Depuis 1886 le remplacement des générations n'est plus assuré. L'année précédente, les funérailles de Victor Hugo ont célébré la fonction quasi sacerdotale que les grands vieillards assumaient désormais dans les diverses nations. Car si la France avait Hugo, l'Italie avait Verdi ; la Russie Tolstoï, l'Angleterre Tennyson.

La grande épreuve de 1914-1918 accéléra le vieillissement de la France. Les 1 325 000 morts militaires étaient de jeunes hommes en pleine force de production et de reproduction. Il faut y ajouter les naissances qui n'ont pas eu lieu. En 1916, il y eut 313 000 naissances au lieu des 600 000 en temps de paix, dans les 77 départements pour lesquels l'information existe. Et le chiffre ne se releva que modestement après la paix. Le taux de reproduction net, qui est de 95 en 1925, est de 87 en 1937. Natalité déclinante et longévité accrue donnent un poids de plus en plus important aux plus de 65 ans. La répartition de la population par groupes d'âges évolue ainsi :

	1901	1921	1936
0 à 19 ans	34,6 %	31,6 %	30,2 %
20 à 64 ans	57,2 %	59,3 %	59,9 %
65 ans et plus	8,2 %	9,1 %	9,9 %

A partir de 1946, le nombre des naissances remonta considérablement et rajeunit la population. En 1968, les moins de 20 ans constituaient 33,5 % de la population. Mais comme la longévité croissait, c'est bien sûr la tendance au vieillissement qui s'imposait. De 1955 à 1975, les trois quarts des personnes sauvées chaque année par la baisse de la mortalité avaient plus de 65 ans. Les personnes de 65 ans ou plus formaient 11 % de la population dès 1946, 12,5 % en 1968 et 13,8 % en 1982. On sait que ce vieillissement ne peut que s'accentuer dans les décennies qui viennent en raison d'une baisse de la natalité, surtout marquée depuis 1974. Et l'un des traits les plus caractéristiques de ce vieillissement est la longévité, plus importante – de 8 ans en moyenne – pour les femmes que pour les hommes. Autant d'évolutions qui, y compris cette dernière, ne manquent pas de poser bien des questions spirituelles.

2. **Vieillesse et orientations spirituelles.** – 1° Du 16e au 18e siècle : *la vieillesse comme temps de préparation à la mort.* – La tradition du « Pensez-y bien » – sous entendu : à la mort – remonte au Moyen Age. Mais ce sont les 16e et, surtout, 17e siècles qui donnèrent, au temps des réformes, un rôle de choix à la vieillesse dans la préparation à la mort. Pour les âmes d'élite, se met alors en place la pratique de la retraite spirituelle. Le goût, qui n'est pas seulement littéraire, de retrait du monde pour sauvegarder sa liberté intérieure et échapper au « tourbillon » y est pour quelque chose. Mais c'est surtout un discours réformateur, et particulièrement tridentin qui se développe. La vraie retraite doit être pénitence, humilier l'individu, le soumettre à des valeurs transcendantes. Car « l'unique affaire » est le salut, les fins dernières (DS, t. 5, col. 355-82). Les réformes ont enseigné que l'ignorance religieuse est cause de damnation. Approfondir sa vie religieuse au dernier âge est donc sage précaution pour l'au-delà. Et cette évolution semble s'accentuer vers le milieu du 17e siècle. En ce temps, les mémoires changent de ton. Jusque-là ils font le bilan d'une carrière, comptabilisent ce que la Cour a donné ou refusé. A partir des années 1650 – c'est la date de la traduction des *Confessions* de saint Augustin par Arnaud d'Andilly – ce sont les dettes à l'égard de la grâce divine qui sont répertoriées. Et cela sur fond de méditation face à la vanité du monde, pour mieux instruire ses enfants. De plus, l'exemple des solitaires de Port-Royal, peu nombreux – une douzaine – mais de grande notoriété, est, de 1637 à 1679, celui du retrait du monde dans la charité et la pénitence.

Enfin la retraite spirituelle est souvent liée à un retrait du monde politique, c'est-à-dire de la Cour. Madame de Sévigné évoque ceux qui sont « comme suspendus entre le ciel et la terre ». Saint-Simon, plus longuement, décrit les grands qui « mettent un intervalle entre la vie et la mort ». Il recommande de ne pas « mourir tout en vie », c'est-à-dire sans avoir préparé sa mort. Il faut « profiter d'une mort lente ». Toutes ces expressions sont heureuses, et elles sont accompagnées d'exemples. Ainsi celui du cardinal de Mailly, mort brutalement, et qui dut « paraître devant Dieu tout vivant de la vie du monde ». Mais la retraite ne doit pas être simple forme d'épicurisme dévot, ou simple recherche de l'*otium*. Elle doit être religieuse, soit sous une forme périodique – quelques jours par an –, soit sous une forme définitive, dans une maison des champs ou, mieux, dans l'enceinte d'un couvent. Encore faut-il échapper à deux dangers : l'ennui certes, mais aussi le courroux royal. Il faut en effet obtenir l'aval du Roi pour que la retraite n'apparaisse pas trop comme une manifestation de liberté intérieure.

Soulignons bien, cependant, que la retraite n'est pas seulement le privilège des grands. La pratique atteint l'aristocratie dans son ensemble et la bourgeoisie, et parfois même au-delà de la bourgeoisie. Il y a toute une gradation. Le Bouthillier de Rancé se retire chez les Cisterciens dès 1663. En 1664, il devient le grand réformateur de la Trappe où il mourra en 1700. Mais, les couvents, de femmes particulièrement, acceptent des pensionnaires payantes qui viennent finir leurs jours au monastère en suivant, au moins en partie, les offices. Ces vieillesses sont d'intenses vies spirituelles le plus souvent ; elles sont aussi très protégées matériellement et bénéficient – peut-être ? – de la longévité conventuelle précédemment évoquée. Les tiers-ordres et, dans le Nord de la France comme aux Pays-Bas et en Allemagne, les béguinages offrent des solutions comparables, surtout aux veuves. Pour les milieux modestes, enfin, il y a la possibilité de se placer auprès d'un couvent à titre de donné ou de donnée. Cela suppose l'apport de ses biens et de ce qui reste de sa force de travail en échange de l'entretien viager.

Pour l'immense majorité qui ne peut organiser les dernières années de sa vie dans un cadre conventuel, la vieillesse est rythmée par la lecture de manuels et surtout par la prédication. La tradition de l'*ars moriendi* (DS, t. 1, col. 897-99) remonte au Moyen Âge, mais la production culmine dans la seconde moitié du 17e siècle, avec une forte proportion d'auteurs appartenant aux Ordres les plus militants de la Réforme catholique, Capucins et Jésuites. Ces « préparations à la mort » sont plus promptes à parler de la

justice que de la miséricorde de Dieu. Elles diffusent une « pastorale de la peur », comme l'a montré Jean Delumeau. Cantiques et sermons en reprennent les thèmes. Ils sont dans une certaine mesure spécifiques du dernier âge de la vie. La conversion des derniers instants conserve toute sa valeur et la vieillesse est bien un moment privilégié pour se préparer à la mort. Mais la réforme tridentine insiste plus volontiers encore sur l'idée que la conversion est l'affaire de toute une vie, que l'on ne connaît jamais l'heure de la mort. Les arts de mourir sont donc autant d'arts de vivre et la spécificité de la vieillesse n'est ici que relative. C'est durant toute sa vie que l'on doit vivre dans le monde sans en être vraiment. C'est chaque jour qu'il faut apprendre à bien mourir.

Au 18e siècle cependant, on insiste au contraire plus volontiers sur le rôle de la vieillesse pour bien se préparer à l'au-delà. Qui s'en étonnerait puisque ce siècle finit d'inventer le vieillard ! Madame de Lambert, dans son *Traité de la vieillesse*, vante les bienfaits de la religion à cet âge : « La piété les console ; elle est aussi plus aisée à pratiquer. Tous les liens qui attachent à la vie sont presque rompus ; c'est l'ouvrage de la nature de nous détacher plus que celui de la raison : le bandeau de l'illusion est tombé, et nous voyons les choses ce qu'elles sont ». Vers 1765-1770, se diffuse le thème de la mort douce du vieillard liée à la pratique des vertus. La mort sereine du bon vieillard opposée à la gaieté de mauvais aloi du vieux libertin agonisant devient thème littéraire. Forme de reconnaissance de la nécessité d'une pastorale de la vieillesse !

Reste à dire qu'aux niveaux les plus humbles, l'assistance, à partir du 17e siècle du moins, a une attitude finalement très comparable à l'égard des vieillards. En 1653, l'Hospice de Jésus est fondé à Paris pour 80 vieillards. Vincent de Paul s'y intéresse beaucoup et leur apprend le signe de la croix, le mystère de la Trinité et à mourir chrétiennement. A une échelle autrement vaste, c'est ce qu'organise aussi l'enfermement. La création de l'hôpital des Invalides en 1670 répond au souci de régler le sort toujours délicat des anciens soldats. Mais les Filles de la Charité et les Prêtres de la Mission enseignent à bien mourir. Les seconds catéchisent. Il y a bien là une pastorale de la vieillesse. Quant aux hôpitaux généraux, ils sont, on le sait, destinés aux asociaux qui récusent l'ordre du père de famille, du Roi, de Dieu : libertins, réformés, prostituées, mendiants, vagabonds, tsiganes,... A tous, on imposera un ordre moral qui passe par la périodicité des confessions et des communions. Dans la pratique, les hôpitaux recueillent essentiellement des vieillards et la pastorale qui leur est appliquée n'est pas fondamentalement différente de celle des retraites spirituelles, des préparations à la mort.

2° Apports des 19e et 20e siècles. – L'ensemble de cet enseignement spirituel sur la vieillesse est donc parfaitement cohérent, même s'il a des formes différentes selon les groupes sociaux auxquels il s'applique. Il n'a guère connu de transformations jusqu'au concile de Vatican II et, de nos jours, si l'aspect « pastorale de la peur » s'est effacé, le thème de la préparation à l'au-delà reste bien vivant. Simplement, les 19e et 20e siècles ont ajouté leurs apports. Il faut évoquer d'abord l'influence du salon et du *Traité de la vieillesse* de Madame Swetchine (1782-1857 ; DS, t. 14, col. 1359-61). Cette Russe catholique installée à Paris en 1825, tient un salon (à partir de 1831) qui est un centre de pensée catholique et qui est fréquenté par Lacordaire, Montalembert, Falloux. Son *Traité de la vieillesse* est publié après sa mort par les soins du comte A. de Falloux. C'est une apologie chrétienne de la vieillesse, « dôme de la vie ». C'est l'âge de la dignité, chaque jour supplémentaire étant une occasion de plus de se préparer à l'autre monde. La vieillesse est positive. A l'autre bout de l'échelle sociale, il faut saluer la fondation des Petites Sœurs des Pauvres dans la Bretagne de 1839. Ici les vieillards mendient de maison en maison. Jeanne Jugan et quelques compagnes recueillent de vieilles femmes dans une maison de Saint-Servan. Dès la fin de 1842, la maison abrite 26 vieilles. Puis des hommes seront aussi recueillis. Le travail des vieillards, les quêtes de Jeanne Jugan assurent des ressources. La congrégation se donne des statuts ; elle essaime à travers la France et, dès 1851, hors de France. En 1854, le pape approuvait les statuts de la congrégation. Beaucoup d'autres congrégations religieuses de femmes assurent des services analogues.

Au 20e siècle, la pastorale de la vieillesse est forcément devenue plus simple et plus complexe. Plus simple parce que beaucoup de questions matérielles sont désormais, pour l'essentiel, réglées, même si de grandes interrogations demeurent sur le financement futur des retraites. Dès juillet 1905 une loi organise la réception gratuite en hospice. Les retraites mutualistes se sont développées dès le début du 19e siècle et une loi de juin 1850 a organisé la Caisse nationale de retraites pour la vieillesse. L'assurance retraite obligatoire date d'avril 1910 et différents textes de 1928, 1929 et 1930 ont mis en place les Assurances sociales. Des lois de 1958 et 1963 ont reconnu le conjoint survivant comme héritier et lui ont permis d'être usufruitier de la totalité de la succession, même en présence d'enfants. La situation des veuves surtout s'en est trouvée très améliorée. La politique d'humanisation des hôpitaux a, d'autre part, supprimé les abus les plus criants des hospices ; et la politique de maintien à domicile des personnes âgées permet souvent une autonomie plus longtemps conservée. Les initiatives en faveur du « 3e âge » (expression née au début des années 1960), les universités « tous âges », dont la première fut crée à Toulouse en 1973, visent à organiser les loisirs des personnes âgées.

Mais les questions les plus complexes demeurent. Les grandes interrogations éthiques d'abord : traitement de la démence sénile, souvent due à la maladie d'Alzheimer ; euthanasie plus encore. La vie de personnes du « 4e âge » peut être un calvaire et celles-ci peuvent être tentées d'en finir en demandant un suicide assisté. L'effet des classes creuses de 1914-1918 explique d'ailleurs que c'est le nombre des grands vieillards, et non celui des « jeunes » retraités, qui augmente le plus actuellement. Notre civilisation ne juge plus acceptable la douleur. Enfin, les progrès de la médecine peuvent constituer, en milieu hospitalier, une grave menace contre les libertés individuelles qui peut aller, dans l'acharnement thérapeutique, jusqu'à « voler la mort ». Mais y a-t-il une « solution » ? Les sondages, assez régulièrement favorables à l'autorisation de faire mettre fin à ses jours en cas de grandes souffrances ou de pronostic fatal, n'ont guère de valeur puisqu'ils sont réalisés auprès de personnes en bonne santé concernant une question que l'on aura à résoudre dans un état tout différent. La législation française ne reconnaît pas l'euthanasie, pas plus qu'elle ne reconnaît les déclarations écrites des adeptes de la « mort douce ». Pour les religions monothéistes, la vie appartient à Dieu seul. Et puis tant d'interrogations se présentent : peut-on décider à l'avance de sa mort ? Quand la souffrance devient-elle

insupportable ? Pour qui : le malade ? ou son entourage ? Les pratiques de « soins palliatifs », peu répandues encore, s'efforcent du moins de dire la vérité aux malades, de s'entretenir avec eux comme avec leur famille, de « prendre soin » autant que de soigner, d'accompagner les mourants en ne les considérant plus comme sujets, patients, mais comme maîtres. Ainsi, dans ce débat sur la mort, on rencontre forcément la notion de dignité, ce dont les vieillards ont, peut-être, le plus besoin.

Or, ils n'ont pas toujours le sentiment de voir leur dignité respectée. Peut-être parce que la société nous dit trop souvent de rester jeune à tout prix. Pourtant les vieillards n'ont pas les vertus qu'ils ont perdues, mais celles qu'ils ont trouvées et dont la société a besoin. Être vieux doit être un droit. La pratique de la retraite-couperet, liée au drame du chômage, est parfois perçue comme une privation du droit au travail. Le phénomène de pré-retraite (en 1986, 43 % seulement des hommes partant en retraite étaient encore en activité) a pu rendre aussi la frustration et la coupure entre générations plus vives. Bien entendu, ces remarques ne nient pas le progrès qu'a pu apporter une retraite précoce à une génération qui a, parfois, commencé à travailler à douze ans ! Elles insistent simplement sur la nécessité de mieux intégrer les personnes âgées dans une société trop exclusivement tournée vers les actifs et qui n'envisage souvent les premières que comme des assistés et des consommateurs. D'autant que cette même société est très individualiste : la famille conjugale a triomphé des autres structures plus communautaires ; elle est elle-même fréquemment brisée. Si bien que la solitude est, en dernier ressort, l'angoisse fondamentale de la vieillesse. Les chiffres disent la mise à l'écart croissante de personnes âgées, surtout les femmes qui « paient » ainsi leur longévité plus grande.

Si en 1975, 32,6 % des 65 ans et plus vivaient seuls ou en ménage collectif (hospices, maisons de retraite, etc.), ils étaient plus de 36 % dès 1982. Pour les femmes âgées de 75 ans et plus, ces pourcentages sont de 51 % et de 56 %. Dans 17 départements, plus de 45 % de femmes âgées de 65 ans et au-delà vivent seules. A Paris, cette proportion atteint 58,5 % ; un record ! Encore convient-il d'ajouter que dans les régions les plus vieillies (Limousin, Midi-Pyrénées, Languedoc, Corse) les personnes âgées sont moins isolées. Elles sont plus souvent responsables de ménages composés de plusieurs personnes ou plus souvent prises en charge dans un ménage dont elles ne sont pas le chef. La solidarité entre générations demeure plus forte ici.

On voit, par ces remarques, combien questions matérielles et questions morales et spirituelles sont mêlées. Les mouvements d'Église peuvent s'intéresser aux unes et aux autres de ces questions. Donnons-en deux illustrations, à titre d'exemples et non pas de classement de valeur. Les Petits Frères des Pauvres, créés par Armand Marquiset en 1946, ont pour but, aux termes de leurs statuts, « d'aider et de servir, dans un esprit de gratuité, les Pauvres et par priorité les personnes âgées les plus isolées ou handicapées ». La devise des petits frères, « les fleurs avant le pain », dit le souci de ne pas se limiter à une aide matérielle, mais d'apporter aussi présence chaleureuse et vraie relation d'amitié. C'est une association selon la loi de 1901 qui compte des bénévoles comme des permanents. L'important mouvement de la « Vie montante » est plus nettement orienté vers les activités spirituelles. Né dans les années 1960, son développement s'explique notamment par l'arrivée dans le 3e âge de nombreux militants d'Action catholique et d'Action sociale. Il compte quelque 500 000 personnes en France. En relation avec le Comité épiscopal pour les communautés chrétiennes, et participant à la Commission nationale de pastorale des personnes âgées, il est constitué de groupes qui se réunissent chaque mois et qui sont structurés au plan diocésain et national, avec équipes, responsables, aumôniers. L'objectif est d'abord d'aider ses membres dans la recherche d'une vie spirituelle adaptée à la retraite. Il s'agit aussi de créer des liens d'amitié et d'entraide entre ses membres. Le mouvement vise enfin à ouvrir à des activités ecclésiales : liturgie, services paroissiaux, service évangélique des malades, et à diverses activités sociales.

Dans un contexte forcément changeant, en raison du poids démographique croissant des vieillards, la pastorale des 3e et 4e âges définit une spiritualité adaptée à ce temps de la vie et vise à donner utilité et dignité.

Ph. Ariès, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le 18e siècle*, Paris, 2e éd., 1971. – R. Favre, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au 18e siècle*, Lille, 1977, 2 vol. – A. E. Imhof, etc., *Le vieillissement. Implications et conséquences de l'allongement de la vie humaine depuis le 18e siècle*, Lyon, 1982. – D.G. Troyanski, *Old age in eighteenth century France*, Ph. D. Brandeis University, 1983. – P. A. de Voyer d'Argenson, *Un exemple de retraite pour le salut au 17e siècle : René II d'Argenson (1623-1700)*, dans *Bulletin de la Société française d'histoire des idées et d'histoire religieuse*, t. 1, 1984, p. 3-12.

A. Leflaive, *Ce merveilleux Troisième Age. Madame Swetchine*, Saint-Céneré, 1984. – G. Minois, *Histoire de la vieillesse, de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 1987. – J. Dupâquier, etc., *Histoire de la population française*, Paris, 1988, 4 vol. – J. P. Gutton, *Naissance du vieillard. Essai sur l'histoire des rapports entre les vieillards et la société en France*, Paris, 1988. – J. P. Bois, *Les vieux, de Montaigne aux premières retraites*, Paris, 1989. – *Vie montante*, dans *Théo*, Paris, 1989, p. 1065. – *L'âge à travers les âges*, dans *Gérontologie et société. Cahiers de la Fondation nationale de gérontologie*, n. 49, juillet 1989.

Voir aussi les art. du DS : Fins dernières (méditation des), Maladie, Mort.

Jean-Pierre GUTTON.

II. RÉFLEXION SPIRITUELLE

Il y a autant de manières de vieillir que de vieillards. Rien d'étonnant. Dès le temps de sa gestation, nul homme ici-bas n'est identique à nul homme, même les vrais jumeaux ! « Les perles, dit François de Sales pastichant Pline, sont tellement uniques, une chacune en ses qualités, qu'il ne s'en trouve jamais deux qui soient parfaitement pareilles » (*Traité de l'Amour de Dieu*, livre II, ch. 7). Chacun de nous est original. Et ce n'est pas le vieillissement qui amortit nos différences.

Et pourtant, vieillir est un phénomène commun à tous les hommes. C'est une phase caractéristique de l'existence mortelle : comme l'arbre, comme l'oiseau, l'homme naît, croît, s'étiole et meurt. « Il y a pour

tout un moment, et un temps pour toute chose sous le ciel : un temps pour enfanter et un temps pour mourir », dit l'Ecclésiaste (*Qo.* 3,1-2). Ajoutons : « un temps pour grandir et un temps pour vieillir ». Chaque phase de la vie a un caractère propre, en continuité avec les phases qui la précèdent, mais aussi en tension avec l'étape à venir. Il faut donc vivre sa vieillesse comme on a vécu sa jeunesse, sa maturité, comme on désire vivre sa mort. Vivre, vouloir vivre, s'efforcer de se sentir vivre, malgré l'âge, telle est la règle. « Vieillissant, il fructifie encore... », dit le Psaume 92, mais à une condition, c'est que l'homme plonge ses racines auprès du fleuve de vie. Vivre est la richesse fontale de l'homme à tout âge.

Nous étudierons d'abord certaines lois qui s'imposent fatalement à tout vieillard, puis les différentes attitudes que l'homme peut prendre pour vivre sa vieillesse.

1. **Le déclin de la vitalité.** – Certaines lois s'imposent au corps, à l'esprit, au cœur de l'homme à mesure qu'il vieillit. Il serait vain de fermer les yeux, de tricher ou de truquer. Le phénomène est inéluctable et irréversible. A peine peut-il être ralenti.

1° La diminution – brutale ou lente – des forces physiques, intellectuelles ou morales. La marche s'alourdit, l'oreille se durcit, la mémoire fléchit ou hésite, on laisse aller, on subit. Chacun a ses misères. On sent plonger peu à peu vers le zéro la courbe du dynamisme vital.

2° Son existence apparaît de moins en moins au vieillard comme un courant continu qui le porte, au gré des événements et des rencontres, mais comme un bloc statique, où se distinguent un long avant et un plus ou moins court avenir. La vieillesse est durée. Par récurrence, le vieillard envisage son passé globalement, cela l'intéresse plus encore que les nouvelles quotidiennes du monde ; il a tendance à se replier sur soi, sur ses expériences ; créer, à présent, lutter le fatigue. Heureux encore si un sentiment de vanité de tout ce qu'il a été, fait, entrepris, ne s'insinue pas dans son cœur. Lorsque ces choses arrivent, se produit facilement ce qu'on appelle « le conflit des générations », auquel les progrès modernes de la science, la rapidité des informations, des transformations donnent aujourd'hui un sens plus aigu, et partant, plus dramatique : non seulement les vieux (en général) ne comprennent plus les jeunes, mais ils ne comprennent plus souvent ce que les savants inventent et créent, et qu'eux-mêmes voudraient bien savoir, tandis que les enfants le comprennent d'emblée ; ainsi l'enfant qui explique, sans toujours y réussir, à son grand-père les secrets de l'ordinateur, de la puce électronique et autres découvertes. Le vieillard oublie trop souvent que, pour comprendre certaines choses, l'expérience immédiate est nécessaire, et il y a des expériences qui lui sont désormais interdites.

3° L'isolement : silence et solitude s'imposent au vieillard. Même lorsque la surdité, la faiblesse des yeux, les bredouillages du parler ou les essoufflements de la marche ne restreignent pas pour lui les possibilités de la communication sociale, le seul fait d'apprendre la mort de ses amis, de ses camarades, parfois de ses enfants ou de ses élèves l'affecte. Il expérimente la vérité de cette loi de l'existence qu'énonçait Maurice Blondel dans l'*Action* : « On vit seul, comme on meurt seul, les autres n'y font rien » (*L'Action*, Paris, 1893, p. XII).

4° Cette expérience de la vérité de l'existence s'étend d'ailleurs à bien d'autres domaines. Le vieillard n'est plus dupe, s'il l'a jamais été, des déguisements et des maquillages. Il est placé bien en face de son « être vrai ». Plus possible de biaiser. Il est, de gré ou de force, sincère et loyal avec lui-même, même s'il ne le dit pas. Bas les masques ! S'il essaie de tromper encore son entourage, il se murmure au fond de lui-même le célèbre « comediante » de Pie VII en face de Napoléon.

5° L'impression la plus pénible du vieillard est peut-être celle d'être inutile. Les loisirs deviennent oisiveté. Cette impression joue déjà au moment où il entre en retraite ; il se sent, se croit assez fort pour prolonger ses activités. Du jour au lendemain, le voici inutile. « L'âme qui n'a point de but estably, elle se perd ; car, comme on dict, c'est n'être en aucun lieu que d'estre par tout » (Montaigne, *Essais*, livre I, ch. 7, p. 37).

6° Même les objets les plus chers, collectionnés avec amour, avec passion, semblent s'éloigner du vieillard. L'ombre à présent les enveloppe, envahit peu à peu le tableau de l'existence familière. Il en va comme de ces Rembrandt où tout est sombre ; heureux encore lorsqu'un dernier rayon de lumière se reflète sur quelque casque ou quelque cuirasse.

7° Tout cet ensemble de fatalités – et il y en a d'autres encore – concourt à créer pour le vieillard une atmosphère d'angoisse, de peur devant les lendemains inconnus. Angoisse qui tombe sur lui, à certaines heures, comme un grand rapace noir. Angoisse sans raison le plus souvent, physiologique comme une fièvre, pathologique. Si du moins on en percevait la cause, on réagirait ; mais non, c'est une nausée, un dégoût.

Tel est le bilan sommaire des maux qui guettent ou assaillent le vieillard, par simple loi de nature. Comme le vieil arbre, comme le vieux cheval, il dépérit, il s'effrite tôt ou tard. Sa vie lui échappe : les « puissances de diminution », dirait P. Teilhard de Chardin, l'emportent à présent sur les « activités de croissance » (*Le Milieu Divin*, dans *Œuvres*, Paris, 1958, p. 74-86).

Face à ce déclin de sa vie, y a-t-il un recours pour l'homme ? Où puisera-t-il le courage de vivre sa vieillesse ?

2. **Une vie au-delà de la vie ?** – Les solutions proposées au vieillard sont diverses : la ligne de démarcation entre ces différents arts de vieillir est évidemment la foi en une vie au-delà de la vie que nous connaissons. Le climat de la vieillesse varie selon que le vieillard croit ou ne croit pas en une survie.

1° LES SOLUTIONS DE L'INCROYANCE sont elles-mêmes nombreuses et nuancées : entre l'ataraxie de Pyrrhon et l'épicurisme de Lucrèce, qu'y a-t-il de commun ? On sait comment Pascal flagella le scepticisme des philosophes (B. Pascal, *Œuvres complètes*, présentation de L. Lafuma, Paris, 1963 : Pensées IX, papiers classés, n. 140-143 ; p. 518-19). Mais il n'en existe pas moins !

A parler en général, ces philosophes sans perspectives d'au-delà proposent au vieillard deux types de solutions : ou se « divertir » de leurs maux et de la pensée de la mort en prolongeant vaille que vaille les joies et plaisirs auxquels ils se sont adonnés pendant leur existence ; de vivre, autant qu'ils le peuvent, dans l'instant, sans se préoccuper de l'instant qui suivra.

« Félicité languissante » (*op. cit.*, VIII, papiers classés, n. 136-139, p. 516-18), dit Pascal : « La seule chose qui nous console de nos maux est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères » (papiers non classés, n. 414-171, p. 549). Il empêche les hommes de penser à « ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont » (papiers classés, n. 139-143, p. 518).

L'autre type de solution est le stoïcisme, dont on propose des exemples qui ne sont pas sans grandeur. Platon dans le *Phédon* nous a laissé le tableau de la mort de Socrate. Le stoïcisme pur a eu et a encore des disciples, en particulier parmi les athées qui sont « des hommes de haute conscience ». Chacun se rappelle les vers terribles d'A. de Vigny dans « La mort du loup » : « Gémir, pleurer, prier est également lâche. Fais énergiquement ta longue et lourde tâche... Puis, après, comme moi, souffre et meurs sans parler » (A. de Vigny, *Les Destinées*). Pascal est assurément injuste lorsqu'il juge les Stoïques par cette formule : « Ce que les stoïques proposent est si difficile et si vain » (*Pensées*, éd. citées *supra*, papiers classés, n. 144-360, p. 519). Non, le courage n'est jamais vain : toujours il honore l'homme.

2° POUR CEUX QUI CROIENT À UN AU-DELÀ DE CETTE VIE, la vieillesse peut, aussi bien que les âges précédents, porter un fruit propre. Ces âges ne sont tous que des étapes d'une marche vers une fin. Évidemment, ce fruit de la vieillesse variera beaucoup selon les peuples, les époques, les philosophies religieuses ; car les attitudes seront très différentes, même à l'intérieur d'une même religion : entre les bouddhistes partisans de réincarnations purificatrices qui conduisent au bienheureux nirvâna, et les brahmes qui abandonnent toute possession, toute demeure fixe, ne vivant que de nourriture mendiée, « ramenant les feux à l'intérieur de soi, tournant leur esprit vers la délivrance, renonçant à toute activité, à tout attachement, se libérant de crainte, d'avarice, de tromperie, de colère, de souci, d'envie, d'orgueil, de jalousie » (Olivier Lacombe, Le brahmanisme, dans *La Mystique et les mystiques*, Paris, 1965, p. 768), il y a plus qu'une nuance dans la conception de la vieillesse. Mais le fait demeure : les formes les plus hautes de la spiritualité hindoue atteignent des sommets qui changent radicalement la vision de la vieillesse : « Celui qui n'agit qu'en vue de Moi – proclame Krishna –, qui trouve en Moi son but suprême, qui se voue à Moi... celui-là parvient à Moi » (*ibid.*, p. 792).

La foi en un au-delà béatifiant transforme déjà profondément le climat de la vieillesse : la vie continue. L'angoisse du néant (pour l'incroyant) devient l'angoisse de l'inconnu. La différence est considérable.

1) La diminution des forces physiques, intellectuelles, morales est reconnue comme une disposition du Dieu créateur et maître de notre être corporel, et l'on s'efforce de tirer encore le meilleur parti de ce reste de dynamisme. Si on adopte cette disposition, elle peut enrichir le sentiment de dépendre de Dieu, conduire le vieillard jusqu'à la reconnaissance et même l'adoration.

2) L'intégration du passé dans le présent, quant à elle, conduit à un examen de conscience loyal. On mesure mieux la valeur des actes qui ont tramé notre histoire personnelle. On rend grâce à cette providence qui nous a conservés si longtemps, mais aussi on se repent de ses fautes – et dans certaines religions, comme le brahmanisme, on les expie, on fait de ses misères séniles un instrument de purification et de pénitence.

3) Le vieillard qui croit à un au-delà cherche volontiers à se rendre utile. Dans la mesure actuelle de ses capacités, bien entendu. Il ne peut plus faire autant que jadis ; mais il est rare, sauf impotence absolue, qu'il ne puisse assumer quelques tâches menues et efficaces. Que les adultes respectent ce désir du vieillard et que, si cela est possible, ils lui confient encore quelques vraies responsabilités. Ce point est très important.

4) L'isolement, avec son silence et ses séparations, provoque à une contemplation bénéfique. Elle replonge le vieillard dans la vérité de l'existence humaine. Hier, il pensait de bonne foi que la vie se domine, qu'on « fait sa vie » selon un projet personnel, qu'il suffit de vouloir pour être ce que l'on désire être. A présent, il s'aperçoit que son existence a été autre chose, qu'il a été conduit plutôt qu'il n'a conduit les choses, que l'événement s'est le plus souvent imposé à lui. Et il découvre que la vie est mystère, au moins autant que la lumière. Sa destinée fut celle du pèlerin, de l'« étranger sur la terre », comme dit la Bible (*Ps.* 119, 19). Une humilité non feinte s'insinue peu à peu en lui, qui lui permet de s'ouvrir à un Autre, plus grand que lui.

5) La vieillesse burine-t-elle alors sur le visage de l'homme qui croit en un au-delà le portrait du Sage ? Pas nécessairement, mais le plus souvent. « La fin de la vie est encore vie. Des valeurs s'y réalisent, qui ne peuvent se réaliser que là. Si l'on accepte cette fin, le comportement acquiert un calme et, au sens existentiel, une sérénité. » Guardini cite ce mot du cardinal Charles Borromée à qui lui demandait ce qu'il ferait, s'il savait devoir mourir une heure plus tard : « Je ferais particulièrement bien ce que je fais maintenant ». D'où vient cette sérénité ? « De la victoire sur la peur, sur le désir de profiter jusqu'au bout..., de la conscience de plus en plus claire de ce qui ne passe pas, de l'éternel... On voit clairement que le sens de la vie dépasse la vie. Le fini devient transparent à l'éternel » (R. Guardini, *Les Ages de la Vie*, Paris, 1956, p. 121-23). Toutes les religions respectent le sage, mais le respect pour le vieillard ne va pas toujours de pair.

L'évolution de l'image du vieillard dans l'Ancien Testament est sur ce point significative : jusqu'au temps de l'exil, et surtout jusqu'à David et Salomon, les vieillards étaient considérés comme indispensables par leurs conseils à la vie politique et même à la vie militaire du peuple hébreu ; ils étaient, par leur mémoire du passé, les témoins des « merveilles de Dieu », – et leur grand âge apparaissait comme une bénédiction personnelle de Dieu. Peu à peu, sous l'influence de la réalité, l'image se dégrada et l'idée se fit jour de plus en plus que la sagesse n'était pas nécessairemment l'apanage de l'âge. La sagesse fut alors considérée comme un don de Dieu. Salomon demande à Dieu non pas de longs jours, ni la richesse, mais « un cœur attentif, pour juger ton peuple, pour discerner entre le bien et le mal » (1 *Rois* 3,9). Et Dieu lui donne « un cœur sage et intelligent ». Le « discernement », tel est le don le meilleur que puisse faire Dieu à un « homme mortel, pareil à tous » (*Sag.* 7,1).

Pourtant, si précieux que soit ce don, il ne comble pas encore le désir secret du cœur de l'homme. Salomon connaîtra « la même façon d'entrer dans la vie et pareille façon d'en sortir » (*Sag.* 7,6) que les autres mortels. Ce à quoi aspire le cœur de l'homme, c'est la vie qui ne finisse pas, qui soit pleine, qui soit comblée, la vie éternelle. « Notre

cœur est sans repos, jusqu'à ce qu'il repose en Toi » (*Conf.* I, 1, 1), dit saint Augustin.

3. **Dieu nous invite à vivre de sa propre vie.** – Dès les premières lignes de la Bible, Dieu se révèle à nous comme Père, c'est-à-dire comme le Vivant et l'auteur de la vie ; Paul précisera : « Je plie les genoux devant le Père, de qui toute paternité, aux cieux et sur la terre, tire son nom » (*Éph.* 3, 15) : ainsi prend son sens le mystérieux « créa » de la Genèse. « Faire être » ne signifie pas autre chose que « faire vivre ». Dans l'Éden primitif, tout palpite de vie : au milieu du merveilleux jardin se dresse « l'arbre de vie » (*Gen.* 2, 9). La faute d'Adam en interdira l'accès ; mais au milieu de la Jérusalem céleste nous retrouvons cet « arbre de vie » plus fructueux, plus vivifiant que celui de l'Éden (*Apoc.* 22, 2). Paul l'affirmera devant les Athéniens : « C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être ». Mieux encore : Dieu a mis en chacun de nous le goût, le désir, la volonté de toujours « être plus » (Cf. *Être Plus*, par P. Teilhard de Chardin, Paris, 1968, p. 145 : extrait de *Science et Christ*. Sur la valeur religieuse de la Recherche). Le vieillard porte en lui ce dynamisme aussi bien que l'enfant.

L'intelligence humaine ne peut donner à ce mot de « Père » tout le sens divin, inouï, qu'il comporte. Seul, le Christ nous en révélera la richesse qui s'étend bien au-delà de notre dynamisme fontal. Et ce secret, le voici : « De même que le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné pareillement au Fils d'avoir la vie en lui » (*Jean* 5, 26). Le Père a envoyé le Fils parmi les hommes pour que, en dépit du péché qui le coupe de la Source de vie, l'homme puisse « vivre » de la vie du Père. « Je suis venu, dit Jésus, pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance » (*Jean* 10, 10), c'est-à-dire au-delà même de leur espoir naturel.

Ici, il convient d'insister. La mort, fruit et signe du péché – et tout ce qui fait mourir, souffrances, maladies, etc. –, n'est pas épargnée au « fils adoptif » du Père ; sa perspective reste dans l'esprit et le cœur du vieillard, comme de tout homme. Il s'agit bien d'une re-naissance, inespérée, gratuite, dont la naissance temporelle n'est que le symbole imparfait. A Nicodème, Jésus déclare : « Nul, s'il ne naît d'en haut, ne peut voir le royaume de Dieu ». Et Nicodème d'ironiser : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux : peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et renaître ? » (*Jean* 3, 4). Cette renaissance est due à l'action de « l'Esprit ». Elle n'est pas sagesse humaine, philosophie, mais objet de révélation. Elle relève des trois vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité. Dieu la propose, nous y invite. Notre liberté peut accepter ou refuser ce don gratuit. Si elle accepte, l'homme devient « un homme nouveau », selon l'expression de Paul, une « créature nouvelle ». Non seulement le chemin pour le vieillard s'inverse ; il ne marche plus « à reculons », le regard fixé sur son passé ; il va droit devant lui, vers un but à venir ; il quitte moins une vie mortelle qu'il ne va vers une vie nouvelle, pleine, comblée au-delà de ce qu'il pouvait imaginer. Son existence en est transfigurée, « métamorphosée », selon le mot de Paul.

Entrons dans le détail des aspects de cette métamorphose. Le Christ, qui nous révéla ce plan miséricordieux du Père, nous a dit : « Je suis la Vie, la Vérité, la Voie » (*Jean* 14, 6) (il serait exact de traduire : « Je suis la Vie-Vérité-Voie », tant les choses sont liées dans la réalité). Suivons cette trilogie, dans la simplicité de la foi (en modifiant l'ordre des termes évangéliques).

1° « *Je suis la Vie* ». Prenons bien conscience du caractère réel, existentiel de cette métamorphose : elle a commencé au baptême ; par la foi et le sacrement, le vieillard a été inséré mystiquement dans cet organisme vivant que Paul appelle « le Corps du Christ » (1 *Cor.* 12, 12). Mais prêtons attention à ce qu'explique l'Apôtre : « Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous avons été baptisés pour ne faire qu'un seul Corps... et c'est d'un seul Esprit que tous nous avons été abreuvés ». Réalité d'ordre spirituel (cf. le ch. 6 de l'évangile de Jean). Ainsi le vieillard, comme tout chrétien au cours de son existence, est invité à vivre, pour ainsi dire, sur deux plans, deux plans qui en réalité n'en font qu'un : en son corps mortel et en membre du Corps du Christ ; mais par le fait même que son corps mortel s'en va « tombant en ruine », il est invité à vivre toujours davantage en tant que membre du Corps du Christ. Plus simplement, il est invité à vivre, chacun selon sa grâce et l'intensité de sa foi, « selon l'Esprit », en s'unissant intimement à la Tête de ce « Corps » qui est le Christ, et qui communique la Vie à tout le Corps. A cela contribuent en particulier les longs « loisirs » du vieillard. S'il sait s'adonner à l'oraison (au sens le plus universel du mot), c'est la vitalité, la force, la santé, la joie du Christ qui « coulent » jusqu'à lui, comme la sève du cep anime les sarments de la vigne.

Une déclaration du concile Vatican II lui indique en quoi il peut être encore d'une très grande efficacité pour ses frères humains : « Les contemplatifs gardent toujours une place de choix dans le Corps mystique du Christ dont les membres n'ont pas tous la même fonction (*Rom.* 12, 4)... Ils concourent à l'accroissement du peuple de Dieu par une secrète fécondité apostolique » (Décret *Perfectae caritatis*, n. 7). Solidaires, parce que solitaires, le vieillard Siméon et Anne, la prophétesse, « très avancée en âge, qui ne quittait pas le Temple » (*Luc* 2), sont pour tous les vieillards des modèles de cette oraison, de cette « oisiveté » féconde, de ce travail proprement cosmique : leur désir appelait le Messie Sauveur des hommes et de la création.

2° « *Je suis la Vérité* ». Dans le Nouveau Testament, vérité et lumière sont synonymes. « Le Verbe est la Lumière des hommes » (*Jean* 1, 4). On connaît les expressions très significatives : « lumen vitae » et « vitae veritas ». Pierre a tout dit d'un mot admirable : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle » (*Jean* 6, 62). A tous, et surtout au vieillard, le Christ donne l'espérance. Essentiellement parce qu'Il est le Verbe fait chair, le Christ nous révèle notre « être de créature » : dépendants et pécheurs. Et pour entrer dans cette vérité, il invite à pratiquer particulièrement deux vertus : la pureté et la fidélité. Or, ce sont là deux vertus qui restent à la portée du vieillard. La pureté dont il s'agit n'est pas seulement en effet l'absence de fautes (encore que l'examen de conscience que le vieillard fait de sa vie, s'il accueille le pardon de Dieu, porte un fruit important), mais la pureté de l'être, au sens où nous disons de quelqu'un : « c'est un être pur ». En prenant conscience du vide et parfois du mensonge de tant de choses qui, hier encore, le passionnaient, le vieillard purifie sa vision du monde, des choses et des hommes ; il porte sur elles le jugement de Dieu, il discerne mieux le bien et le mal. Il saisit davantage que Dieu a aimé le monde

et que « il suffit d'aimer » pour aider les hommes à vivre. Il expérimente, s'il le veut, la profondeur de ce mot de l'apôtre Paul (alors prisonnier à Rome et qui ne peut que prier pour l'Église) aux chrétiens de Colosses : « Votre vie demeure cachée en Dieu avec le Christ » (*Col.* 3, 3). De cette pureté, Jésus a fait une des Béatitudes : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu » (*Mt.* 5, 8).

Quant à la fidélité, qui consiste à se tenir à sa juste place, voulue par Dieu, il est évident que, si elle est difficile à pratiquer pour l'homme en pleine maîtrise de ses forces et dans le feu de l'action pour « être plus », elle devient plus aisée pour le vieillard. Le point délicat est que cette soumission à l'inéluctable ne soit pas une résignation morne, mais un abandon actif : car la lutte contre les « passivités de diminution », pour reprendre le mot de Teilhard, est volonté de Dieu, un « devoir » : Dieu n'a jamais aimé le Mal. « Lutter contre le Mal, réduire au minimum le Mal (même simplement physique) qui nous menace, – tel est indubitablement le premier geste de notre Père qui est aux cieux » (Teilhard, *Le Milieu Divin*, p. 86).

3° « *Je suis la Voie* ». Le paradoxe divin est que cette vie éternelle qui jaillit du cœur du Père et qui nous atteint par le Christ et dans le Christ, cette Résurrection, Jésus se l'est acquise pour lui-même et l'a acquise pour nous par une mort, et la plus infamante des morts, la mort par la Croix. C'est au Calvaire qu'il a vaincu la mort : mais c'est sa vie entière qui a été « crux et martyrium ». Et voici qu'il nous appelle non seulement à recueillir les fruits de sa Passion, mais à le suivre sur son itinéraire terrestre : « Si quelqu'un veut faire route derrière moi, qu'il se renonce, qu'il se charge de sa croix chaque jour et qu'il me suive » (*Luc* 9, 23). A qui mieux qu'un vieillard – hormis les adultes infirmes permanents – cette loi pourrait-elle convenir ? Aucun vieillard n'échappe totalement à la souffrance, – et cela « chaque jour »... Loi austère, mais Paul nous en donne le secret d'amour et de miséricorde. Outre que dans *Phil.* 2, il nous dit « pourquoi » Dieu a exalté le Christ Jésus : « parce qu'il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et la mort de la Croix », il nous déclare, en parallèle pour ainsi dire, que « nos détresses d'un moment sont légères par rapport au poids extraordinaire de gloire qu'elles nous préparent » (2 *Cor.* 4, 17). Mystère – non pas scandale – de la souffrance pour le chrétien. Paul peut lancer son défi : « Ne perdons pas courage ; même si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (2 *Cor.* 4, 16). C'est dans cette lumière que se comprend la pauvreté du vieillard : la place que laisse libre en nous le dépouillement progressif, Jésus Christ peut, si le vieillard le veut, l'occuper. Il a même fait de la pauvreté en esprit, la première des Béatitudes : « Bienheureux les pauvres en esprit ». Pourquoi ? « Parce que le royaume des Cieux est à eux ». Si nous n'acceptons pas ces perspectives divines, le monde – et en particulier la souffrance dans le monde – est proprement absurde, la résignation ne peut que tourner au fatalisme, le détachement est une misère pure. Il s'agit, c'est vrai, d'un « retournement » complet, d'un « renversement » dans notre conception de l'existence, mais Dieu qui nous invite à le faire, nous promet sa force et sa grâce. Décidément, la Sagesse de Dieu dépasse infiniment la sagesse de l'homme. « Mes voies ne sont pas vos voies » (*Is.* 55, 8).

Pour le chrétien, la vieillesse est bien une vocation, et une vocation personnelle. Pour chacun, la vieillesse a ses conditionnements, ses limites, ses consolations et ses épreuves. Le devoir de chaque vieillard est d'abord de lutter, en s'appuyant sur les forces de la vie spirituelle, – puis d'accepter d'un cœur filial ce qu'il ne peut ralentir ou guérir. « Le reste appartient à la Sagesse de Celui qui seul peut faire sortir, de toute mort, une autre vie » (Teilhard, *op. cit.*, p. 98). Et une autre vie comblée, une participation inespérée à la seule Vie vraie, l'éternelle. Le vieillard, plus que tout autre homme, se situe en face du mystère de Dieu créateur et sauveur, d'un Dieu qui « nous a tant aimés qu'il a envoyé son Fils, l'Unique, dans le monde, afin que nous vivions par lui » (1 *Jean* 4, 9).

André Ravier.

VIEIRA (Antoine), jésuite, 1608-1697. – 1. *Vie.* – 2. *Personnalité.* – 3. *Œuvres.* – 4. *Spiritualité.*

1. **Vie.** – Antonio Vieira est né le 6 février 1608 à Lisbonne. Fils de Cristóvao Vieira Ravaseo et de María de Azevedo, il avait à peine six ans quand il partit au Brésil avec sa famille. Il fit ses études au collège des Jésuites à Baía puis entra dans la Compagnie de Jésus en cette même ville, le 5 mai 1623. Après le noviciat il compléta ses études classiques et apprit des parlers du Brésil et de l'Angola. Il écrivit la *Carta Ânua da Provincia do Brasil* (30 septembre 1626). C'est là son premier écrit, en latin, qu'il traduisit ensuite en portugais ; il y relate l'invasion des Hollandais à Baía en 1624.

Vieira enseigna la rhétorique au collège d'Olinda (1627-1630). Il retourna ensuite à Baía où il fit ses études de philosophie et de théologie. Ordonné le 10 décembre 1634, il avait déjà commencé, avec succès, à prêcher et à faire le catéchisme aux Indiens. Il prit ses grades de maître ès arts et se consacra à la prédication dans les villages de la région de Baía. En 1638, les Hollandais assiégèrent Baía, mais ils furent repoussés. Vieira célébra la libération de la ville dans son fameux sermon de S. Antoine (13 juin). En 1640, Baía subit un nouveau blocus par les ennemis, et Vieira prononça alors son audacieux sermon « Contra as armas de Holanda ». L'année suivante, vers la mi-février, parvint au Brésil la nouvelle que le Portugal s'était libéré de l'union avec l'Espagne, et que le duc de Bragance était devenu le roi Jean IV. Deux semaines plus tard, Vieira quitta Baía pour Lisbonne, comme membre de l'ambassade de vassalité au nouveau monarque. Le jésuite fut présenté au roi auquel il plut et tous les deux, après cette première rencontre, restèrent liés d'une étroite amitié.

Vieira fut nommé prédicateur royal en 1644. Dans les nombreux sermons de cette période, il ne se contenta pas d'exhorter les Portugais à persévérer dans la lutte contre l'Espagne, promettant un avenir glorieux au royaume. Il proposa des moyens concrets pour résoudre les problèmes, dont certains d'ordre économique. Jean IV, qui l'estimait beaucoup comme prédicateur, le consultait souvent sur divers sujets et le défendait quand on l'attaquait. Jouissant de la confiance du roi, Vieira fut chargé de nombreuses missions en Hollande, en France et en Italie. Il s'engagea dans la défense des Juifs. Il souffrait de la situation économique déplorable du Portugal et, pour y remédier, proposa d'y attirer les capitaux, autant ceux des Juifs portugais à l'étranger que ceux des « nouveaux-chrétiens » du royaume. En 1643, il écrivit une *Petição*, conseillant au roi de favoriser le retour des Juifs au

Portugal et de garantir leurs droits légitimes. À son initiative, fut créée en 1649 la *Companhia Geral do Comércio do Brasil* avec les capitaux de « nouveaux chrétiens » exemptés de confiscation.

À l'apogée de sa carrière politique, il mêla le roi à une question interne de la Compagnie de Jésus, relative à la création d'une province d'Alentejo ; cette ingérence fut considérée par les supérieurs jésuites comme une faute disciplinaire grave ; en 1649 le général Vincent Caraffa envoya l'ordre de renvoyer Vieira de la Compagnie ; mais le décret ne fut pas exécuté par suite de l'opposition de Jean IV. Les missions politiques de Vieira en souffrirent et le bruit qui s'en suivit diminua son prestige et son influence à la cour, mais le roi continua à l'estimer comme son ami.

Ces circonstances décidèrent Vieira à retourner au Brésil et à restaurer la mission de Maranhão et Pará sous le patronage du roi. Il quitta Lisbonne le 22 novembre 1652, avec la charge de supérieur, conduisant avec lui un groupe de Jésuites. Son action missionnaire, intense et passionnée, se déroula durant ce deuxième séjour au Brésil (1652-1661). Ses innombrables activités en faveur des indigènes lui valurent d'être appelé *Paiaçu*, c'est-à-dire « Pai Grande ». Il entreprit de longs et pénibles séjours dans la vaste région amazonienne et visita assidûment les villages. Il apprit les dialectes de diverses tribus indiennes, jusqu'à pouvoir écrire un catéchisme en six langues différentes. Il couvrait ses missions de son titre de prédicateur royal. Il s'appuya sur un document officiel, lui conférant pleins pouvoirs pour la libération des esclaves, pour mener à bien cette tâche humanitaire, tout en affrontant de violentes réactions des colons. Il écrivit à ce sujet différentes lettres à Jean IV, proposant des moyens drastiques et efficaces afin de mettre fin au scandale de l'exploitation des indigènes. Il résolut d'aller informer personnellement le roi ; il embarqua donc pour Lisbonne le 14 juin 1654. La veille du départ, fête de saint Antoine, il prêcha à S. Luís le célèbre sermon « Sermão aos Peixes », où il dénonçait d'une manière satirique les injustes captivités des indiens.

À Lisbonne, Vieira fut bien accueilli par Jean IV et obtint une nouvelle organisation et de nouvelles dispositions favorables aux indiens de Maranhão : il était interdit de faire une guerre offensive contre les indiens ; les villages seraient dirigés directement par les Jésuites ; à Lisbonne serait institué un conseil de « Missões » sous la présidence de D. André Fernandes, évêque élu du Japon, confrère et ami de Vieira. Ce dernier retourna à Maranhão ayant obtenu une victoire spectaculaire, mais ce triomphe fut éphémère. Les colons se révoltèrent contre l'application de la loi favorable aux indiens, la jugeant préjudiciable à leurs intérêts. Ils provoquèrent des tumultes à Pará et Maranhão contre les Jésuites. Vieira et ses confrères furent pris et envoyés à Lisbonne en 1661. Invité par la reine-régente Luísa de Guzmán, il prêcha à la chapelle royale le sermon de l'Épiphanie, à la défense des missionnaires (6 janvier 1662). Il fut nommé confesseur du prince Pedro. En juin 1662, une révolution de palais porta sur le trône Alfonso VI, enlevant la régence à la reine Luísa et exilant ses partisans. Vieira fut exilé à Porto et peu après à Coimbra. Il se décida alors à travailler, et cette fois fébrilement, à la rédaction de son *Historia do Futuro*. Cependant sa santé était si précaire qu'il ne put se consacrer entièrement à la rédaction de cette œuvre, commencée en 1649.

Voyant Vieira dans la défaveur royale, l'Inquisition en profita pour lui intenter un procès. En 1663, il fut, par deux fois, interrogé par les inquisiteurs de Coimbra sur son écrit *Esperanças de Portugal* que, durant son séjour à Maranhão, il avait envoyé à l'évêque André Fernandes. Le 3 octobre de la même année, il fut déclaré coupable, suspecté de judaïsme et d'erreurs contre la foi. Suivirent alors plusieurs examens inquisitoriaux. Au lieu de travailler à sa défense, il préféra continuer la rédaction de son *Historia do Futuro*. Le 23 décembre 1664, il se présenta au tribunal avec trente cahiers de son œuvre, certains dont la rédaction était terminée, d'autres seulement commencée. Invoquant ses infirmités, il demanda une prolongation du délai afin d'écrire l'apologie demandée ; on lui concéda jusqu'à la fête de Pâques 1665. Durant ces trois mois il écrivit un livre d'introduction à son *Historia*, intitulé *Livro Anteprimeiro*. Malgré son état de santé, il fut envoyé dans les prisons de l'Inquisition. Dans sa prison, Vieira écrivit deux longues *Representações*, où il exprime avec une implacable lucidité sa doctrine millénariste. Ces écrits peuvent être considérés comme sa défense ou un résumé de l'*Historia do Futuro*.

Le 23 novembre 1667 Pedro II monta sur le trône, Alfonso VI ayant été déchu pour incapacité ; ces événements donnèrent occasion à l'Inquisition de conclure le procès de Vieira. Le 23 décembre fut lue la sentence avec l'énumération de ses erreurs supposées. On lui fixa comme résidence le noviciat de Cotovia, à Lisbonne ; mais le 12 juin 1668, on lui concéda la liberté. Il prêcha divers sermons dans la chapelle royale. En septembre 1669, il quitta Lisbonne pour Rome, avec la mission publique et claire de traiter de la béatification d'Ignace de Azevedo et de ses 39 compagnons, martyrisés en 1570, près des Iles Canaries, alors qu'ils étaient en route vers le Brésil. À Rome, il demanda la révision de son procès et sa réhabilitation comme théologien orthodoxe. Cependant, le général de la Compagnie Oliva, qui l'appréciait fort, jugea la révision inopportune. Vieira éblouit Rome par certains de ses plus fameux sermons, qu'il prêcha dans l'église de Saint-Antoine des Portugais et à la chapelle de la reine Christine de Suède. Bien qu'il se considérât comme exilé, il suivait avec le plus vif intérêt les événements du Portugal.

En 1671 eut lieu un vol sacrilège au monastère d'Odivelas, près de Lisbonne ; le coupable était un simple voleur, comme cela s'est avéré plus tard ; mais les fanatiques l'imputèrent aux « nouveaux chrétiens », provoquant ainsi une terrible explosion d'antisémitisme. Pour défendre les Juifs, Vieira fit tout son possible pour démasquer les procédés barbares de l'Inquisition portugaise. Pedro II, qui appuyait l'Inquisition, fit des instances réitérées pour que le Jésuite fût éloigné de Rome, car il y était le plus important adversaire de ses plans. Avant de retourner au Portugal, Vieira envoya un mémoire au pape, exposant les différents défauts de son propre procès : haine des juges, ignorance des qualificateurs et diverses erreurs formelles. Immédiatement, il reçut un bref (1675) qui l'exemptait de la juridiction de l'Inquisition portugaise.

Vieira arriva à Lisbonne en août 1675 ; il fut accueilli avec froideur par Pedro II. Il commença à préparer l'édition de ses sermons. Ne trouvant pas au Portugal un milieu propice pour son activité, il s'embarqua pour le Brésil (27 janvier 1681), subissant pour la septième fois la longue et pénible traversée de l'Atlantique. Il s'établit à la maison de campagne du collège de Baía et, là, continua à préparer ses sermons pour l'impression, à poursuivre la rédaction de son *Historia do Futuro*, et commença à écrire en latin la

Clavis Prophetarum, ouvrage qu'il avait vaguement projeté d'écrire durant son séjour romain. Il entendait y exprimer son millénarisme, selon la doctrine orthodoxe. Cette grande thèse méritait d'être exposée avec tout l'appareil scientifique dont il disposait ; elle devait être présentée en un langage sobre et sans le « lusocentrisme » exagéré de l'*Historia*. Se laissant absorber par d'autres affaires et préoccupations, Vieira ne parvint pas à terminer la *Clavis*, et cette œuvre eut le même destin que l'*Historia do Futuro*, elle aussi inachevée.

De 1688 à 1692, Vieira exerça la charge de visiteur du Brésil, mais il ne sortit pas de Baía. Épuisé par la vieillesse et les infirmités, il y mourut le 18 juillet 1697. Il avait lutté sans faiblir en faveur de la consolidation du Portugal, en faveur des opprimés indiens et juifs, et avait déployé une étonnante activité missionnaire.

2. **Personnalité.** – Chez Vieira deux aspects prédominent, à égalité et d'une manière excessive, le visionnaire et l'actif. Doué d'une grande intelligence, il imagina des mondes à la mesure de ses rêves. L'utopie de sa vie fut le « Cinquième Empire » que devait réaliser Jean IV. Il s'intéressait encore à ce rêve dans une lettre écrite un mois avant sa mort. Il a vécu animé par l'impatience d'une eschatologie aussi bien patriotique que chrétienne, où l'idée millénariste se concrétisa dans le prophétisme.

Chez ce visionnaire, cependant, l'intelligence éclairait avec acuité et netteté les détails de la vie : dosage surprenant de tant d'hallucinations mêlées à tant de lucidité. Avec cela, l'absence de mesure, l'aspiration à l'absolu, le rêve de la grandeur font de Vieira une figure exceptionnelle. L'histoire et la caractérisation du prophétisme de Vieira ont été faites par J. Lúcio de Azevedo, Hernâni Cidade, Raymond Cantel et J. van den Besselaar. Cependant Vieira fut aussi, et avec une égale intensité, homme d'action. Sa tendance visionnaire se conjugait avec l'angoisse de l'action et de ses luttes, dont les difficultés n'arrivaient pas à le décourager, mais au contraire le stimulaient. C'est ce dynamisme qui lui permit de traverser sept fois l'Atlantique, de parcourir des milliers de kilomètres à pied ou en barque, malgré sa santé fragile, « escarrando rojo » (crachant le sang, car il fut probablement un tuberculeux chronique).

1° Orateur et écrivain. – Les deux composantes de la personnalité de Vieira, également excessives, provoquèrent chez l'orateur et l'écrivain un « complexe d'Apocalypse » : Vieira se sentait appelé à révéler le sens merveilleux des événements du Portugal et du monde, à apporter des consolations contre les maux de la vie présente. C'est là tout le message de l'*Historia do Futuro*, de certains sermons, de la *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Dans ce « complexe d'Apocalypse », on voit bien une deuxième caractéristique, celle de « mutation » spectaculaire, ou, si l'on veut, la vision du monde comme scène de grands événements. De cette vision d'un monde sujet aux mutations inespérées mais d'une certaine manière prévisibles, naît une troisième caractéristique qu'on peut appeler le « simultanéisme » ou le vertige que suscite chez ce grand orateur son complexe apocalyptique.

Chez Vieira, le temps est tout entier eschatologie, avec cette particularité que sa pleine réalisation est vue imminente à partir de beaucoup d'indices que les temps rendent chaque jour plus clairs et mieux déchiffrés. Ce monde de Vieira est ainsi comparable à une salle d'attente : une perpétuelle nouveauté sans rien de nouveau. La Bible, au-delà du sens littéral, présente d'autres sens ; d'où la multiplicité des réflexions sur l'événement humain dans cet espace sacré et merveilleux. L'orateur établit le fondement ultime de l'allégorie : « tout dans l'Écriture sainte est divin, tout est rare, tout est merveilleux » ; en elle il n'y a « pas même une lettre superflue ou dénuée de mystère ».

La structure de ses sermons est très libre, sans le schéma déductif et rigoureux du modèle français. Elle se résume à une idée à déployer, à exposer, spontanément et progressivement, comme des vagues concentriques, avec des enrichissements successifs, allant du moins au plus ; ou, imitant la peinture baroque, en divers plans de profondeur, jusqu'à parvenir au commentaire allusif de l'événement présent. Dans cette abondance apparemment désordonnée, tout est régi par un ordre très subtil ou par l'analogie, dans le sens de la profondeur et du mystère. Ainsi tout l'art oratoire de Vieira tourne autour de l'allégorie et de l'exemple, révélant un monde sur deux plans ; son esthétique peut être définie comme l'esthétique du miroir : la réalité humaine est vue à travers la Bible, « le miroir des prophéties », et dans les exemples presque toujours tirés de l'Écriture Sainte. Cette prédication manifeste une prédominance du moral sur le dogmatique, ce à quoi il fallait s'attendre de la part de l'homme d'action et du lutteur infatigable qu'était Vieira.

Les thèmes de l'orateur sont influencés par la double composante de la révélation des mystères et du changement spectaculaire. Quant aux caractéristiques majeures de cet « Emperador de lengua portuguesa » (Fernando Pessoa, *Mensagem*), ce sont les imaginaires de la lumière et du feu – la lumière est celle de la « maravilla », et le feu celui de la « mutació » catastrophique. Le style est naturel et transparent, servi par la maîtrise du vocabulaire, où l'image tend à se transformer en allégorie. On peut dire que ce style combine merveilleusement l'antithèse du mouvement binaire avec la ligne courbe de l'arabesque, à la manière baroque. La pensée semble dessiner des volutes qui émanent l'une de l'autre, prenant et reprenant le thème. En tout cela, Vieira prétend non seulement convaincre, mais aussi impressionner, émouvoir et stimuler.

3. **Œuvres.** – La production littéraire de Vieira est vaste et variée. En plus des sermons, il a écrit des traités prophétiques, des lettres et des opuscules sur des questions politiques et sociales.

1° Durant sa vie, l'auteur parvint à peine à imprimer ses *Sermões* : certains en forme de feuillets, et 12 des 15 volumes de l'édition princeps. Les sermons constituent la partie la plus importante de l'héritage littéraire de Vieira et peuvent être divisés en deux groupes : les sermons strictement religieux et ceux qui traitent de questions politiques, sociales et même économiques, mais toujours avec un fond religieux et à partir d'un texte biblique. Pour lui, la chaire était une tribune publique, d'où il commentait les grands problèmes de l'époque, suggérant des solutions concrètes et toujours à la lumière de textes bibliques habilement interprétés.

2° Cependant, Vieira donnait la préférence à ses ouvrages prophétiques, alors que ses contemporains préféraient ses sermons, et ceux-ci continuent à être préférés par les lecteurs actuels.

L'*Historia do Futuro*, commencée en 1649 et reprise plus tard, reste inachevée. On conserve le plan du traité, qui devait se composer de 7 livres, et traiter de 59 questions. Le thème, très complexe, est l'instauration du « Cinquième Empire » ou du « Règne du Christ » sur la terre, un règne de mille ans, régi par le Christ, mais non directement : le gouvernement spirituel serait exercé par le pape de Rome et le gouvernement temporel par un roi portugais.

Plus tard, Vieira décida de faire précéder l'*Historia* par un livre d'introduction, auquel il donna le titre de *Livro Anteprimeiro*. Dans cet écrit de 12 chapitres, il prétendait définir l'esprit prophétique et exalter la patrie portugaise, choisie parmi toutes les nations du monde pour propager la foi chrétienne, et prédestinée à « découvrir le monde au monde lui-même ». Lorsqu'il fut pris par l'Inquisition, Vieira écrivit une grande *Defesa* qui consistait en deux *Representações*.

Dans ses années de vieillesse, Vieira entreprit la rédaction de la *Clavis Prophetarum*, qu'il laissa inachevée. Le manuscrit autographe de cette œuvre parvint en 1714 à Lisbonne, où le P. Carlos Antonio Casnedi essaya de mettre en ordre les cahiers de Vieira et en fit un résumé latin, augmenté de quelques opinions personnelles.

3° La correspondance de Vieira comporte plus de 700 lettres des années 1626 à 1697. Ces lettres peuvent se diviser en : « epistolas », missives assez longues qui traitent systématiquement d'un sujet déterminé ; « cartas familiares » ; et d'autres de genres variés.

Il écrivit aussi plusieurs opuscules sur la situation des « nouveaux-chrétiens », sur le despotisme de l'Inquisition, la liberté des indiens, etc.

Les œuvres de Vieira eurent plusieurs éditions, complètes ou partielles, et furent traduites en allemand, croate, espagnol, français, hollandais, anglais, italien, latin et polonais. La liste de ses œuvres est parfois difficile à établir, car certains écrits ont reçu divers noms dans les éditions successives.

4. **Spiritualité.** – Vieira n'a écrit aucun traité spirituel ; cependant il laissa de beaux textes spirituels dispersés dans ses écrits, surtout dans les sermons. Il aborda la dévotion à Notre-Dame dans les 30 sermons consacrés au Rosaire et rassemblés dans le recueil intitulé *Maria Rosa Mystica* (vol. 9-10 de l'éd. princeps des œuvres). Dans ce recueil, il expose avec beaucoup d'originalité plusieurs aspects de la dévotion mariale. Dans les sermons qu'il prêcha en diverses fêtes de la Vierge, il développa nombre de considérations sur le même thème. Dans beaucoup de ses sermons il exposa avec vigueur et lucidité la doctrine relative aux missions. À ce sujet, il faut mentionner le *Sermão da Epifania* qu'il prêcha en 1662 à Lisbonne, dans la chapelle royale. C'est le fameux *Sermão das Missões* ou *Sermão de Amazónia*, où il exalte la geste missionnaire, surtout celle des Portugais. Il faut y ajouter les deux *Exortações* domestiques qu'il fit au collège de Baía en 1688 et 1690, où il lance de vibrants appels à l'apostolat missionnaire. Il prêcha aussi divers sermons sur les saints, montrant les caractéristiques les plus significatives de la perfection chrétienne et de la sainteté. Les sermons sur l'Eucharistie et sur la Passion méritent une mention spéciale ; on y trouve des commentaires de grande beauté et de fine analyse psychologique. La synthèse de ces divers éléments, à peine esquissés ici, constitue la spiritualité de Vieira.

Éditions des œuvres. – Nous ne retenons ici que les principales. – Sermons : première éd. préfacée et commencée par Vieira, Lisbonne, 1679-1748, 15 vol. (éd. facsimile, São Paulo, 1943-1945) ; éd. en 27 vol., Lisbonne, 1854-1858 (assez médiocre) ; – éd. G. Alves, 15 vol., Porto, 1907-1909 ; rééd. 1959.

Lettres : 3 vol., Lisbonne, 1735-1746 ; – éd. dans les vol. 16-19 des *Obras completas*, Lisbonne, 1854-1855 ; – éd. J.L. de Azevedo, 3 vol., Coïmbre, 1925-1928 ; rééd. dans *Obras Escolhidas*, coll. Clássicos Sá da Costa, Lisbonne, 1951-1954.

Livro Anteprimeiro, Lisbonne, 1718 ; – dernière éd. par Hernâni Cidade, dans *Obras Escolhidas*, cité *supra* ; – *Historia do Futuro*, éd. critique et commentaire par J. van den Besselaar, 2 vol., Münster, 1976 ; éd. aussi à São Paulo, 1937.

Defesa perante o Tribunal de Santo Oficio, éd. H. Cidade, 2 vol., Baía, 1957. – *Obras Escolhidas*, éd. par A. Sergio et H. Cidade, coll. Clássicos Sá da Costa, 12 vol., Lisbonne, 1951-1954.

Clavis Prophetarum et autres inédits, cf. A. Cabral, *Lista dos manuscritos de A.V. na Bibl. Nac.* (de Rio de Janeiro), dans *Anais da Bibl. Nac.*, t. 73, 1954, p. 117-200.

Pour le détail des éd. partielles et des traductions, voir Sommervogel, t. 8, col. 653-85, et pour le 20e siècle L. Polgar, cité *infra*.

Études. – A. de Barros, *Vida do apostolico P. A.V.*, Lisbonne, 1746. – L.G. Cabral, *Vieira Pregador*, 2 vol., Porto, 1901. – J.L. de Azevedo, *Historia de A.V.*, 2 vol., Lisbonne, 1921 ; 2e éd., 1931 ; *Evolução e Sebastianismo*, Lisbonne, 1918. – J.M. Gomes Ribeira, *O Gran Pai*, Madrid, 1922. – J.F. Lisboa, *Vida do P. A.V.*, São Paulo, 1940 ; Rio de Janeiro, 1948. – F. Rodrigues, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 7 vol., Porto, 1931-1950 : t. 3/1, p. 425-502. – S. Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vol., Lisbonne, 1938-1945 : t. 4, p. 3-94 et t. 9, p. 192-363.

R. Ricard, *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain, 1930 ; *A.V. et Sor Juana Inés de la Cruz*, Coïmbre, 1948 ; *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, 1970. – I.L. da Costa, *A Imaculada Conceição e a mediação de Maria nas obras de V.* (extrait de la thèse de la Grégorienne), Rome, 1948, 56 p. – I. Lins, *Aspectos do P. A.V.*, Río de Janeiro, 1956, 1966. – R. Cantel, *Les Sermons de V. Étude de style*, Paris, 1959 ; *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'A.V.*, Paris, 1960. – A. Guidetti, *A.V. Quattro prediche agli uomini di governo*, Milan, 1960.

M. Haubert, *L'Église et la défense des sauvages. Le P. A.V. au Brésil*, Bruxelles, 1964. – F. Berkemeier, *A.V. : Predigt auf den heiligsten Namen Mariens*, dans *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, t. 5, 1965, p. 149-200. – P. Durao, *Séneca nos Sermões de V.*, dans *Revista portuguesa de filos.*, t. 21, 1965, p. 322-27. – K. Rühl, *Biblischer Originaltext und Bibelversion in den Predigten Vieiras*, dans *Aufsätze zur Portug. Kulturgesch.*, t. 5, 1965, p. 201-27. – A.J. Saraiva, *Le P. A.V... et la question de l'esclavage des Noirs...*, dans *Annales*, 1967, p. 1289-1309.

J. Mendes, *Vieira, homen vertiginoso*, dans *Broteria*, t. 90, 1970, p. 267-80 ; cf. *ibid.*, p. 431-44 ; t. 92, 1971, p. 16-43. – A. Avila, *A.V. e o « usar bem de jogo »*, dans *Coloquio-Letras*, t. 4, 1971, p. 5-17. – J. Serra dos Reis, *Étude comparative des positions de... Las Casas et du P. A.V. sur la condition des Indiens* (thèse, Univ. de Paris III, 1979). – Hernâni Cidade, *P. A.V. A obra e o homen*, Lisbonne, 1979. – J. van den Besselaer, *A.V. : o homen, a obra, as ideia*, coll. Biblioteca Breve, Lisbonne, 1981. – R. Abreu Rivas, *La motivación en la predicación del P. A.V.* (extrait de thèse, Univ. Grégorienne), Rome, 1985, 145 p. – J. Fr. Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668*, 2 vol., Porto, 1989.

Pour plus de détails, voir L. Polgar, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, III. Les personnes, t. 3, Rome, 1990, n. 24806-25058.

José Vaz de Carvalho.

1. VIENNE (Bernard de), prêtre, tertiaire dominicain, † après 1713. – 1. *L'homme.* – 2. *Écrits.*

1. L'homme. – Bien des données biographiques font défaut pour situer ce « parfait ecclésiastique », cet « ecclésiastique d'une insigne piété », selon les expressions de ses contemporains, auteur et propagateur de littérature édifiante, directeur spirituel peut-être trop familier – pour lui-même comme pour les autres – avec les visions prémonitoires et autres coïncidences extraordinaires. Par ses propres écrits on en sait un peu plus sur sa propre famille que sur lui-même !

Bernard de Vienne est un des sept enfants de François de Vienne de la Brossette, d'une ancienne famille de Bourgogne, gentilhomme du duc d'Épernon, gouverneur de la ville et du château de Lespare, en Guyenne. Sa mère, Bonne Phelipeau (1606-1670), était originaire de Fontenay-en-Brie. C'est de son fils Bernard que proviennent les informations données dans l'*Année dominicaine* de janvier (Amiens, 1678, p. 72-80) sur cette mère de famille, devenue tertiaire dominicaine sous le nom de Bonne de Saint-Bernard. Un tel engagement s'explique peut-être par la proximité d'un monastère de contemplatives établi en 1648 par des dominicaines venues de Toul ; deux des cinq filles (dont trois mortes en bas âge) de B. Phelipeau devaient prendre l'habit de l'Ordre en ce monastère : Marie (1642-1713) à l'âge de 13 ans, Élisabeth (1646-1703) à quinze ans.

Faute d'avoir pu reconstituer le curriculum vitae de Bernard, il faut se contenter de quelques points de repère : la vocation de Bernard est liée à la rencontre qu'il fit de sœur Marie-Madeleine de la Trinité (Madeleine Martin) pendant le séjour qu'elle fit à Paris de 1649 à 1658 pour y établir un couvent de l'Ordre de Notre-Dame de la Miséricorde fondé en 1638 à Aix par elle-même et le P. Antoine Yvan, oratorien † 1653 (cf. H. Bremond, *La Provence mystique au 17e siècle. Antoine Yvan et Madeleine Martin*, Paris, 1908). Rencontre assez extraordinaire, si on en croit ce qu'écrit le dominicain Alexandre Piny (cf. DS, t. 12, col. 1779-85) dans l'année qui suit la mort de la fondatrice, puisque Bernard aurait eu une vision de sœur Marie-Madeleine avant même de savoir qu'elle était vivante et se trouvait effectivement à Paris ! Rencontre décisive en tout cas, puisque la religieuse, elle-même merveilleusement prévenue, devient d'emblée comme sa mère spirituelle. Le jeune homme n'est pas encore entré dans les ordres, mais pense déjà à se faire dominicain dans un couvent « des plus réguliers », attiré qu'il est par l'idéal de pauvreté missionnaire des disciples du P. Antoine Le Quieu, ou Antoine du Saint-Sacrement en Provence † 1676, bien que personnellement il n'ait jamais vu ce dernier, qui ne lui apparut qu'après son décès. Sœur Marie-Madeleine fait savoir à son dirigé que le dessein de Dieu sur lui est tout autre ; il devra rester dans le clergé séculier, mais en faisant profession dans le Tiers-Ordre.

Cf. A. Piny, *La vie de la V. M. Marie Magdelaine de la Tres-sainte Trinité...*, Lyon, 1680, p. 258-60. – Sur Antoine Le Quieu, cf. R. Oeschlin, *Une aventure spirituelle : la vie du P. Antoine du Saint-Sacrement...*, Paris-Fribourg, 1967. – A. Eszer, *Zur Geschichte der « Congrégation du Saint-Sacrement »*, AFP, t. 50, 1980, p. 307-86. – DS, t. 1, col. 719.

À quelle date situer l'ordination sacerdotale de Bernard de Vienne ? Il ne faut pas compter sur Piny, enfermé dans ses catégories mystico-théologiques, pour fournir des repères de ce genre ! S'il est attesté que B. de Vienne accompagna Marie-Madeleine dans un de ses voyages de retour en Provence, on peut supposer qu'il s'agit de celui d'août 1658 (cf. Bremond, p. 344) au terme du premier séjour parisien, plutôt que de celui de septembre 1664, après un nouveau séjour de près de quatre années (*ibid.*, p. 357). À un moment où à un autre en tout cas, B. de Vienne s'est fixé à Aix, où il est qualifié de confesseur de la communauté de N.-D. de la Miséricorde. C'est à ce titre qu'en janvier 1665 il accompagne la fondatrice dans son voyage pour établir en Arles une communauté de sa congrégation, voyage où le prêtre est impliqué dans un épisode quelque peu « miraculeux » (Sur cet épisode, cf. Piny, p. 170-71 ; *Histoire de l'ordre de Nostre Dame de Miséricorde*, ms Arsenal 3383, f. 129 ; Alexandre d'Arles, capucin, *L'histoire de la fondation du monastère de la miséricorde de la ville d'Arles*, Aix, 1705, p. 32-42).

C'est pendant ce séjour en Provence que B. de Vienne rassemble ses matériaux et rédige sa première publication d'*Année dominicaine* dont l'approbation est signée le 14 novembre 1668 par deux frères du couvent d'Aix. Mais, lorsque paraîtront ces deux volumes, en 1670, l'abbé s'y présentera comme résidant près du monastère Saint-Thomas à Paris (moniales dominicaines).

À Paris, il est en relations avec les Dominicains du noviciat général au Faubourg-Saint-Germain, le séminaire des Missions étrangères, Henri Boudon, etc. Sans aller très souvent au monastère de Rozay-en-Brie, il y exerce une activité de directeur spirituel, spécialement mais non exclusivement auprès de ses propres sœurs selon le sang, qu'il s'agisse de Marie dont il écrira qu'en dehors de lui elle n'eut jamais d'autre directeur que Jésus-Christ, ou d'Élisabeth qu'il lui fut interdit de visiter pendant deux ans en raison d'un malaise provoqué dans la communauté par cette influence trop spéciale, au point que François de Vienne, le chanoine, dut intervenir auprès de l'évêque de Meaux.

Pas plus que celle de la naissance, la date de décès de Bernard de Vienne n'est connue. Du moins survécut-il à sa sœur Marie, morte en 1713.

2. Écrits. – L'insuffisance des notices courantes, qu'il s'agisse du Catalogue des imprimés de la B.N. de Paris (t. 208, col. 850) ou de Cioranescu (*Bibliographie de la litt. fr. du 17e s.*, n. 66451-53), invite à une attention plus précise aux différentes publications des frères Bernard et François de Vienne, en raison de la rareté des exemplaires identifiés. Une exploration de bibliothèques de province permettrait peut-être de combler les lacunes de la présente information :

1° *L'Année dominiquaine, ou Sentences pour tous les jours de l'année, tirées des œuvres spirituelles de S. Catherine de Sienne et du B. Henry de Suso, avec un abrégé des vies de plusieurs saints et bienheureux de l'Ordre de S. Dominique, et des Méditations et Réflexions sur leurs principales vertus...*, Par un Prestre du Tiers Ordre de S. Dominique, Paris, André Cramoisy, 2 vol. in-12°, 1670 (Paris, B.N., Rés. D 19284 ; Biblioth. du Saulchoir).

Le tome 1 est dédié « A ... Madame de Vienne du Tiers-Ordre de S. Dominique », et le tome 2 « Aux tres vertueuses et tres-honorées Sœurs Marie de S. Hyacinthe, et Elisabet de S. Bernard, professes du dévot Monastère de la Mère de

Dieu, du Tiers-Ordre de S. Dominique, dans la ville de Rosay en Bric ». Les deux volumes publient l'approbation de l'ouvrage, donnée à Aix le 14 novembre 1668, par deux dominicains, Jean Lange, provincial de Provence, et Charles Bouquin, prieur du couvent d'Aix.

2° *L'année dominicaine ou Sentences pour tous les jours de l'année... par un prestre du Tiers Ordre de S. Dominique.* Tome I, Paris, Estienne Michallet, 1679 (chez les Sœurs dominicaines d'Etrépagny, Eure). Ce tome (y en a-t-il un ou trois autres dans l'édition ?) est dédié à « Mere Marie Madeleine de la Ste Trinité, fondatrice, institutrice et superieure des Religieuses de l'Ordre de Nostre-Dame de Misericorde » et signé « B.D., du monastere de S. Thomas d'Aquin, à Paris, le 2 février 1678 ». L'approbation de deux docteurs d'Aix, du 14 nov. 1668, est reproduite, et suivie d'une approbation de deux professeurs de théologie au couvent de la rue neuve Saint-Honoré, François Combefis et Julien de Saint-Joseph, le 14 mai 1675.

3° Une édition de cette *Année dominicaine*, en 4 vol. in-12° « par M. de Vienne Prêtre du Tiers-Ordre de Saint Dominique » (Paris, Nicolas le Clerc, 1700) se trouve complète à la Bibliothèque des Jésuites, à Chantilly, et chez les Dominicaines du Monastère de la Croix, à Évry (Essonne). Ainsi le nom de l'auteur, M. de Vienne, y est-il enfin explicitement énoncé. Dédicace, approbation de 1668 et 1675 sont les mêmes que pour l'édition précédente.

4° *L'année mystique; contenant la Vie des Saints, des Bienheureux et autres Personnes Pieuses, recommandables par leur vie Exemplaire dans tous les Etats et ordres de l'Eglise. Avec des Meditations et des Reflexions convenables et des Sentences tirées des Saints Peres, pour tous les jours de l'année...*, « Par B. de Vienne, Prêtre du tiers Ordre de St. Dominique », Paris, Pierre Witte, 2 vol. in-8°, 1708 (Paris, B.N., H-9712.9713 ; Bibl. des Jésuites, Chantilly, t. 2).

Ces deux premiers volumes recouvrent les six premiers mois de l'année. Ils présentent pour chaque jour un résumé biographique et une méditation à propos de deux ou trois personnages, puis une liste à peine commentée d'autres personnages.

5° *La Vie des Saints inconnus, des Bienheureux et des Personnes illustres ou recommandables par leur piété, de tous les Ordres de l'Église, et de toutes sortes d'états : Avec des Sentences tirées des Saints Pères, pour tous les jours de l'Année ; suivies de Meditations et de Reflexions sur leurs principales vertus.* « Par un Prêtre du Tiers Ordre de S. Dominique », 4e vol., Rome, Bruxelles, François Foppens, 1708 (à la Bibliothèque des Jésuites, Chantilly), La dédicace est signée « B.D. » (Devienne).

L'ouvrage comporte les approbations de Thomas Souëges (19 novembre 1695), François Capmas (14 juin 1697) et de Fr. Piny (15 octobre 1702). Lettre d'approbation d'Armand de Montmorin, archevêque de Vienne, du 22 février 1699, se termine ainsi : « Il n'y a rien à craindre dans la lecture de ce Livre, que de se rendre coupable en n'en profitant pas. » Ce 4e tome suit la même méthode que les 2 premiers ; il couvre les 3 derniers mois de l'année.

6° Que ce soit à l'origine, ou plus spécialement pour les derniers volumes, Bernard de Vienne aura été un des artisans de l'*Année dominicaine* (15 vol. parus alors) dont le principal réalisateur fut Thomas Souèges (cf. DS, t. 14, col. 1085-86). Après le départ pour l'Indochine, en 1704, du P. Charles Aroux de Saint-Vincent † 1709, laissant inachevée l'importante « chronologie des missions » de l'Ordre (publiée en préface du tome 1 de septembre, 1702, p. XXIII-CXXXVIII), c'est B. de Vienne qui rédigea la suite, de 1563 à la fin du 17e siècle ; le P. Jacques Lafon la publia en tête du tome 2 de septembre (1710, p. I-CCXII).

Sans compter d'autres allusions ici ou là aux informations fournies par B. de Vienne, on lui doit aussi les notices biographiques concernant sa mère, Bonne de S. Bernard (janvier, p. 72-80), sa sœur Élisabeth (septembre-2e partie, p. 43-73), sa sœur Marie (octobre-2e partie, p. 577-625).

7e Dernier ouvrage de B. de Vienne, une *Retraite spirituelle de dix jours, sur la pureté du cœur...*, « par Mr B.D. », Paris, G. Valleyre, 1709 (174 p. in-12° ; les approbations, par le fr. Vuiron et par A. Piny, ne sont pas datées ; à la Bibl. des Jésuites de Chantilly). Cette retraite offre deux méditations par jour, divisées en trois points assez brefs. Il s'agit d'élévations à partir de textes scripturaires, souvent tirées des livres sapientiaux. On peut dire que la doctrine spirituelle est essentiellement celle de la voie purgative, chaque méditation se terminant par un appel à la confiance dans le pardon et le secours de Dieu. Le ton est grave. Seule la Bible est citée. L'auteur appelle en somme au sérieux de la vie chrétienne, de la conversion qu'elle suppose et à la pureté du cœur qui seule la permet.

André Duval.

2. VIENNE (François de), prêtre, 17e-18e siècle. – Premier des sept enfants de François de Vienne de la Brossette et Bonne Phelipeau, François de Vienne n'est connu que des bibliographes, et encore de manière erronée puisqu'on lui attribue une publication, l'*Année dominicaine*, qui est de son frère Bernard (cf. notice précédente).

Deux traductions d'Henri Suso ont été publiées sous son nom : *Dialogue de la Sagesse eternelle avec son disciple, composé par le B. Henry Suso...*, « traduit par Mr de Vienne, Prêtre, Chanoine de la Sainte Chapelle Royale du Vivier en Brie », Paris, André Cramoisy, 1684. – *Dialogue de la Vérité avec son Disciple, composé par le B. Henry Suso...*, « traduit par Mr de Vienne, prêtre, Chanoine... », Paris, André Cramoisy, 1701.

L'une et l'autre traduction, de qualité médiocre, ont été faites sur le texte latin publié au 16e siècle par le chartreux L. Surius (cf. A. Duval, *Notes sur les adaptations ou traductions de Suso en France de 1555 à 1725*, dans E. Filthaut, *Heinrich Seuse Studien*, Cologne, 1966, p. 332-35). De l'« avis au lecteur » précédant le *Dialogue de la Vérité*, il apparaît que la publication a été longtemps différée et n'a été réalisée qu'après le décès du traducteur, dans le contexte des querelles autour du quiétisme. – Probablement l'initiative de la publication aura-t-elle été prise par le frère cadet, Bernard de Vienne.

Fondée en 1352 par Charles V encore Dauphin de France (cf. *Gallia christiana*, t. 8, 1669), la chapelle dont l'auteur est bénéficier se situe sur la paroisse de Fontenay-Trésigny, où naquit Bonne Phelipeau, sa mère – à une dizaine de kilomètres du monastère des Dominicaines de Rosay-en-Brie.

André Duval.

VIERHOLZ (Carloman), bénédictin, 18e siècle. – Nous ne connaissons de la vie de Carolomannus Vierholz que ce qu'il dit de lui dans la préface de son *Ascesis illuminata*. La matière de cet ouvrage provient du temps où Vierholz, bénédictin de l'abbaye d'Admont (Styrie), était maître des novices, quelques années avant l'édition (le permis d'imprimer est daté de 1726 ; l'édition est de 1734). À la fin de la préface, l'auteur dit être dans sa 76e année. Il serait donc né vers 1658. On ignore la date de sa mort, vraisemblablement avant le milieu du 18e siècle.

Vierholz a publié quatre ouvrages. – 1) *Heiliges Benedictiner Jahr...* (4 vol., Augsbourg, 1710), traduction du *Calendarium benedictinum* du bénédictin de Schyr Gilles Ranbeck (1602-1692). – 2) *Dominicale* (Ratisbonne, 1721). – 3) *Festivale* (Nuremberg, 1724). – 4) *Ascesis illuminata sive lumina practica ex meditatione vitae Christi hausta ... in singulos anni dies accommodata* (4 vol., Vienne-Francfort, 1734).

Dans sa préface l'auteur dit s'inspirer des méditations très répandues du jésuite Vincent Bruno † 1594 (*Meditazioni sopra i principali misteri della Vita, Passione e Risurrezione di Cristo...*, 4 vol., Venise, 1585-88). Il destine son ouvrage aux religieux, au clergé séculier et aux fidèles soucieux d'une vie qui plaise à Dieu. Son texte pourra être utilisé pour la lecture spirituelle, pour la méditation ou encore, grâce aux index, pour bien des recherches. Chaque volume offre un texte quotidien pour trois mois, mais plusieurs textes forment une seule méditation ; ainsi la première méditation, sur l'annonciation, présente 19 « lumières » réparties du premier au six janvier (t. 1, p. 1-38). On a ainsi 122 méditations, dont celles du dernier volume sont notablement plus courtes. Aucune structure repérable : les textes se suivent, de lumière en lumière, dans un style assez abondant, très affectif, allant de considération en considération avec beaucoup de piété et de passages en style direct. Le latin est baroque. Aucune orientation spirituelle nette n'apparaît. Vierholz prend son bien dans le trésor commun de la tradition, dans un esprit et un langage marqués par la réforme tridentine, et le distribue à ses lecteurs sans autre souci, semble-t-il, que de les « édifier ». Le texte est désincarné : on ne peut pas soupçonner en quel siècle ou quel lieu de la planète il a été rédigé. L'*Ascesis illuminata* est un exemple de nombreux ouvrages de méditations publiés alors dans les pays germaniques, et aujourd'hui tombés dans l'oubli.

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti*, t. 4, 1754, p. 161. – J. François, *Bibl. générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, t. 3, Bouillon, 1778, p. 196-97. – DS, t. 1, col. 1431.

André Derville.

VIES DES PROPHÈTES. Voir *Vitae Prophetarum, infra.*

VIEXMONT (Viexmontius, Claude), prêtre, de l'Ordre de Fontevraud, 16e siècle. – Claude de Viexmont, parisien, est inconnu des biographies. Seul J. Launoy lui consacre une courte notice, sans aucune date, dans sa *Regii Navarrae Gymnasii... historia* (Paris, 1677, p. 662-63).

Il a étudié au collège de Navarre la grammaire, la philosophie et la théologie scolastique ; sans se soucier d'obtenir ses grades universitaires, il s'intéressa ensuite à l'Écriture sainte et aux Pères tout en instruisant les étudiants du collège de Navarre dans la foi chrétienne. L'ensemble de ses ouvrages imprimés témoigne de cet apostolat, dans des années où les idées des réformateurs protestants se répandaient à Paris.

A une date indéterminée (mais dans les années 1530 les titres de ses ouvrages le disent « ordinis Fontisebraldi »), il entra dans l'Ordre de Fontevraud ; il fut probablement aumônier au couvent des Filles-Dieu de Paris, monastère de religieuses fontevristes. On ignore la date de sa mort.

L'établissement de la bibliographie des œuvres de Viexmont est malaisé. En utilisant le Catalogue des imprimés de la B.N. de Paris (t. 208, col. 1032-35), la *Bibliotheca catholica Neerlandica impressa* (La Haye, 1954) et la bibliothèque S.J. de Chantilly, on peut la dresser ainsi :

1) *Methodus confessionis, hoc est Ars, seu ratio, et brevis quaedam via confitendi...*, à l'intention des étudiants du collège de Navarre, Paris, P. Gaudoul, 1532 ; J. Macé, 1535, 1539, etc. ; Anvers, 1540 ; Louvain, 1549.

L'ouvrage est aussi publié (Anvers, 1550) sous le nom du dominicain Pedro de Soto † 1563 (cf. DS, t. 14, col. 1084-85, où il lui est attribué). – Les titres varient : *Methodus confessionis, ubi peccata et eorum remedia plenissime continentur* (Paris, M. de Porta, 1538 ; éd. décrite par Ph. Renouard, *Imprimeurs et libraires parisiens du 16e siècle*, t. 3, Paris, 1979, n. 740) ; *Methodus confessionis compendaria, in gratia puerorum...* (Paris, 1542, 1548, 1565, 87 p. ; Anvers, 1587, 111 p. ; Mons, H. Bottin, s d, 96 p.). L'ouvrage est souvent anonyme.

2) *Paraenesis, seu Exhortatio ad poenitentiam...*, Paris, 1533, 144 f. in-4°. L'évêque d'Ypres, Martinus Rithovius, patronna de nombreuses éd. : *Brevis institutio de salutari poenitentia peccatoris* (Anvers, 1575, 1596, 1606, 1616 ; Cologne, 1725) ; *Stimulus poenitentiae seu Brevis institutio...* (Cologne, 1617) ; en flamand, Anvers, 1581.

3) *Catechismus, seu Christiana expositio*, Paris, 1537 ; Anvers, 1538 ; Lyon, 1833). – 4) *Le Pain de vie, pour les fils de Dieu*, démontrant la vérité du corps de N.S.J.C., Paris, 1548, 98 f. in-16°.

Le premier ouvrage est un petit traité de la manière de se confesser qui ne manque pas d'intérêt ; il expose successivement le Pater, le Credo, le décalogue, les péchés capitaux, y compris l'acédie, avec leurs remèdes et les vertus opposées, les cinq sens extérieurs, le péché en général, la grâce, les trois vertus théologales, les sept dons du Saint Esprit, les béatitudes et les sacrements de pénitence et d'Eucharistie. La disposition typographique (au moins dans certaines éd.) en trois sortes de caractères permet de suivre trois textes différents pour les commençants, les progressants et ceux qui veulent entrer dans la voie de la perfection.

La doctrine est assez remarquable. Ce n'est pas en diminuant l'homme qu'on rendra plus d'honneur à Dieu. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toutes tes forces vitales, animales, sensibles, de tout ce qui peut servir à lui rendre honneur en toi ». Ce n'est qu'à partir de soi-même que l'amour du prochain peut être compris : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Personne en vérité ne peut aimer le prochain si ce n'est celui qui s'aime d'abord lui-même ; en effet, la charité doit être ordonnée : charité bien ordonnée commence par soi-même ». On a vu que ce petit traité a connu un succès assez considérable.

Le deuxième ouvrage tourne autour de la conversion. Il est organisé en six parties : qu'il ne faut pas la différer à plus tard ; qu'elle se concrétise d'abord par la restitution de ce qui a été mal acquis,

puis par le pardon des offenses reçues ou données ; il faut ensuite se confesser au prêtre, passer à une vie meilleure et enfin ne pas désespérer du pardon de Dieu.

Le troisième ouvrage présente l'essentiel de la vie chrétienne dans les commentaires du Pater, de l'Ave Maria et du Credo. Le quatrième, enfin, relié avec *Les testamens des douze patriarches* et avec *Les figures et visions de l'Apocalipse de Sainct Jehan*, est la transcription de sermons donnés aux religieuses fontevristes de Paris en 1546. Elles communiaient tous les dimanches et lui avaient demandé une catéchèse sur la communion. Viexmont a divisé son sujet en quatre chapitres :

Jésus est présent dans le Saint Sacrement sous la forme du pain et du vin ; il n'est donné aux laïcs que sous la forme du pain, non pas pour les priver d'une participation complète au sacrement, mais pour provoquer en eux un acte de foi en la totalité de la présence du Christ sous chaque aspect ; la transubstantiation ; les apparences demeurent.

Viexmont est partisan de la communion fréquente ; elle efface les péchés. Sa manière d'exposer est vivante, imagée, dans un français sobre. Ses ouvrages n'ont pas été étudiés, semble-t-il, et on peut le regretter. Il ne paraît pas que Viexmont mérite le qualificatif d'auteur spirituel, mais il a fait œuvre de théologie pastorale en un temps particulièrement difficile.

Jean-Marie Le Maire.

VIGILANCE. Voir *Garde du cœur, Garde des sens, Nepsis.*

VIGILIS (de Weissenburg ; Henri), frère mineur, † 1499. – Heinrich Vigilis de Weissenburg, franciscain de l'Observance (cf. DS, t. 5, col. 1307-09), fut surtout prédicateur et confesseur dans divers couvents de Franciscaines en Allemagne supérieure. Il est mentionné d'abord comme gardien du couvent de Leonberg (Wurtemberg) ; ensuite il accompagna le vicaire général Jean Philippi au cours de ses visites dans les couvents franciscains de la province de Strasbourg et de Saxe ; plus tard, il est prédicateur et confesseur des Franciscaines d'Alspach en Alsace. Dès 1487, il exerce les mêmes fonctions au couvent des Clarisses de Nuremberg, où il meurt le 16 juillet 1499.

L'étendue de son œuvre, qui comprend surtout des sermons et aussi des traductions, ne peut encore être déterminée de manière certaine.

Sont sûrement authentiques : Douze Sermons sur les conseils évangéliques (pauvreté, obéissance, chasteté) ; cf. Kist, p. 147-50 ; des Sermons sur les évangiles des dimanches, prêchés à Nuremberg en 1493 (seule a été conservée la partie d'été du cycle, et un sermon de la partie d'hiver) ; cf. Kist, p. 146 ; Kornrumpf et Völker, p. 161 svv. Plusieurs de ces sermons sont aussi transmis séparément dans les mss des *Sieben Predigten für Klosterfrauen* (cf. Kornrumpf et Völker, *ibid.*) ; parmi lesquels le sermon *Von den sieben Graden der vollkommenen Liebe*, édité par K. Ruh, *Franziskanisches Schriftum II*, Munich, 1985, p. 128-49.

Vigilis composa en outre un traité *Von geistlicher Ein- und Auskehr* (cf. Schneider, 1984, p. 596) et traduisit du latin pour les Sœurs d'Alspach une *Ermahnung zu einem wahren klösterlichen Leben* (cf. Ruh, p. 127) ; éd. de la 3e partie par K. Ruh, *Franziskanisches Schriftum I*, Munich, 1965, p. 157-63.

Il est hautement probable que Vigilis est aussi l'auteur de 72 sermons sur les huit Béatitudes, qui furent prêchés aux Clarisses de Nuremberg ; cf. Schneider, 1991, p. 115 svv ; des extraits ont été publiés par A. Linsenmeyer, *Beiträge zur Geschichte der Predigt in Deutschland am Ausgang des Mittelalters*, Passau, 1889, p. 12-32.

Il est douteux, par contre, que Vigilis soit l'auteur d'un traité *Was das neugeborene Jesuskind von einer andächtigen Seele begehrt* (cf. Ruh, p. 111), d'un traité *Von den sieben Gaben des heiligen Geistes* (Ruh, p. 77), basé sur le *Commentaire des Sentences* de Bonaventure, ainsi que d'une traduction de l'*Alphabetum religiosorum* du même (Ruh, p. 283). Il faut également lui enlever, semble-t-il, une série de sermons sur le *Lignum Vitae* (Ruh, p. 164).

Dans ses œuvres, Vigilis se révèle comme « un pasteur d'âmes prudent et bien doué » (Ruh, p. 58) ; il utilise une langue simple et pauvre en images. Les sobres explications de ses écrits, dont les autorités mentionnées font preuve d'une large connaissance des Pères et des maîtres du 12e et du 13e siècle (Bonaventure), sont d'ordinaire rigoureusement ordonnées et nettement divisées. Les écrits tirés des sermons sont presque entièrement transformés en traités, et laissent de côté la forme littéraire de la prédication. Dans l'ensemble, Vigilis apparaît comme un témoin de la spiritualité franciscaine du 15e siècle, nettement orienté vers la théologie et la pratique ; il n'est nullement insignifiant et n'a pas été apprécié jusqu'ici selon son mérite.

J. Kist, *Heinrich Vigilis, ein Franziskanerprediger am Vorabend der Reformation*, dans *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte*, t. 13, 1938, p. 144-50. – *Verfasserlexikon*, t. 4, 1953, col. 695-97 (L. Denecke). – K. Ruh, *Bonaventura deutsch*, Berne, 1956. – G. Kornrumpf et P.G. Völker, *Die deutschen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München*, Wiesbaden, 1968. – K. Schneider, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, t. 5 et 6, Munich, 1984 et 1991.

Volker Honemann.

VIGITELLO (Joseph Marie), jésuite, 1799-1859. – Giuseppe Maria Vigitello, né à Turin le 10 mars 1799, entra dans la Compagnie de Jésus à Rome, le 5 novembre 1816. Il enseigna les lettres au Collège Romain, prêcha à Ferrare, Ravenne, Rome, Vérone, Gênes, Parme et Milan. En 1846, il choisit de faire partie de la province jésuite de Vénétie nouvellement constituée. Il fut recteur au collège de Parme, de 1846 jusqu'à la dispersion des Jésuites par la révolution de 1848. Puis, de 1851 à 1858, il se consacra surtout au développement d'une œuvre spéciale, qui lui survivra et continuera jusqu'après la seconde guerre mondiale : une maison (alors à Verderio Superiore, Côme) destinée aux exercices spirituels, donnés par une équipe spécialisée, en conformité – autant que possible – avec la fin voulue par saint Ignace. Lorsque, en 1859, après la seconde guerre d'Indépendance de l'Italie, les Jésuites furent dispersés, même en Lombardie, il a fallu quitter la maison de Verderio. Vigitello se retira dans son Piémont natal, peut-être auprès de parents ; il mourut subitement le 21 novembre de la même année, alors qu'il entrait dans la librairie Marietti.

A Rome, dans la maison des exercices de S. Eusebio, Vigitello avait eu l'occasion de constater l'efficacité de la méthode utilisée par le P. Tommaso Massa (DS, t. 10, col. 746-47) – qui, d'une certaine manière, se référait à Ignace lui-même : donner aux exercitants des feuillets imprimés afin de les aider dans leur méditation ; ces feuillets offraient des suggestions sur le sujet d'oraison, déjà exposé oralement, ou plus généralement capables de les aider. Vigitello adopta ce système, il écrivit des explications claires, simples, assez développées, et les fit imprimer ensuite en 1856 en deux volumes. Chaque oraison, précédée d'un exposé du directeur de la retraite, d'une demi-heure au plus, devait être une prière personnelle, de même durée, visant à s'absorber dans la vérité méditée et à y trouver le goût de Dieu. Comme cela n'allait pas sans difficulté pour beaucoup, Vigitello imagina d'ajouter au directeur donnant la retraite un autre directeur qui aurait à visiter chaque retraitant pour l'aider à surmonter ses difficultés intérieures.

Cette méthode fit grand bruit et eut de bons effets. Le comte Luigi Confalonieri avait prêté sa maison de campagne de Verderio et prenait en charge une bonne partie des dépenses (1851-1858). Bien des prêtres – lorsqu'on réussit à leur faire essayer la méthode dans son intégralité – en furent tellement satisfaits qu'à leur tour ils s'en firent les propagandistes auprès de leur entourage. Il fallut refuser beaucoup de monde par manque de place et à cause de l'impossibilité d'organiser des retraites trop nombreuses. De tout cela on garde des récits circonstanciés, et de nombreux témoignages des participants.

Cette méthode se transmit par la suite à la maison de Sartirana-Brivio (Côme) et enfin à celle de Triuggio (Milan), animée entre les deux guerres par le P. Carlo Beretta (1873-1960). Ainsi Vigitello doit être considéré comme un des Jésuites qui ont eu le mérite de faire connaître et de diffuser les Exercices Spirituels ignatiens, jusqu'au concile Vatican II.

Œuvres. – *Meditazioni e istruzioni per otto giorni di Esercizi spirituali secondo la materia e la forma di Sant' Ignazio di Lojola*, première (et seconde) série, Milan, 1856 ; 1863 (2 vol., 344 + 216 p.) ; 1876 ; éd. revue et augmentée, 1879 ; etc. – *Spirito, regolamento e indulgenze della Congregazione di penitenza, nel collegio di S. Rocco*, Parme, 1846.

Sommervogel hésite à attribuer à Vigitello un petit ouvrage qui fut très répandu : *La Sapienza del cristiano* dont la première édition anonyme parut à Parme (11e éd. 1845). Nous connaissons une 12e éd. romaine en 1852 (296 p. in-8°) ; l'ouvrage présente une manière de vivre chrétiennement qui est nourrie par la méditation, l'examen de conscience, l'Eucharistie et la confession. Il s'inspire des *Exercices* ignatiens.

Relazioni sugli Esercizi spirituali nella casa dei conti Confalonieri in Verderio Superiore ; en 2e Appendice aux *Lettere edificanti della provincia Veneta*, série 4 (1888-1893), Modène, 1893, p. 1-47. – Sommervogel, t. 8, col. 744-45. – DV (=V. De Bernardi), *L'opera degli esercizi vista con un occhio solo*, dans *Notizie della provincia Veneto-Milanese* de la Compagnie de Jésus, 1959/11, p. 3-20.

Giuseppe Mellinato.

VIGNE, VIN. – 1. Ancien Testament et paraboles. – L'importance de la vigne et du vin dans la Bible apparaît dès *Gen.* 9, 20-24, où Noé est décrit comme celui qui le premier planta de la vigne. Premier à boire du vin, il fut le premier à s'enivrer. Situer ainsi l'origine du vin à l'époque fabuleuse de Noé, juste au moment où Dieu, après le Déluge, conclut une alliance avec l'humanité, c'était célébrer la grandeur et la noblesse de cette boisson, dont l'abus cependant, trop visible, était immédiatement souligné (cf. *Prov.* 23, 29-35).

Sur ces 4 versets Philon composa 4 livres (*De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate*) à la gloire du vin spirituel et de la sobre ivresse (cf. DS, t. 7, col. 2312-22).

La vigne, avant de produire, a besoin de beaucoup de soins et de protection. On comprend que souvent les prophètes aient comparé Israël à une vigne cultivée par Dieu avec amour et tendresse, malgré les résultats trop souvent décevants : *Osée* 10, 1 ; *Is.* 5, 1-7 ; *Jér.* 2,21 ; 8,13 ; *Éz.* 15, 1-8 ; 17,5-10 ; 19,10-14 ; *Ps.* 80,9-17 ; *Is.* 27, 2-11. C'est à la lumière de cette série de textes qu'il convient de comprendre les paraboles du Nouveau Testament où l'image de la vigne est reprise et transposée (*Mt.* 20,1-16 ; *Marc* 12,1-12 et parallèles synoptiques). La vigne évoque bien le peuple élu ; cependant ici le rapport privilégié n'est plus entre le propriétaire et la vigne, mais entre le propriétaire (ou son fils) et les ouvriers responsables de la vigne, c'est-à-dire les chefs et dirigeants du peuple élu. En *Is.* 5 on prévoyait bien un châtiment pour la vigne décevante, ici le châtiment vise plutôt les scribes et les anciens qui sont effrayés par les perspectives universalistes de la parabole et qui craignent de voir disparaître leurs privilèges. Dans la *Didachè* 9,2 l'image de la vigne sera appliquée à l'Église, révélée par Jésus.

Signe d'abondance et de prospérité, la vigne sert d'image pour représenter l'épouse féconde (*Ps.* 128,3), tandis que le vin fait partie du vocabulaire amoureux dans la Cantique des Cantiques : 5,1 ; 8,2 (avec toujours le risque d'être mal utilisé, cf. *Apoc.* 14,8, Babylone la grande prostituée). Cependant pour les auteurs bibliques le jus de raisin évoque aussi l'idée du sang (« le sang de la grappe », cf. *Gen.* 49,11 ; *Deut.* 32,14 ; *Sir.* 50,14 ; 1 *Macc.* 6,34 ; *Apoc.* 14,18-20 ; et cf. *Prov.* 23,31). Associée au spectacle du pressoir et à l'idée de la coupe, cette image aboutit au thème du carnage et du châtiment comme expression de la colère de Dieu : *Ps.* 60,5 ; 75,9 ; *Is.* 63,1-6 ; *Jér.* 25, 15-29 ; *Lam.* 1,15 ; *Apoc.* 14,10.18-20 ; 19,13-15.

Au-delà de cette ambiguïté de l'image (fondamentalement liée à l'ambiguïté de la condition de l'homme), le thème de la vigne et du vin retrouve toute sa pureté et sa noblesse, quand il est appliqué à la Sagesse : « Comme une vigne j'ai produit des pousses gracieuses, et mes fleurs ont donné des fruits de gloire et de richesse. Venez à moi, vous qui me désirez, et rassasiez-vous de mes fruits... Ceux qui me mangent auront encore faim... » (*Sir.* 24, 17-21). En *Prov.* 9,1-5 elle invite les hommes à son banquet : « Allez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai mêlé ». Finalement le vin constitue un des symboles caractéristiques de l'abondance des temps messianiques et du festin eschatologique : *Amos* 9,13-14 ; *Joël* 2,19 ; *Jér.* 31,5.12 ; *Zach.* 9,17 ; et surtout *Is.* 25,6 : « ... un festin pour tous les peuples, un festin de viandes grasses et de vins vieux, de viandes grasses succulentes et de vins vieux décantés. »

2. Nouveau testament. – Dans le N.T., en plus des paraboles que nous avons signalées plus haut, nous retiendrons *Jean* 15, le récit de Cana et l'institution eucharistique.

1° *Jean 15.* – « Je suis la vraie vigne ». Au-delà d'une simple comparaison, il s'agit d'abord d'une parole de révélation (« je suis »), qui prend appui sur certaines comparaisons vétérotestamentaires, comme *Is.* 5, pour les compléter et les corriger. Israël était une vigne cultivée et soignée avec tendresse par Dieu, malheureusement elle n'a pas donné les fruits qu'on pouvait en attendre. Le petit Reste, l'élu, le véritable Israël, le premier-né, c'est Jésus, la vraie vigne, celle que le Père a plantée sur terre.

La comparaison n'est pas poussée jusqu'à l'image des vendanges et du pressoir, encore que la proximité de la passion puisse facilement suggérer que le sang de la grappe sera bientôt foulé, non pas à cause de la fureur de Dieu, mais à cause de l'aveuglement des hommes. Le sang qui jaillit sur les vêtements n'est plus celui des nations vaincues, mais celui du Fils lui-même.

On peut noter que cette image de la vigne est utilisée par Philon (*De plantatione* 1-9 ; *De ebrietate* 145 ss), qui l'applique au monde cultivé par le Créateur : le Logos, lien de l'univers, soutient le monde, rassemble et tient unies toutes ses parties.

En *Jean* 15 la vraie vigne c'est Jésus, et ce qui est développé c'est le thème de l'union des disciples avec le Christ : cette théologie est parallèle au thème paulinien concernant le Corps du Christ ; Paul a privilégié l'image du Corps-pain, Jean celle de la vigne.

2° *Cana.* – Dans les évangiles tout repas où le Christ est présent évoque et anticipe le banquet eschatologique. Le thème des noces renvoie à l'une des images les plus expressives pour signifier l'alliance (cf. *Marc* 2,19), spécialement dans sa phase eschatologique (*Apoc.* 19, 7-9). Dans ce contexte le vin prend toute sa valeur symbolique pour signifier la joie, la force, la vie, communiquées par le Christ à tous ceux qui participent à ce banquet. La qualité et l'abondance de ce vin soulignent la profondeur et l'universalité du salut ainsi donné par le Christ. Faut-il voir dans la mention du vin une allusion au sang du Christ (passion et eucharistie) ? Ce n'est pas impossible, mais il n'y a rien d'explicite : s'il y a allusion, ce serait de manière indirecte, en passant d'abord et avant tout par le thème du banquet eschatologique. Cependant le texte comporte une mise en garde contre la « hâte eschatologique ». A chaque étape où est présent le vin (Ancien Testament, Cana, Église, banquet eschatologique), il faut éviter de croire qu'on est déjà parvenu à l'étape suivante : « Femme, mon heure n'est pas encore venue. » Le thème du vin souligne la continuité entre ces « périodes » sans faire disparaître leurs diversités.

3° *L'institution eucharistique* : *Marc* 14,22-25 ; *Mt.* 26, 26-29 ; *Luc* 22, 15-20 ; 1 *Cor.* 11, 23-26 ; et cf. *Jean* 6, 26-58 (spéc. 53-55) ; 13,1-20 et 15,1-17.

Le repas pascal, directement ou indirectement, se trouve ici en toile de fond : non seulement il évoque la libération d'Égypte, mais il est aussi l'annonce du Royaume eschatologique (cf. Le Déaut, *La nuit pascale*, Rome, 1963, p. 281). En se livrant aux siens jusqu'à la mort, Jésus révèle et inaugure le Royaume pour tous ceux qui, unis à lui dans la lumière et la transformation de la Passion, reçoivent la possibilité et la certitude de participer au banquet céleste. Dans cette perspective le vin revêt une double signification : d'une part il évoque le sang versé, d'autre part la joie et l'abondance du festin eschatologique.

Sans considérer tous les éléments complexes de l'institution eucharistique, on peut se poser quelques questions à propos du vin.

Est-il fondé de mettre en parallèle ce qui concerne le pain et ce qui concerne le vin, ou bien celui-ci exprime-t-il l'étape ultime ? La tradition (dans le N.T. et plus tard) a évolué dans le sens d'un parallélisme de plus en plus étroit entre les deux formules. Convient-il de suivre cette évolution ou de résister à cet entraînement naturel ? On peut noter que normalement il n'existe pas de parallèle entre corps et sang (à ne pas confondre avec chair et sang). De plus, la tradition commune à *Marc* et à *Mt.* (qui à notre avis est plus ancienne que celle de *Paul* et de *Luc*), à propos du pain (corps), ne fait pas allusion à la passion. Enfin dans les textes évangéliques qu'on peut mettre en relation avec la Cène (comme le discours sur le pain de vie, *Jean* 6, et le lavement des pieds, *Jean* 13), il est intéressant et signifiant de constater la présence de deux étapes liées, mais progressives : dans un premier moment il y a bien union au Christ qui, indépendamment de la passion, purifie et donne la vie ; cependant il faut aller plus loin, accepter le scandale de la croix, être uni au Christ crucifié (*Jean* 6,53-55 ; 13,7-10). Cette progression se retrouve encore dans la confession messianique des disciples, spécialement de Pierre, aussi bien à la fin de *Jean* 6 qu'en *Marc* 8,27-33.

Au-delà de ces incidences exégétiques, cette remarque pourrait souligner l'importance symbolique du vin qui évoque le sang de la passion, surtout quand il est associé au thème de la « coupe » : *Marc* 10,38-39 ; *Mt.* 20,22-23 ; *Jean* 18,11 ; *Marc* 14,36.

– Une particularité qu'on rencontre chez *Marc* (14,23-24), pourrait attirer l'attention sur l'union signifiée et réalisée entre le Christ et les disciples. En effet, dans cet évangile, la formule concernant le vin se présente de la façon suivante : « ayant pris une coupe, ayant rendu grâce, il la leur donna, ils en burent tous, et il leur dit : ceci est mon sang de l'alliance... » Tout est présenté comme si la parole eucharistique était adressée non pas au vin, mais aux disciples, et cela après qu'ils aient bu le vin. Nous sommes ainsi invités, tout en étant fidèles au réalisme eucharistique, à écarter toute conception chosifiante, et à bien considérer le but du mystère, à savoir la transformation des disciples unis au Christ présent. Nous sommes très proches du thème johannique de la vigne (15, 1-11) et du thème paulinien du Corps du Christ, mais ici c'est le vin, c'est-à-dire le sang de la passion, qui sert de support à l'idée.

– Le vin nouveau. Marc et Matthieu rapportent l'annonce d'une célébration dans le Royaume des Cieux, où les disciples boiront avec le Christ le vin nouveau. Sans doute l'expression « vin nouveau » peut-elle avoir un sens banal et désigner le vin avant la fermentation. Cependant dans la perspective du Royaume de Dieu caractérisé par la nouveauté radicale de tout (cf. *Apoc.* 3,12 ; 21,1-5), et à l'opposé de la prophétie d'*Is.* 25,6 qui annonçait pour ce banquet des vins vieux, cet adjectif prend sans doute une valeur eschatologique qui suggère la nouveauté radicale de l'abondance et de la joie partagées avec le Christ (cf. *Marc* 2,22 où le sens est ambivalent).

Pour *Luc* (22,16-20), alors qu'on retrouve à peu près les mêmes phrases, dans un autre ordre, la nouveauté ne concerne plus le vin du Royaume, mais l'alliance, qui dès maintenant fonde l'Église et l'Eucharistie. Cependant la tension vers l'accomplissement du Royaume de Dieu est bien soulignée (22,16). La nouveauté portant sur l'alliance, ainsi que le lien avec

la venue du Seigneur se retrouvent pareillement chez Paul (1 *Cor* 11, 25-26). On constate ainsi chez ces deux auteurs une évolution vers l'eschatologie réalisée.

A travers la diversité de leur témoignage, Marc, Matthieu, Luc et Paul mettent toujours l'Eucharistie, spécialement à propos du vin, en rapport avec l'eschatologie. Ainsi pour le N.T. l'Eucharistie n'est pas seulement une participation à la Cène et à la Croix, mais fondamentalement aussi une anticipation du banquet eschatologique, auquel le croyant, en buvant le vin eucharistié, prend part dès maintenant.

A travers les images de la vigne et du vin, à travers la coupe du vin eucharistique comme signe efficace et « nouveau » de la présence du Christ mort et ressuscité, invitant au banquet du Royaume, se trouvent rassemblés et exprimés beaucoup d'éléments importants de la vie chrétienne.

H. Leclercq, art. *Vigne, vignoble*, DACL, t. 15, 1953, col. 3113-18. – A. George, *Gesu, la vita vera*, dans *Bibbia e Oriente*, t. 3, 1961, p. 121-25. – J. Daniélou, *Un Testimonium sur la Vigne dans Barnabé 12,1*, RSR, t. 50, 1962, p. 389-99. – O. Nussbaum, *Die grosse Traube Christus*, dans *Jahrbuch f. Antike u. Christentum*, t. 6, 1963, p. 136-43. – B. Schwank, « *Ich bin der wahre Weinstock* », dans *Sein und Sendung*, t. 28, 1963, p. 244-58. – R. Borig, *Der wahre Weinstock*, Munich, 1967. – A. Jaubert, *L'image de la Vigne (Jean 15)*, dans Mélanges O. Cullmann, 1967, p. 93-99. – W. Rordorf, *La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne*, dans *Annales de l'Université de Neuchâtel 1969-1970*, 1971, p. 131-46. – G. Sánchez Mielgo, *Significación eclesial de la imagen de la vid (Juan 15,1-6)*, dans *Teologia Espiritual*, t. 18, 1974, p. 7-42. – R. Schnackenburg, *Aufbau und Sinn von Joh 15*, dans *Homenaje a Juan Prado*, Madrid, 1975, p. 405-20. – F. Porsch, art. *ampelos*, dans *Exegetisches Wört. zum N.T.*, 1980, col. 172-73.

J. Döller, *Der Wein in Bibel und Targum*, dans *Biblica*, t. 4, 1923, p. 143-67 ; 267-99. – H. Seesemann, art. *oinos*, dans Kittel, TWNT, t. 5, 1954, p. 163-67 ; t. 10, p. 1200 (bibliogr.). – A. Drubbel, *Der Wein in der Heiligen Schrift*, dans *Heilig Land*, t. 9, 1956, p. 74-76 ; 82-84. – Ch. Seltmann, *Wine in the Ancient World*, Londres, 1957. – P. Lebeau, *Le vin nouveau du Royaume*, Paris-Bruges, 1966. – W. Dommershausen, *Der Wein im Urteil und Bild des AT*, dans *Trierer Theologische Zeitschrift*, t. 84, 1975, p. 253-60 ; art. *jajin* dans *Theologisches Wörterbuch zum A.T.*, t. 3, 1982, col. 614-20 (bibliogr.). – K. Romaniuk, *La Formgeschichte della formula del calice o del sangue*, dans *Sangue*, t. 5/2, 1984, p. 683-96. – W.H.E. Shepherd, *A tradition-historical reconstruction of the development of the Eucharist...* (diss. McGill), 1987. – M. Hengel, *The interpretation of the wine miracle at Cana, John 2,1-11*, dans Mélanges G. Caird, *The Glory of Christ in the N.T.*, 1987, p. 83-112. – M. Casey, *The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 41, 1990, p. 1-12.

DS, t. 7, col. 2312-22 (Ivresse spirituelle).

Paul LAMARCHE.

VIGNE (PIERRE), prêtre, fondateur des sœurs du Saint-Sacrement de Valence (Drôme), 1670-1740. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. – Né le 20 août 1670 à Privas (Ardèche) d'une famille calviniste, Pierre Vigne est cependant baptisé catholique en obéissance à l'ordonnance royale de retour à la foi catholique des réformés de 1660. En 1686, il entreprend le voyage de Genève pour faire ses études de pasteur, mais un incident devait l'empêcher d'arriver dans cette cité. Croisant un prêtre portant le viatique à un malade, il refuse d'adorer le Saint-Sacrement, mais la sénéchaussée l'y oblige. Il est profondément retourné par cet événement et il ne tarde pas à entrer au grand séminaire du diocèse de Viviers (Ardèche). Il est ordonné prêtre le 18 septembre 1694.

Après quelques années de ministère diocésain comme vicaire à Saint-Agrève (Ardèche), il entre dans la Compagnie de la Mission où il restera de 1700 à 1706. Il quitte alors les Lazaristes, reprend du service dans la diocèse de Viviers et fonde alors la Congrégation du Saint-Sacrement (1715). Quelques années après, en 1724, il entre dans la Société des prêtres du Saint-Sacrement fondée en 1634 par Chr. Authier de Sisgaud (DS, t. 14, col. 941-42). Il y reste jusqu'à sa mort survenue en pleine mission le 8 juillet 1740 à Rencurel (Isère). Sa cause de béatification a été ouverte en 1894.

Pierre Vigne est un représentant important de la génération des prêtres missionnaires français qui ont diffusé la Réforme catholique tridentine. Il s'inspira d'abord dans ses missions paroissiales du modèle mis au point par saint Vincent de Paul. Mais insistant plus que lui, à la suite des Capucins, sur la vénération de la croix, il le quittera pour être plus libre d'organiser ses prédications, liberté qu'il trouve chez les Pères du Saint-Sacrement. Il rayonnera sur le Dauphiné, la Savoie, jusque dans le diocèse de Montpellier.

Sa spiritualité, fondée sur l'adoration du Saint-Sacrement et la méditation de la mort et de la résurrection du Christ, lui attire des disciples. Autour de Marguerite de Nozières, sa pénitente, se rassemble une congrégation de religieuses, qu'il dénommera du Saint-Sacrement (le plus ancien document semble daté de 1718). Il les consacre au culte de l'Eucharistie, du calvaire, et à l'éducation des jeunes filles. La congrégation fut approuvée par l'évêque de Valence (22/8/1739) et définitivement par le Vatican, le 27 juin 1885.

2. *Œuvres*. – On attribue à Pierre Vigne divers ouvrages de spiritualité : *Méditations pour chaque jour du mois tirées du plus beau livre que Dieu nous ait donné, qui est Jésus souffrant et mourant sur une croix*, 2 vol. in-12°, Lyon, 1713 (refondu par J.-C. Nadal, *Œuvres spirituelles du P. Vigne*, Valence, 1884). – *Considérations et prières, en vers et en prose, sur les souffrances et la mort de Jésus, où l'on voit que c'est là l'objet le plus touchant de la religion, la source de tout notre bonheur et l'exemple le plus parfait de toutes sortes de vertus*, Lyon, 1727, in-12° ; Vienne, 1758. Ces volumes ont été écrits pour la pratique du chemin de croix. Les *Considérations* sont l'abrégé portable des *Méditations*.

Les heures passées en Dieu, contenant beaucoup de prières et de réflexions et plusieurs méditations aisées et pieuses, pour sanctifier la journée d'un bon chrétien, Lyon, 1725, in-18°. – *Heures nouvelles ou règlement de vie pour un chrétien qui veut sanctifier et rendre méritoires les actions principales de la journée, et qui par là, veut absolument sauver son âme*, Lyon, 1737, in-18°. Ces heures s'inscrivent dans un courant très représentatif de la spiritualité post-tridentine à l'usage des fidèles. Elles sont très proches des publications des Capucins.

Règlement de vie pour des personnes pieuses qui veulent vivre ensemble dans l'unité d'esprit et de cœur

afin de mieux glorifier Dieu, de pouvoir plus facilement se sauver et se rendre utile au salut des âmes, Lyon, 1737, in-12°. Ce règlement était destiné aux débuts de la Congrégation du Saint-Sacrement (sur celle-ci, voir DIP, t. 8, 1988, col. 847-48).

Nouveaux cantiques spirituels, qui expriment par ordre les sentiments d'une âme qui veut quitter le péché, suivis d'énigmes et d'acrostiches pieux, Lyon, 1737, in-18°. Il s'agit de cantiques et exercices de piété, comme en avait fait paraître le capucin Honoré de Cannes. – *Traité sur ce que Dieu nous a donné de plus excellent pour rentrer dans son amitié*, Lyon, 1737 (que nous n'avons pas vu).

Archives de la congrégation du Saint-Sacrement (Valence) et Archives départementales de la Drôme et de l'Ardèche.

J.-B. Veyrenc, *Essai sur la vie du P. Vigne*, Valence, 1868, 533 p. – F. Vernet, *Notice sur le serviteur de Dieu P. V.*, Valence, 1894, 67 p. ; *La congrég. des Religieuses du T.S. Sacrement*, Lyon, 1941. – M.A. Wynch, *The Life of Père Vigne*, Steyning, 1914. – Th. Ardouin, *Un apôtre en Vivarais et Dauphiné au 18e siècle, P.V.*, Aubenas, 1966. – BS, *Appendice I*, Rome, 1987, col. 1435-37. – DS, t. 4, col. 1633 ; t. 11, col. 16.

Jean-Marie Le Maire.

VIGNERON (Madeleine), tertiaire minime, 1628-1667. – Née à Senlis le 10 septembre 1628 d'une famille bourgeoise comptant plusieurs enfants, Madeleine Vigneron vint au monde prématurément et fut baptisée deux heures après sa naissance. On lui imposa le nom de Madeleine par lequel elle est généralement connue ; lors de sa confirmation elle y ajouta celui de Marie qui n'a généralement pas été retenu. Elle fit sa première communion en 1636. A un âge que nous ne connaissons pas, sans doute autour de quinze ans, elle fit un essai de vie religieuse dans un monastère de Bernardines réformées où était déjà sa seconde sœur. Mais son état de santé fragile ne lui permit pas d'y persévérer. En fait, depuis sa naissance, elle était fortement handicapée et toute son existence se déroulera dans un état de maladie accentuée. Une partie de son autobiographie est consacrée à la description des maux divers dont elle fut éprouvée. En 1653 elle suivit sa famille à Paris et vint résider sur la paroisse de Saint-Jean-en-Grève. Elle vécut dans le silence, la retraite et l'assistance des pauvres sous la direction du minime Matthieu Bourdin jusqu'à sa mort survenue le 21 septembre 1667. Elle était entrée dans le tiers-ordre des Minimes de saint François de Paule au couvent de la Place Royale où elle fit profession en juin 1655. Après son décès elle fut inhumée derrière le grand autel de l'église conventuelle.

Nous la connaissons par son journal spirituel qu'elle tenait depuis 1653. Ce journal a été publié par son directeur sous le titre : *Vie et conduite spirituelle de damoiselle Madeleine Vigneron, sœur du tiers-ordre de saint François de Paule, suivant les mémoires qu'elle en a laissez par l'ordre de son directeur, le tout recueilli par les soins d'un religieux minime.*

Il y a eu deux éditions de cet ouvrage : Rouen, B. Le Brun, 1679 ; la deuxième, mieux composée que la première, plus utilisable et plus complète, a paru en 1689 chez P. de Launay à Paris.

De M. Bourdin, nous savons qu'il était prédicateur et souvent absent de Paris. M. Vigneron lui écrivait régulièrement quand il était en tournée de prédication. Ses lettres ont été ajoutées au journal, lequel, commencé en 1653, s'est poursuivi jusqu'à sa mort en 1667. Les 78 lettres qui y sont jointes constituent une correspondance spirituelle intéressante. Il faut noter que cet ouvrage a été approuvé par Nicolas Barré, fondateur d'écoles populaires (DS, t. 1, col. 1252), et François Giry (DS, t. 8, col. 408-10).

M. Vigneron paraît avoir été prévenue dès l'enfance de grâces d'un ordre élevé. Son passage chez les Bernardines l'orienta fortement vers la pénitence, mais c'est dans la pratique de la règle du tiers-ordre des Minimes qu'elle trouva véritablement sa vocation. Son journal décrit minutieusement les différentes étapes qu'elle traversa. Quelques traits apparaissent en particulier : elle était devenue hostie vivante et victime immolée à Jésus Crucifié ; elle participa également à la vie d'enfance, qu'au même moment popularisait Marguerite de Beaune. Enfin elle eut la révélation de l'amour du Cœur de Jésus pour les hommes : « Ma fille (me dit-il), je te voudrais faire présent de mon cœur » (2e éd., 2e partie, p. 12). Dès lors le Cœur du Christ lui apparut chaque vendredi.

M. Vigneron fut assoiffée de l'amour du Christ, son désir se traduisant par la pratique de la vertu, la communion fréquente, la prière continuelle, la pénitence et la charité. Elle mourut en réputation de vertu. Elle a mérité de figurer parmi les plus saintes tertiaires des Minimes, mais sa renommée n'a pas dépassé le cadre social dans lequel elle a vécu. Elle mériterait cependant de figurer parmi les mystiques de Paris au 17e siècle, comme l'ont déjà noté les docteurs de Sorbonne qui ont approuvé sa vie.

M. Vigneron et son éditeur Bourdin n'apparaissent que rarement dans les histoires de la spiritualité et des Minimes. – Fr. Giry, *La règle du Tiers-Ordre des Minimes...*, 3e éd., Paris, 1697, p. 306-07. – (M. Picot), *Essai historique sur la religion en France pendant le 17e siècle*, Louvain, 1824, p. 444. – G.M. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, t. 3, Rome, 1922, p. 774. – DS, t. 1, col. 1150 ; t. 10, col. 1251.

Raymond Darricau.

VIGNERON DE MONTMORENCY. Voir Aumont (Jean), 17e siècle, DS, t. 1, col. 1136-38.

VIGNIER (Henri), oratorien, 1641-1707. – Né à Bar-sur-Seine, le 18 mars 1641, Henri Vignier entre en 1670 à l'Oratoire. Il en sortit pour devenir curé d'une paroisse de la Rochelle, puis chanoine de Noyon, dont un de ses parents, Mgr de Clermont-Tonnerre était évêque. Il fit retour à la congrégation de l'Oratoire où il mourut le 13 avril 1707.

Ses publications datent de la fin de sa vie. En 1703 il avait fait éditer *La connaissance de Jésus-Christ et de nous-mêmes, de ses bienfaits et de nos devoirs tirée des Épitres de S. Paul*, Paris, 1703, LXVI-370 p. in-12°. L'auteur divise ces épîtres selon des thèmes dont il donne un commentaire. Il veut aboutir à la connaissance de l'homme qui est essentiellement un pécheur et à sa transformation par la contemplation de Jésus-Christ. – La même année paraissent *Les Pseaumes de David ; avec des sentimens de piété sur chaque verset pour en faciliter la méditation* (Paris, 1703, 441 p. + tables). Dans son introduction, Vignier explique longuement à son lecteur l'importance de l'attention, en particulier celle du cœur, s'il veut que sa lecture se transforme en méditation. Le corps du texte se présente en trois colonnes, le texte latin du psaume, sa traduction et les « sentiments de piété ».

L'année suivante, parurent des *Exercices de piété, pour apprendre à faire l'oraison et à régler son intérieur* (Paris, 1704, 462 p. in-12°; éd. revue, 1731). Cet ouvrage, dont les approbations sont datées de 1697, est en fait un manuel de la vie chrétienne. En tête, on trouve 43 pages sur la prière vocale et la mentale : instruction classique à l'époque, sans originalité. Suivent des formules pour la prière du matin, des litanies, des actes des trois vertus théologales, des dispositions intérieures pour les principales actions de la journée, des pratiques de piété pour chaque jour de la semaine (tirées des psaumes), une explication de la messe, des prières du soir, les psaumes de la pénitence, une longue préparation au sacrement de pénitence (éd. de 1731, p. 242-324), puis à la communion, enfin des citations de psaumes organisées de façon à fournir la matière d'une retraite de dix jours (5 motifs et 5 moyens de tendre à la perfection de la vie chrétienne). L'auteur fait imprimer cet ouvrage, entre autres raisons, pour ceux qui ne comprennent pas le latin afin qu'eux aussi puissent s'initier à la vie intérieure.

Toujours en 1704, Vignier fit apparaître un *Examen pour les confessions générales et particulières* « pour faciliter aux confesseurs et aux pénitents le moyen de les bien faire » (Paris, 1704, 275 p. in-12° + une préparation à la réception du sacrement de pénitence et de l'eucharistie). Ici encore, Vignier semble dominé par le souci de faire servir les sacrements à l'intériorisation de la vie chrétienne. Plus qu'un auteur spirituel original ou profond, il est l'un de ces nombreux auteurs de son temps qui s'attachèrent à faire comprendre et pratiquer une foi chrétienne plus profonde et personnelle que la religion alors officiellement établie.

L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 10, 1759, p. 613-14.

Jean-Marie Le Maire.

VIGOUREL (Adrien), sulpicien, 1843-1927. – Né à Lodève (Hérault) le 25 août 1843, Adrien Vigourel fut élève au collège de Saint-Geniez, puis au grand séminaire de Rodez, enfin à Saint-Sulpice de Paris (1864-1865). Après un an d'enseignement des sciences au séminaire de Nantes, il fit l'année de « solitude » (1866-1867) pour être reçu dans la Compagnie de Saint-Sulpice et fut ordonné prêtre le 15 juin 1867.

Professeur de physique à Rodez (1867-1868), puis à Issy (1868-1880), de dogme et de liturgie à Nîmes (1880-1883), à nouveau de sciences à Issy (1883-1895), il le fut enfin au séminaire Saint-Sulpice pour la liturgie et le chant, avec la direction des catéchismes. Demandé par son évêque à Montpellier (1904-1905), il revint à Paris en octobre 1905 comme vicaire à Saint-Sulpice, puis directeur d'une communauté de prêtres étudiants (1909-1914) ; il fut ensuite en demi-retraite au séminaire de la rue du Regard, jusqu'à sa mort le 25 décembre 1927.

Dès 1875, il avait coopéré à la restauration du chant grégorien, puis collaboré aux revues appuyant ce mouvement. Des nombreux ouvrages résultant de son enseignement de la liturgie, plusieurs marquent fortement la place centrale de la célébration eucharistique pour l'ensemble de la vie chrétienne : dès 1909, *La liturgie et la vie chrétienne*, « sorte de cours complet de spiritualité vécue par l'Église » ; en 1927, *Liturgies et spiritualité*, dont le sous-titre « Origines apostoliques » indique l'importance qu'après dom Cagin il accordait à la *Tradition apostolique* (DS, t. 15, col. 1133-46). Il avait contribué à la conversion de J.-K. Huysmans (DS, t. 7, col. 1204-05) qui préfaça la réédition que Vigourel donna en 1895 du *Petit catéchisme liturgique* d'Henri Dutilliet (paru en 1860) en y ajoutant un « Catéchisme du chant liturgique ».

En avance sur son temps par le souci de présenter, bien au-delà des rubriques, les richesses du culte chrétien et du chant d'église, son effort restait cependant entravé par l'état de la liturgie non encore réformée, mais aussi par la façon souvent artificielle dont sa grande piété cherchait à tirer des leçons spirituelles des textes et actes liturgiques.

Malgré le *Catalogue général* de la Bibliothèque Nationale, on ne peut qu'attribuer à un homonyme des ouvrages de 1856 et 1857. – *Bulletin trimestriel des Anciens Élèves de Saint-Sulpice*, 1928, p. 139-52, 286-97, 428-32.

Irénée Noye.

VILARIÑO UGARTE (Remi), jésuite, 1865-1939. – Né à Guernica (Vizcaya, Espagne) le 1er octobre 1865, Remigio Vilariño Ugarte entra dans la Compagnie de Jésus à Loyola le 14 août 1880 et n'y commença son noviciat que le 1er octobre à quinze ans accomplis. Après ses études et son ordination sacerdotale (1896), il fut professeur de rhétorique au scolasticat de Burgos. En 1902, il fut envoyé à Bilbao comme directeur du *Mensajero del Corazón de Jesús* (fondé en 1866) et directeur de l'Apostolat de la prière en Espagne. Ce fut l'œuvre de sa vie. Il mourut à Bilbao le 16 avril 1939.

Écrivain au style aisé, doté d'une singulière capacité pour exposer la doctrine aux personnes de niveaux culturels différents, sa production (feuillets, articles de revues, livres) est énorme, et elle a été souvent rééditée à Bilbao et aussi au Mexique. Vilariño est le jésuite qui a le plus influencé la société espagnole, à tous ses niveaux, dans le premier tiers du 20e siècle. Il a lancé divers périodiques, dont *Sal Terrae* (1912) pour les prêtres et *Hechos y Dichos* (1934), plus apologétique. Il a collaboré à la fondation de la revue spirituelle *Manresa*.

Parmi ses quatorze livres, qui en 1930 s'étaient vendus à quelque 800 000 exemplaires, se détachent surtout : *Vida de N.S. Jesucristo* (1908 ; 13e éd. 1958), *Puntos de meditación para los Ejercicios de San Ignacio* (25e éd. 1964 ; 556 000 exemplaires), *El Caballero cristiano* (1915 ; 18e éd. 1952), *Devocionario de religiosos* (10e éd., 1954). L'ouvrage le plus diffusé est le *Devocionario popular* qui, de 1911 à 1961, a dépassé les six millions d'exemplaires (56e éd. mise à jour, 1987).

Autres ouvrages : *Curiosidades*, 4 vol., 1903-1905 ; – *Historia de la Pasión de N.S. Jesucristo*, 1911 ; – *Puntos de catecismo*, 3 vol., 1915 ; – *Caminos de vida*, 7 vol., 1925 ; – *Los caminos de Jesucristo*, 2e éd., 1933. Tous ces ouvrages ont été édités à Bilbao.

Homenaje al R.P. R.V.U. en el cincuentenario de su entrada en la Compañia de Jesús, Bilbao, 1931 (p. 127-42 : bibliographie des ouvrages arrêtée en 1930). – *El Mensajero del Corazón de Jesús*, 1939, p. 423-29, 883-87 ; 1940, p. 428-9. – *Dicc. de España*, t. 4, p. 2758.

Mario Colpo.

VILLACASTIN (Thomas de), jésuite, 1570-1649. Né à Valladolid en 1570, Tomás de Villacastin entra au noviciat des Jésuites de Villagarcía le 6 février 1590, ayant déjà fait du séminaire. Il fut considéré comme un bon esprit et d'un naturel paisible.

Dès 1593 il avait déjà enseigné deux ans le latin. Prêtre en 1597, il étudie les cas de conscience au collège d'Oviedo,

enseigne le latin et les humanités à ceux de Logroño, Oviedo et Ségovie. Ses qualités intellectuelles furent plutôt moyennes, mais il montra de belles qualités pratiques et pour le ministère de la confession. En 1603 il est ministre et procureur au collège de Medina del Campo et y fait sa profession des trois vœux (13 octobre 1604). De là il passa à Valladolid où il resta jusqu'à sa mort : d'abord au collège comme ministre et confesseur, puis durant 14 ans à la maison professe, enfin plus de vingt ans au collège comme confesseur et destiné aux ministères apostoliques. Religieux sérieux, fidèle dans l'oraison, apôtre des prisons et des hôpitaux, surtout confesseur, il mourut à Valladolid le 15 mai 1649.

Villacastin commença par publier l'*Apostólica vida, virtudes y milagros del santo Padre y Maestro Francisco Javier* (Valladolid, 1602 ; trad. portugaise par Diego Monteiro, Lisbonne, 1620). Son principal ouvrage est un *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales para tener oración mental*, dont on ne connaît pas la première édition. La deuxième, de Valladolid, 1612, est dite améliorée ; son épître dédicatoire est signée du 30 décembre 1611. L'ouvrage a connu un grand succès. Voici les plus anciennes éditions et traductions que nous avons retrouvées :

En espagnol : Saragosse, 1613 ; Valence, 1615, 1616, 1687 ; Valladolid, 1623 ; Séville (1619?) ; Madrid, 1644, 1796, 1818, 1830, 1843 ; Barcelone, 1720, 1767, 1843, 1849, 1852, 1858, 1885 ; Salamanque, 1737 ; Paris, 1841 (au moins 6 éd. jusqu'en 1886) ; Mexico, 1855, 1865.

En français : Lille, 1615, 1623, 1629 ; Paris, 1615, 1626 ; Lyon, 1618, 1648, 1658 ; Rouen, 1621. – En anglais, Saint-Omer, 1618. – En flamand, Louvain, 1625 ; Anvers, 1628, 1633, 1636, etc. – En italien : Naples, 1638 ; Venise, 1620, 1670, 1698 ; Rome, 1729. – En portugais : Lisbonne, 1672, 1683, 1698, 1712, 1739 ; Coimbra, 1677, 1698 ; Porto, 1876. – En tagal, Manille, 1760. – En basque, Toulouse, 1880. – Dernières éditions : espagnole, Madrid, 1943 ; anglaise, Londres, 1975.

Villacastin a encore publié un *Manual de la vida y virtudes de la Reina nuestra Señora la Virgen María y en lo que sus devotos y esclavos la han de imitar* (Valence, 1614 ; en français, Toulouse, 1618 ; en flamand, Anvers, 1633, 1709) et une *Práctica para ayudar a bien morir* (1630 ; Valladolid, 1750 ; en français, Paris 1631 ; en italien, Naples, 1638) ; on la trouve aussi dans les *Angélicos coloquios entre la Virgen y el pecador* (Anvers, 1644, p. 168-224) sous le titre de *Tratado breve para ayudar a bien morir...*

Une lettre de Villacastin, du 1er novembre 1636, est publiée dans *Manual histórico español*, Madrid, 1861.

Le succès de l'ouvrage de Villacastin sur l'oraison mérite explication. Il est structuré selon les trois voies classiques. Après un « Documento de la oración mental » (éd. de Valladolid, 1612, f. 1-42) qui comprend 16 avis, le livre I donne 8 méditations pour la voie purgative : sur la connaissance de soi, les péchés et les fins dernières. La voie illuminative (livre II) offre 50 méditations sur la Vierge Marie et la vie du Christ jusqu'à sa passion et sa mort. La voie unitive (livre III, 12 méditations) traite de la descente du Christ aux enfers, de sa résurrection, de l'ascension, de la venue de l'Esprit Saint, « du passage de la Vierge notre Dame à l'autre vie », de son assomption et de son couronnement. S'y ajoutent deux méditations pour se préparer à la communion, six pour rendre grâces et prier le Saint-Sacrement ; puis viennent quatre points sur ce qui est plus utile et plus agréable à Dieu dans la prière mentale et vocale, enfin un acte de contrition, une action de grâces, etc., ceci dans certaines éditions seulement.

Le sens pratique, la simplicité de Villacastin sont à notre sens parmi les causes principales du succès de son ouvrage. Il sait enseigner l'oraison à ceux qui l'ignorent et désirent l'apprendre. Le style est clair, serré et direct, sans métaphores ni recherches, naturel, plein d'onction et de sincère piété. Chaque méditation comporte quatre points divisés en trois sections : « Considera », « pondera » et « saca » ou « de aquí podrás sacar ». Malgré ses quatre siècles d'existence, l'ouvrage n'a rien perdu de ses qualités pour enseigner l'oraison mentale. L'influence ignatienne y est surtout sensible dans le « Documento » qui l'ouvre.

Archives romaines des Jésuites : *Cast. 14-16* (catalogi triennales de la prov. de Castilla) : *Professi trium votorum.*

Sommervogel, t. 8, col. 759-64. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 314. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne, 1556-1615*, Rome, 1961, n. 702, 721, 748, 940, p. 218. – DS, t. 3, col. 1835 ; t. 4, col. 1174.

Manuel Ruiz Jurado.

VILLACORTA (François), osa, 1770-1844. – Né à Guardo (Palencia) en 1770, Francisco Villacorta entra dans l'Ordre de saint Augustin au collège de Valladolid en 1789. En compagnie de 28 autres religieux il passa aux Philippines en 1795, et y resta jusqu'en 1818. Ordonné prêtre, il fut affecté au service des paroisses de 1796 à 1804, puis de nouveau de 1816 à 1818. A partir de 1806 et jusqu'en 1816 il vécut à Manille, assumant diverses charges ou offices intérieurs de l'Ordre.

Rentré en Espagne en 1818 en tant que commissaire-procureur des Augustins auprès de la Cour de Madrid, il remplit cette charge avec efficacité durant de longues années. De 1826 à 1834 il fut de plus assistant général de l'Ordre pour les provinces des Indes, puis, de 1834 à sa mort, vicaire général pour les Augustins espagnols. En tant que commissaire-procureur, il envoya aux Philippines de 1826 à 1842 dix groupes de missionnaires (146 au total).

Villacorta exerça une réelle influence dans les milieux de la Cour de Ferdinand VII, puis il eut à s'affronter aux orientations libérales de la minorité de la reine Isabelle (suppression des Ordres religieux, par exemple). Le siège archiépiscopal de Manille lui fut offert, il le refusa. Villacorta mourut au collège de Valladolid en 1844. Il a laissé le souvenir d'un excellent religieux.

Outre des écrits concernant les rapports de son Ordre avec le gouvernement ou l'état des Philippines, il a laissé trois ouvrages de caractère spirituel, brefs, clairs et utiles. 1) *Máximas de gobierno monárquico* (Madrid, 1824, 104 p.), adressées à Ferdinand VII qui les lui avait demandées. L'ouvrage est composé sous forme de lettres ; la première traite du gouvernement privé du monarque (20 maximes) ; la deuxième de son gouvernement politique (106), la troisième de l'éducation du prince héritier (23). Villacorta met en relief les principes chrétiens qui régissent l'art de gouverner.

2) *Directorio espiritual para religiosas* (Valladolid, 1838, 166 p. Il s'agit de la 3e éd., les 2 premières ne nous étant pas parvenues) ; l'écrit, adressé surtout aux Augustines, veut les aider à se diriger spirituellement dans les difficultés politiques et l'hostilité des pou-

voirs publics, en l'absence de directeurs spirituels à cause de leur exclaustration. Tous les thèmes habituels sont abordés brièvement : prière vocale, oraison mentale, lecture spirituelle, mortification et pénitences, maladie, examen de conscience, confession et communion, observation des vœux, etc. Ici encore Villacorta utilise la forme littéraire de la maxime, genre qu'il aimait. L'ouvrage comporte encore des règles pour les supérieures, des avis sous forme de lettre concernant les scrupules, etc.

3) Enfin, Villacorta publia *El cristiano celoso de sus verdaderos interesses* (Valladolid, 1839, 59 p.) : 3 dialogues entre un maître et « Constantin » au sujet des divers états de vie et de leurs devoirs respectifs.

Villacorta fut un prudent directeur spirituel et un énergique défenseur des Ordres religieux en Espagne et aux Philippines dans des temps difficiles.

E.J. Pérez, *Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos agustinos de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, Manille, 1901, p. 365-67. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. 8, El Escorial, 1931, p. 198-211 (avec un portrait et une longue biographie). – DS, t. 4, col. 1016.

Carlos Alonso.

VILLAGUT (Alphonse), bénédictin, † 1623. – Originaire de Naples, A. Villagut, profès bénédictin de Saint-Séverin en sa ville natale le 9 juillet 1566, docteur « in utroque jure », homme zélé et prudent, exerça plusieurs charges monastiques importantes, notamment celles de visiteur et de président de la congrégation cassinienne en 1606. En tant qu'abbé de Saint-Séverin, il construisit la bibliothèque de ce monastère. Sa culture comportait la littérature latine et grecque ; il enseigna l'hébreu, tâche facilitée par son excellente connaissance des doctrines rabbiniques. Il renonça aux dignités ecclésiastiques afin de se dédier plus librement aux études. Juriste expérimenté, il est un représentant caractéristique des canonistes cassiniens du 17e siècle.

Du point de vue de l'histoire de la spiritualité, Alphonse Villagut a composé une trilogie, *Guida e Tesoro dei Tribulati*, dans le genre de la littérature de réconfort et de consolation. Publiée à Venise, elle comprend 3 tomes : 1. « Molti utili quesiti intorno alle cause, e vari effetti delle tribulazioni temporali, cavati dalla Sacra Scrittura e da santi scrittori » (1587, p. 333) ; 2. « Molte istorie, si del Testamento vecchio e nuovo, come de'Gentili » (1589, p. 196) ; 3. « Un ragionamento fatto tra l'Uomo tribulato et il Signore Giesù Cristo » (1589, p. 148). L'ouvrage se déclare utile « agl'istessi tribulati secolari e religiosi, come à confessori e predicatori ».

Ses autres écrits publiés expriment sa culture juridique : *Practica canonica criminalis*, Bergame, 1585 (il était alors prieur de Saint-Séverin) ; – *Tractatus de usuris*, Venise, 1589 ; Francfort, 1598 ; – *Consultationes decisivae... ad varios casus tam in pontificio quam in Caesareo iure in praxi tractatos*, Venise, 1601 (l'auteur était alors abbé de Saint-Bénigne à Gênes) ; – *Speculum visitatorum, ac commissariorum sive methodus ac ratio procedendi*, Venise, 1601 ; – *De extensione legum tam in genere quam in specie tractatus*, Venise, 1602 ; – *Tractatus de rebus Ecclesiae non rite alienatis recuperandis atque in integrum restituendis*, Naples, 1603 ; Bologne, 1606 ; Cologne, 1644.

D'autres essais sont restés manuscrits et inédits : *Propugnaculum inexpugnabile ecclesiarum pro sibi reintegrandis bonis stabilibus* ; – *Propugnaculum impenetrabile totius libertatis et immunitatis ecclesiae sanctae* ; – *Propugnaculum exemptionis monachorum cassinensium* (le texte était conservé à l'abbaye Saint-Georges de Venise, ms 326) ; – *Thesaurus actuum criminalium* ; – *Propugnacolo della cattolica fede contro gli Ebrei, nel quale profondamente si spiegano diversi luoghi della Sacra Scrittura, de' quali i Rabbini si servono contro i Cristiani* ; – *Concetti scritturali predicabili devotissimi, fondati su la Sacra Scrittura, detti de'Profeti, de'Rabbini, Figure, e Profezie sopra la Passione, Resurrezione, et Ascensione del Signore Nostro Giesù Cristo, e sua missione dello Spirito Santo, e della giusta punizione de' temerarij e perfidi Giudei fatta da Dio, fondata nella Sacra Scrittura.* Ces deux derniers travaux sont du genre apologétique, d'une manière bien caractéristique d'une certaine mentalité polémique au 17e siècle.

A. Possevin, *Apparatus sacer*, t. 1, Cologne, 1608, p. 47. – M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, t. 1, Assise, 1731, p. 11-14. – M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae O.S.B.*, t. 4, Augsbourg-Wurtzbourg, 1754, p. 146. – H. Hurter, *Nomenclator literarius*, t. 3, 1907, col. 879. – G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia nell'epoca moderna*, Rome, 1968, p. 302.

Réginald Grégoire.

VILLAIN (Maurice), mariste, 1900-1977. – 1. *Vie.* – 2. *Spiritualité œcuménique.*

1. Vie. – Maurice Villain, né à Argenton-sur-Creuse (Indre), le 16 mai 1900, d'un père agnostique et d'une mère profondément croyante, devait être appelé à jouer un grand rôle dans l'œcuménisme.

Il fait des études classiques au collège mariste de Montluçon, sanctionnées par un baccalauréat de Mathématiques en 1917, et s'oriente vers des études d'histoire à l'École des Chartes. Il entre ensuite au noviciat des Maristes à La Neylière, près de Lyon, et prononce ses vœux temporaires à Differt, Belgique, en 1921. Les études théologiques le mènent bientôt à Rome, où il suit les cours de l'*Angelicum* pour la philosophie et la théologie et consacre deux ans à l'archéologie sacrée. Ordonné prêtre en 1927, il obtient un doctorat romain de théologie en 1929. La formation d'historien précis et exigeant acquise à l'École des Chartes l'aidera, non seulement à compléter et à réviser une connaissance théologique de type plutôt spéculatif, comme on disait dans son université romaine, mais aussi, par la suite, à disposer d'une information intellectuelle appréciable pour aborder les diverses confessions chrétiennes avec lesquelles il dialoguera.

Les sept années qu'il passe en Italie lui permettent de développer un autre aspect de sa personnalité, celui de l'artiste. Pianiste et aquarelliste délicat d'une part, archéologue et historien de l'art d'autre part, ses visites de Rome, de l'Ombrie et de la Toscane, l'amèneront à écrire des livres d'art pour le grand public où il saura exprimer la qualité proprement spirituelle de beaucoup de peintures, monuments et paysages.

Sa carrière est d'abord celle d'un professeur. Il enseigne la théologie à Differt de 1929 à 1932, puis l'ecclésiologie et l'histoire de l'Église au scolasticat des Maristes de Sainte-Foy-lès-Lyon, de 1932 à 1948. Il choisit lui-même ses programmes d'histoire de l'Église et les traite en universitaire documenté qui sait remettre en question certaines thèses courantes, tendancieuses ou superficielles.

Pendant le temps même de cet enseignement il fait la rencontre qui va donner à sa vie une orientation

nouvelle et définitive, celle de l'abbé Paul Couturier, de vingt ans son aîné, professeur de sciences physiques et naturelles au collège des Chartreux, à Lyon. Ce prêtre diocésain, particulièrement discret, qui entretenait des relations personnelles avec des chrétiens des Églises « séparées » et les Bénédictins de Belgique anciens collaborateurs du cardinal Mercier, était en train de donner à l'activité œcuménique un tour délibérément spirituel. Villain entra dans les vues de l'abbé Couturier, fut son théologien et le diffuseur actif de sa pensée, dont il prolongea évidemment les lignes. Entre 1937 et 1948, il visita chaque semaine celui qu'il appelait toujours son maître. L'abbé Couturier mourut en 1953. Villain, à partir de 1948, fut dégagé par sa congrégation de tout ministère, pour pouvoir se consacrer complètement à l'œcuménisme, ce qu'il fit jusqu'à sa mort en 1977. La faible santé et la cécité progressive qui marquèrent ses dernières années ne l'empêchèrent pas de rester actif jusqu'au dernier moment. Deux ans avant sa mort il entreprit la rédaction de ses mémoires, écrivant puis dictant les pages que ses amis ont publiées sous le titre : *Vers l'Unité, itinéraire d'un pionnier, 1935-1975.*

2. Spiritualité œcuménique. – L'apport de Villain à l'œuvre œcuménique, dans le sillage de l'abbé Couturier, est essentiellement d'ordre spirituel. On peut le résumer dans les trois points suivants :

1° *L'universelle prière des chrétiens pour l'Unité chrétienne*, qui trouvait son expression dans la semaine de prière pour l'Unité. L'initiative d'une neuvaine de prière, entre l'Ascension et Pentecôte, pour hâter « l'œuvre de réconciliation des frères séparés », remontait à Léon xiii (1897) ; elle avait été reprise en 1908 en forme d'Octave, entre le 18 et le 25 janvier, sous des auspices anglicans « papalistes » et se vivait dans le monde catholique, là où on la pratiquait, avec des visées de retour au bercail. Devant les difficultés dues à cette conception, devant les obstacles de toute sorte qui se dressaient ici et là, devant les barrages opposés à certains efforts comme celui de Malines, Couturier avait donné à l'Octave, en suivant les dates anglicanes, une orientation nettement spirituelle : intercession commune de toutes les Églises pour « qu'arrive l'Unité visible du Royaume de Dieu telle que le Christ la veut, par les moyens qu'il voudra », convergence vers le haut « là où les lourdes vapeurs humaines sont raréfiées », avec esprit de pénitence pour les fautes inter-religieuses du passé, avec désir et volonté d'une « émulation spirituelle », selon le mot de Villain. Il insistait sur la Prière sacerdotale du Christ au chapitre 17 de Jean. Le Christ prie lui-même le Père pour cette unité : il y a lieu de se couler, de se glisser, de s'insérer dans cette prière du Christ lui-même, de s'unir à lui en donnant à sa prière l'appui et les dimensions du monde chrétien tout entier, de « réaliser au sein de l'Église militante l'extension » d'une sorte « d'Ordre de Jésus priant ».

2° *Le « Monastère invisible de l'Unité chrétienne »* fut une initiative du Père Villain en 1940. L'idée était de constituer avec des personnes volontaires de toutes confessions chrétiennes, qui offraient leur prière, leurs souffrances et leur vie pour cette Unité des chrétiens et « se sentaient dans le courant de la prière du Christ », « une Communauté de la Prière sacerdotale », « force rayonnante et unificatrice à la disposition de l'Esprit ». Le Père rédigeait des feuillets adressés à tous ses membres pour alimenter leur prière par des méditations et des nouvelles sur l'évolution de l'œcuménisme qui constituaient autant d'intentions de prière.

3° *Une « théologie œcuménique »*. – L'œcuménisme suppose un dialogue théologique entre toutes les confessions, avec un esprit différent de celui qui avait animé trop souvent des affrontements, à un niveau horizontal, dans un souci d'agressivité et d'apologétique. Couturier parlait d'une théologie « ruisselante de prière », œuvre de théologiens de métier qui soient en même temps des spirituels, conscients des richesses spirituelles qui se rencontrent dans toutes les confessions. Le lieu retenu en 1937 par l'abbé et Villain pour les premiers dialogues interconfessionnels, qui se renouvelèrent par la suite chaque année, fut la Trappe des Dombes, afin que le travail de recherche baigne dans une ambiance de prière. L'optique préliminaire consistait à reconnaître le « frère séparé » précisément comme un frère chrétien, baptisé, pour qui le Christ est mort, qu'il aime et veut sauver, « à comprendre ce frère et à se faire comprendre de lui en toute transparence, à saisir ensemble et d'un même mouvement la vérité qui est en la personne de Jésus-Christ ».

Toutes ces considérations, qui se sont retrouvées pour la plus grande part dans le Décret sur l'Œcuménisme de Vatican II, faisaient, de la part de Villain, l'objet de nombreux articles, conférences et livres dès 1937.

Mais il ne s'agissait pas pour lui d'une pensée abstraite, élaborée dans le calme d'un bureau. Aux heures d'études, succédaient des voyages, en France, en Europe, dans d'autres parties du monde, au cours desquels non seulement il présentait ces idées, mais les vivait vraiment. Il pouvait constater qu'elles ouvraient beaucoup de portes, qu'elles permettaient des rencontres confiantes et fécondes, que des centres d'œcuménisme se créaient ou se développaient : le plus souvent c'était des personnalités importantes des différentes confessions qui lui demandaient de venir, ou parfois des personnes plus modestes mais porteuses d'une vocation prophétique dans ce domaine. Dans l'atmosphère qui régnait avant le Concile au sein même de l'Église catholique, cela lui valut quelques dénonciations à Rome, pour des conférences, des livres ou les feuillets du Monastère invisible. Mais ces épreuves furent suivies de l'arrivée de Jean XXIII et de Vatican II, où il fut à la fois expert et journaliste, et où il assista, en y prenant part, à l'élaboration des décrets sur l'œcuménisme, la liberté religieuse et le dialogue avec les autres religions.

La liste des relations qu'il noua au cours de ses années de voyages comprend presque tous les noms de la recherche œcuménique de cette époque, dans le catholicisme, l'anglicanisme, le protestantisme et l'orthodoxie. Une amitié profonde le liait non seulement à ses pairs, les ouvriers des différents centres ou groupes, ceux des Dombes, de Suisse, d'Angleterre et de Belgique plus particulièrement, mais aux responsables des Églises. Aux premiers rangs de ceux-ci se trouvent le patriarche Athénagoras, qui l'appelait son « conseiller de Paris » et avec lequel il vécut les fameuses rencontres de Jérusalem, d'Istanboul et de Rome, le Dr Ramsey de l'Église Anglicane, les pasteurs Visser't Hooft, Marc Boegner et Charles Wesphal, les orthodoxes Léon Zander et Paul Evdokimov, et, chez les catholiques, Dom Lambert Beauduin, le patriarche Maximos iv, les cardinaux Bea et Willebrands.

Œuvres. – *Pour l'Unité chrétienne* (deux séries), Grenoble, 1943. – Traduction (en collab. avec S. Cwiertniak) de Lancelot Andrewes, *Preces Privatae*, Grenoble, 1946. – Traduction de Spencer Jones, *L'Église d'Angleterre et le Saint Siège. Propos sur la Réunion*, Grenoble, 1947. – *Église et Unité* (en collab.), Lille, 1950. – *La vocation de l'Église* (en collab. avec J. de Baciocchi), Paris, 1954. – *Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne. Témoignages* (en collab.), Lyon, 1954. – *Le mouvement œcuménique*, n. spécial de *Missi*, janvier 1957. – *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne*, Tournai-Paris, 1957 (4e éd.). – *Introduction à l'œcuménisme*, Tournai-Paris, 1958 ; 4e éd. 1964. – Collab. à *Bilan du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien*, Tournai-Paris, 2 vol., 1958-1960. – *La prière de Jésus pour l'Unité chrétienne* (*Jean* 17), Tournai-Paris, 1960. – Chroniques *Œcuménisme* dans *Rythmes du monde*, *Missi*, *Le Figaro*. – Collab. à *Le Christ et les Églises*, Paris, 1961. – Collab. à *Unité des chrétiens et conversion du monde*, Paris, 1962. – *Œcuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier*, Tournai-Paris, 1963. – Collab. à *Dialogue œcuménique*, Presses de Taizé, 1964. – *Portrait d'un précurseur : Victor Carlhian, 1875-1959*, Paris, 1965. – Collab. à *Semences d'Unité*, Tournai-Paris, 1965. – *Vatican II et le dialogue œcuménique*, Tournai-Paris, 1966. – *La prière œcuménique*, Sherbrooke, 1970. – *Vers l'Unité. Itinéraire d'un pionnier : 1935-1975* (ses mémoires), Dinard, 1986.

Écrits sur l'art. – *Fra Angelico, Pèlerinages entre Florence et Rome*, Issoudun, 1932. – *Une Mère*, Lyon, 1940. – *Saint François et les peintres d'Assise*, Grenoble, 1941. – *Jean Coquet et le poème de Saint Irénée*, Grenoble, 1942.

Études. – P. Michalon, *In memoriam, le Père Maurice Villain*, dans *Unité Chrétienne*, n. 48, 1977. – A. Hamman, *Le Père M.V., un pionnier de l'œcuménisme*, dans *Osservatore Romano*, éd. française, 19 avril 1977. – J. Desseaux, *Le Père M. V. : une vie pour l'Unité*, dans *Unité des chrétiens*, n. 26, avril 1977. – E. Coutagny, D. Atger, E. Melia, A.M. Allchin, *Témoignages*, Préface au livre posthume de M. V., *Vers l'Unité*, 1986. – DS, t. 11, col. 659, 671.

Antoine Forissier.

VILLAIN DE GAND (Maximilien), évêque, 1569-1644. – Maximilien Villain de Gand a vécu dans un contexte qu'il est bon d'évoquer rapidement.

Dans beaucoup de villes des Pays-Bas, la domination calviniste décline et s'achève dans les années 1581-1585, et les gouverneurs restaurent de plus en plus fermement le pouvoir espagnol et la religion catholique. En 1598 Philippe II cède les dix-sept provinces à son beau-fils, l'archiduc Albert. De 1609 à 1621 les espagnols et les républicains observent la « trêve de douze ans ». Albert meurt en 1621 ; sa femme Isabelle en 1633 ; comme ils n'ont pas d'enfant, les Pays-Bas retournent à l'Espagne. Sous le règne d'Albert et d'Isabelle, le pays a connu une véritable renaissance catholique.

Né en 1569, Maximilien est le fils d'Adam, comte Villain de Gand, gouverneur des villes et châtellenies de Lille, Douai et Orchies, et de Philippine de Jausse de Mastaing. Il devint prêtre le 12 décembre 1587 et reçut en même temps un canonicat à la cathédrale de Tournai. A la mort de Michel d'Esne, évêque de Tournai, Villain fut choisi par l'archiduc Albert comme son successeur (18 déc. 1614) ; Rome confirma cette nomination (1er déc. 1615). Villain prit possession de son siège le 28 février 1616 et fut sacré dans sa cathédrale le 14 mars.

E. de Moreau range Villain « parmi les meilleurs évêques de l'époque » (p. 653). Il convoqua neuf synodes diocésains et « fesait très exactement la visite de son diocèse » (Hoverlant, p. 412), mettant en application les *Decreta Tridentina*. Il alla en Autriche chercher des reliques de son saint patron (cf. Courvoisier). Les sources et les témoignages de l'époque louent sa piété, sa bonté pour les pauvres et ses soins pour que l'ordre et la vie chrétienne croissent dans les églises de son diocèse. Villain mourut à Tournai le 29 novembre 1644 et fut inhumé dans sa cathédrale.

Voici les œuvres publiées par Villain : après un sermon funèbre pour les funérailles de l'archiduc Albert (Tournai, 1621), il donne, à la suite du synode diocésain de 1625, un *Manuale pastorum ad usum ecclesiarum civitatis et dioecesis Tornacensis* (Tournai, Quinqué, 1625). – *Methodus sacrum Missae sacrificium celebrandi romano ritu* (*ibid.*, 1627, 128 p.). – *Discours de la guerre. Savoir si l'homicide qui se fait en la guerre soit permis ?* (*ibid.*, 1629, 111 p.). – *Speculum sacerdotum. Seu de consideratione status clericalis* (*ibid.*, 1634, 405 p.). – Ordonnance sur les indulgences, 27 juillet 1637 (placard). – *Synodus diocesana Tornacensis*, 21 avril 1643 (*ibid.*, 1643, 158 p.), avec une *Brevis instructio contra superstitiones diabolicas* (35 p.).

Le *Speculum sacerdotum* de 1634 offre trois considérations principales. La première s'appuie sur les paroles du Pontifical romain prononcées lors des ordinations sacerdotales pour rappeler le devoir de vivre selon les promesses faites et les grâces reçues. La deuxième concerne l'Eucharistie ; Villain évoque les révélations de Brigitte de Suède et d'autres récits, les exemples de bons et de mauvais prêtres (p. 76, 97-98, 105), les fins dernières et le jugement. Des textes des saints Jérôme, Augustin, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand et Thomas d'Aquin appuient l'enseignement, ou plutôt l'exhortation. Avec davantage de textes patristiques, la troisième considération donne un commentaire solide des textes évangéliques sur l'Eucharistie.

Intéressante du point de vue historique, l'instruction concernant les superstitions diaboliques (1643) oblige les pasteurs à rappeler aux fidèles les promesses faites au baptême de renoncer à Satan et à ses œuvres ; cela vise, entre autres, « superstitiones, curiositates, sortilegia, idololatriae, vanae observationes et indebitus Dei cultus ». Les ordonnances de Charles Quint et de Philippe II viennent à l'appui de textes de divers conciles, du droit canon et de Thomas d'Aquin : car « in omnibus oppidis et pagis, istae diabolicae artes magis et magis serpunt propter impunitatem » (p. 31).

Archives diocésaines de Tournai (au grand séminaire). – Arnoldus Raissius, *Belgica christiana, sive synopsis successionum et gestorum episcoporum Belgicae provinciae*, Douai, 1634. – J.J. Courvoisier, minime, *L'Austriche Saincte, ou l'idée du vrai prélat... sainct Maximilian...*, Bruxelles, 1638. – J.-B. de Castillion, *Sacrae Belgii chronologiae pars secunda..., series episcoporum*, Gand, 1719, p. 424. – J.F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles 1739, t. 2, p. 884.

A. Hoverlant de Beauwelaere, *Essai chronologique pour servir à l'histoire de Tournai*, t. 69, Tournai, 1820, p. 410-20. – *Bulletin de la Soc. historique et littéraire de Tournai*, t. 3, 1853, p. 16, 23, 318-20 ; t. 14, 1870, p. 67-71 ; t. 16, 1874, p. 167-70. – E. de Moreau, art. *Belgique*, DHGE, t. 7, 1934, col. 644-62. – P. Gauchat, *Hierarchia catholica*, t. 4, Munich, 1935, p. 340.

Alfred Deboutte.

VILLANI (Marie), mystique dominicaine, 1584-1670. – Maria Villani est née à Naples de parents nobles ; son père, Giovanni, était marquis de Polla et seigneur de l'état de Diano et de domaines féodaux dans la principauté de Citra ; sa mère Porzia ou

Dianora était de Costanzo. A son baptême dans l'église paroissiale de S. Giorgio Maggiore, le 18 septembre 1584, l'enfant reçut le prénom de Béatrice.

Elle devint orpheline à l'âge de trois ans et fut confiée aux soins d'une tertiaire franciscaine qui l'éleva et infusa dans son âme des sentiments d'intense piété chrétienne ; ils portèrent leur fruit lors d'un pèlerinage à la Vierge de l'Arco qui, vers cette époque, commençait à attirer les foules de fidèles à cause de différents prodiges qui s'y étaient produits. La jeune Béatrice aurait alors conçu le projet de s'adonner à une vie de pénitence et de réparation pour les pécheurs. Ce fut le théatin André Avellino (1521-1615), autrefois confesseur de sa mère, qui l'initia à la vie du cloître.

Béatrice entra comme pensionnaire, en même temps que sa sœur aînée, dans le monastère que sa tante paternelle Dorotea et les sœurs Eugenia et Giustina de Transo avaient fondé en 1593 à Capoue, comme filiale de celui de S. Maria della Sapienza fondé à Naples par sœur Maria Carafa, sœur du cardinal Giampietro (Paul IV). Durant le séjour à Capoue, en 1597, en la fête de l'Assomption, Béatrice eut la vision de la Vierge Marie qui l'appelait à se consacrer au Seigneur. En cette même année, sœur Dorotea transféra la fondation de Capoue à Naples, en face de la Sapienza ; ce fut le début du monastère et de l'église de S. Giovanni Battista, dite S. Giovanniello delle monache. Béatrice y prit l'habit de novice le 4 octobre 1598, fête du Rosaire, et reçut le nom de Maria ; deux années plus tard, en la même fête, elle émit sa profession solennelle.

Durant une brève période, Maria fit l'expérience d'une direction spirituelle inadéquate ; mais guidée dans la suite par le dominicain Giovanni Leonardo de Fusco da Lettere (1569-1620), qui durant les dix dernières années de sa vie fut confesseur ordinaire du monastère, elle entreprit de suivre la voie de la perfection religieuse et de l'ascèse, à tel point qu'elle fut nommée maîtresse des novices. Toutefois, non satisfaite de la règle de vie de son monastère, elle voulut réaliser une règle de plus grande austérité, et entreprit en 1636/37, avec douze professes, une nouvelle fondation à laquelle elle donna le nom de S. Maria del Divino Amore.

La nouvelle fondation s'élevait près de la maison des frères conventuels de S. Antonio a Tarsia, sur des terres offertes par les époux Marcello Pignatelli et Camilla Sanfelice, et avec des dons de nobles chevaliers à la tête desquels se trouvait Francesco Carlo Loffredo, prince de Maina.

Le monastère était placé sous le patronage de l'autoritaire vice-reine Eleonora di Monterrey (sœur du tout puissant comte duc d'Olivares) ; il fut approuvé par le cardinal archevêque Francesco Buoncompagno ; mais il était placé dans une région peu propice à la vie de contemplation et de prière ; il n'était pas non plus assez confortable à cause de l'étroitesse des locaux. Lors de sa visite au monastère, le cardinal archevêque Ascanio Filomarino le jugea inadapté. Entre-temps, Maria obtint de la princesse de Colubrano, fille de son frère Fabrizio, de lui céder le palais de son père au cœur du vieux centre de la ville, dans l'impasse des Pistasi ; elle le transforma en un monastère qui, peu à peu, s'étendit. Elle s'y retira avec ses compagnes le 28 novembre 1659. Dans l'allée du vieux château, elle fit élever une chapelle dont la première pierre fut bénite le 24 mars 1663 en présence du vice-roi le cardinal Pasquale d'Aragon et qui fut plus tard rénovée, élargie et bénite le 30 janvier 1709.

La réputation des vertus et des dons surnaturels de Maria fut telle que des hommes d'Église et du monde politique comme aussi des gens du peuple eurent recours à elle et à ses prières. Le vice-roi d'Aragon, promu au siège archiépiscopal de Tolède, lui rendit visite avant de s'embarquer pour l'Espagne (11 avril 1666) et lui demanda sa bénédiction. Maria mourut le 26 mars 1670 et fut enterrée à l'intérieur de la clôture.

Tout de suite après sa mort, le procureur Onofrio Palazzuolo introduisit le procès *super virtutibus* qui dura de 1671 à 1679, fut poursuivi de 1680 à 1689 et reprit en janvier 1694 et décembre 1746. En cette dernière circonstance, en 1747, le cardinal archevêque Giuseppe Spinelli visita la tombe. La reconnaissance canonique des restes mortels, effectuée le 24 octobre 1709 par le cardinal archevêque Francesco Pignatelli, fut réitérée le 17 février 1751. Quand, en 1825, les moniales du Divino Amore furent transférées et réunies à celles de la Sapienza, elles y portèrent les restes mortels et les déposèrent dans le chœur. Elles y portèrent aussi quelques volumineux manuscrits et des reliques de leur fondatrice (deux ampoules de sang et le cœur).

La mystique dominicaine laissa quelques écrits de nature ascético-mystique transmis en 11 volumes en latin et en italien. Ils furent examinés par le théologien dominicain Domenico Gravina (1574-1643) et, quelques siècles plus tard, par le conventuel Bonaventura Ferreri. Durant le premier procès informatif, diocésain, on décida d'en envoyer des extraits à la Congrégation des Rites.

Les écrits de Villani sont restés inédits et l'on n'a pas encore récupéré les volumes manuscrits qui étaient conservés au monastère de la Sapienza, du moins jusqu'au tremblement de terre du 23 novembre 1980 qui rendit impraticables l'église et quelques bâtiments annexes. Cependant, on en connaît quelques titres : *Expositio al I e al II capitolo della Cantica* ; *Specchio del vero amore* (autobiographie écrite sur ordre de fra Giovanni Leonardo de Fusco) ; un diaire spirituel *Giornalista de sua vita* ; *Cella vinaria* ; *Pancration electorum* (sur l'Eucharistie) ; *Paradisus animae* (sur la Passion) ; *Expositio in Evangelium Matthaei* et *in Evangelium Ioannis*, le commentaire de quelques chapitres de *Luc* et *Marc*, des lettres et considérations de toute sorte.

La rencontre de Giovanni Leonardo de Fusco, en 1608, alors qu'elle avait 24 ans, fut décisive pour Maria, que la direction d'un confesseur laxiste éloignait de la perfection religieuse ; elle écrivait : « per acquistare il niente, aveva perduto il tutto ; e per tranquillare la coscienza con la scienza terrena, aveva già perduto affatto quella pace serena che seco porta la semplice scienza dei santi ». Elle abandonna les livres des casuistes et s'adonna à l'étude et à la pratique de l'« orazione mentale del dottissimo libro del Crocifisso ». A l'exemple de certains saints qui ont contemplé la passion du Seigneur, elle participa à des signes sensibles de la passion lors de certaines solennités. Son confesseur et d'autres religieux constatèrent que, par deux fois, elle eut le côté transpercé, si bien que le jésuite A.M. Bonucci (cf. bibliogr.) la compta au nombre des stigmatisés. Comme il advint pour sainte Thérèse d'Avila, elle eut le cœur transverbéré par le Rédempteur qui lui apparut durant une extase (8 nov. 1619).

Par une illumination surnaturelle, elle découvrit le piège et l'erreur de Giulia de Marchis (de Marco) qui, sous prétexte d'une spiritualité illuminée, répandait par sa secte des pratiques immorales. Cette fameuse sœur n'hésita pas à se présenter au monastère de S. Giovanni Battista, mais Maria l'éloigna et pria le Seigneur de la démasquer, ce qui advint par sa condamnation et son abjuration qui eut lieu à Rome le 11 juillet 1615.

Maria, dit-on, prophétisait, lisait dans les cœurs, avait des apparitions et des extases dès son enfance. Jésus l'avait rassurée : son confesseur était son vrai représentant (« cominciai a parlarti non con la mia bocca, ma con la bocca di fra'Giovanni Leonardo servo mio ») et était chargé de lui préparer « il talamo per le nozze mistiche ». Maria reçut, en effet, l'anneau du mariage mystique.

Maria fut considérée parfois comme un maître en spiritualité et mère spirituelle de certains Dominicains insignes par la doctrine et la vertu : ainsi Giacomo M. Passerini da Sestola, fondateur de la congrégation réformée de Sainte-Sabine à Rome, durant ses six années (1650-1656) de séjour à Naples, fut un de ceux que Maria Villani adopta comme un fils. Il promut le culte de l'Eucharistie et de la Vierge sous le vocable de Notre-Dame Mère de l'Ordre des Prêcheurs.

Maria Villani était marquée par la folie de la croix, c'est-à-dire la pratique de la pénitence, de la mortification et de la pauvreté, et l'obéissance aveugle à son confesseur. Ce sont les éléments qui se rencontrent et se répètent constamment dans l'expérience mystique de la servante de Dieu et des saintes de l'époque moderne du midi de l'Italie.

Les bases indispensables pour la connaissance et la reconstitution de la biographie spirituelle de Maria Villani se trouvent dans ses écrits et dans les procès canoniques : Naples, Archives diocésaines, fonds *Cause dei santi*, XXXVI, 7 (6 vol.) ; Rome, Archives secrètes du Vatican, *S. Congr. Rit., Processus* 1881-1887.

C. D'Engenio Caracciolo, *Napoli Sacra*, Naples, 1623, p. 220 svv. – F. Maggio, *Vita della... Maria Carafa*, Naples, 1670. – D.M. Marchese, *Vita della ... Maria Villani ...*, Naples, 1673 (réimpressions à Naples et ailleurs jusqu'en 1778 ; du même auteur, en 1670, un *Breve compendio della vita...*). – F. De Magistris, *Status rerum memorabilium... fidelissimae Civitatis Neapolitanae*, Naples, 1678, p. 382-86 (documents de la fondation). – N. Toppi, *Biblioteca Napolitana*, Naples, 1678, p. 105, 205 (mentionne les mss de V.). – A. De Blasio, *Ragguaglio storico della famiglia Villani*, Naples, 1693. – A.M. Bonucci, *Anatomes Cordis Christi Domini*, Rome, 1703, p. 414-20. – B.A. Sequino, *Aggiunta alla Vita della ... Maria Villani*, Naples, 1717 (appendice à la réimpression de la *Vita* par D.M. Marchese de 1717).

F. Ceva Grimaldi, *Memorie storiche della città di Napoli*, Naples, 1857 (réimp. Forni, 1976), p. 639. – B. Capasso, *La Vicaria Vecchia*, Naples, 1889 (réimp. 1988), p. 93-98. – D. Lomonaco, *Un cuore tra le fiamme ossia compendio della vita della V. Maria Villani*, Naples, 1891. – L. Amabile, *Il Santo Officio dell'Inquisizione a Napoli*, t. 2, Città di Castello, 1892 (réimp. 1987), p. 22-32 ; doc. p. 16. – B. Croce, *Varietà di storia letteraria e civile*, t. 2, Bari, 1949, p. 108-12. – G.B. Alfano et A. Amitrano, *Notizie storiche ed osservazioni sulle reliquie di sangue conservate in Italia e particolarmente in Napoli*, Naples, 1951, p. 242-44, 424. – M. Miele, *La Riforma Dominicana a Napoli nel periodo post-tridentino (1583-1725)*, Rome, 1963, p. 202-04. – BS, t. 12, 1969, col. 1100-02. – R. de Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Naples, 1971, p. 116, 143, 157, 160, 162, 385. – C. Celano, *Notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli ... con Aggiunzioni di G.B. Chiarini*, éd. A. Mozzillo, Naples, 1974, p. 677 svv, 933 svv, 936, 1162 svv – G. De Lellis, *Aggiunte alla Napoli Sacra del d'Engenio*, éd. F. Aceto, Naples, 1977, p. 243-60 (cf. p. 249). – DHGE, t. 19, 1981, col. 486-88 (art. Fusco). – J.M. Sallmann, *La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVIe et XVIIe siècles*, dans *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Rome, 1984, p. 681-702. – DS, t. 5, col. 1455, 1458.

Domenico Ambrasi.

VILLANUEVA (Melchior de), jésuite, vers 1547-1606. – Né à Villarubia de los Ojos de Guadiana (Ciudad Real), Melchor de Villanueva entra dans la Compagnie de Jésus le 3 avril 1568, déjà licencié ès arts. Il n'émit sa profession solennelle des quatre vœux qu'en 1599. Après une existence consacrée surtout à l'apostolat, il mourut à Tolède le 7 juin 1606, ayant pu voir approuvé son unique ouvrage spirituel : *Libro de la oración mental*, qui parut posthume (Tolède, 1608, 474 f.).

Cet ouvrage semble être devenu assez rare. Villanueva se propose de remédier à une lacune qu'il avait observée en son temps : il manquait un livre qui pût accompagner l'orant tout au long du développement de sa vie d'oraison, des commencements à la contemplation. Ce qu'il réalise dans ce but se distingue de plusieurs points de vue. D'abord il n'y est pas question d'Ignace de Loyola et de ses *Exercices*. L'auteur s'inspire nettement de Richard de Saint-Victor, de Hugues aussi, de Bonaventure et de Bernard. L'ouvrage comporte quatre traités sur la considération, la méditation, la spéculation et la contemplation ; à la fin de chacun d'eux, sept exercices sont autant d'exemples ou de modèles. L'ouvrage s'achève avec un « Sumario de todos los exercicios espirituales deste libro » (f. 450 svv).

La considération est propre aux commençants ; ils s'y occupent des péchés et des fins dernières, de la vanité du monde et de la connaissance d'eux-mêmes ; Villanueva leur offre à titre d'exemples des exercices sur la pénitence, la chasteté, la pauvreté, l'humilité, la patience, l'obéissance et la charité.

Villanueva donne des éclaircissements prudents sur les signes qui marquent le moment de passer à la méditation (surtout de Jésus-Christ et de ses exemples), puis à la contemplation (de la Divinité) ; il conseille prudemment de revenir à la méditation, voire à la considération dans les périodes plus difficiles, comme les tentations.

Ce qu'il entend par spéculation distinguée de la contemplation s'inspire directement des trois premiers degrés de la contemplation chez Richard de Saint-Victor (cf. f. 349). L'ensemble de l'œuvre de Villanueva est solide, mais il a un accent médiéval qui pose question, d'autant que le général des Jésuites Cl. Aquaviva avait peu auparavant (1591 et 1599) adressé à la Compagnie des *Directoires* de spiritualité ignatienne.

Sommervogel, t. 8, col. 771. – P. Dudon, *Le « Livre de l'oraison mentale... »*, RAM, t. 6, 1925, p. 51-59. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 262. – E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 211-13. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, N. 589. – DS, t. 4, col. 1174.

Mario Colpo.

VILLANUEVA Y ASTENGO (Jaime), 1765-1824. – Né à Xátiva (Valence) en 1765, Jaime Villanueva entra chez les Frères Prêcheurs au couvent de Santo Domingo de Valence. De septembre 1783 à septembre 1785, il fut « Colegial Formal » au collège-université d'Orihuela (Alicante). Après être revenu à Xátiva à cause de la maladie de sa mère, il reprit ses études de théologie à Valence, à Santo Domingo. Ses

études terminées, il commença sa carrière de professeur de philosophie et de théologie au couvent de San Onofre, à l'extérieur de Valence.

Au début du 19e siècle, le ministre Pedro Ceballos charge Joaquin Villanueva y Astengo d'écrire une histoire dogmatique des rites anciens ; celui-ci a recours à son frère Jaime pour entreprendre ce travail. Jaime commence par visiter les diverses archives diocésaines et religieuses de Valence, Segorbe, Tortose, Barcelone, Urgell, Gérone, etc. Il fait des recherches, transcrit les documents anciens qui seront publiés sous le titre *Viage literario a las Iglesias de España*, Madrid, 1803. Mais les avatars politico-religieux, la guerre napoléonienne, et les changements de gouvernement ont obligé notre historien à interrompre ses voyages de chercheur. Après une brève période où il fut prieur du couvent d'Onteniente, Villanueva devient rédacteur du *Diario de Sesiones* des Cortes de Cadix.

Les idées politico-religieuses de son frère Joaquin ont influencé de manière décisive le cours de sa vie et les relations avec ses supérieurs dominicains en Espagne. En 1814 Jaime, de nouveau à Valence, est chargé de la direction spirituelle du monastère dominicain de « Las Magdalenas » ; en même temps il poursuit une carrière de prédicateur à succès ; bien que, en 1815, le chapitre provincial tenu à Valence propose Villanueva pour le titre de maître en théologie, le vicaire général de l'Ordre, Ramón Guerrero, n'y consent pas à cause de ses compromissions politiques. Le 17 octobre 1817, le provincial, alléguant cette intervention de Guerrero, n'accepte pas non plus l'élection de Villanueva comme prieur du couvent d'Alicante. Il est possible que tout ceci entraîna Jaime à reprendre son *Viage literario*. Il quitte les Dominicains et va résider au séminaire des Nobles de San Pablo. Après l'abolition du gouvernement constitutionnel, il émigre à Londres avec sa famille et c'est là qu'il meurt le 14 novembre 1824.

À travers sa correspondance (surtout celle avec Bartolomé Ribelles) et son travail, Villanueva montre ses qualités d'historien (esprit critique et publication de documents). Il visita plus de cent cinquante archives et bibliothèques et en retira les documents utiles dont il envoie les copies à la Real Academia de la Historia.

Œuvres. – *Itinerario descriptivo de España*, trad. de l'ouvrage de A. de Laborde, Valence, 1816, 1826 ; – *Sermón ... en las exequias de Doña Isabel de Braganza... en la Iglesia de las Escuelas Pías*, Valence, 1819 ; – *Viage Literario a las Iglesias de España*, t. 1-5, Madrid, 1803-1806 ; t. 6-10, Valence, 1821 ; t. 11-22, Madrid, 1850-1851.

Parmi les inédits : *Colección miscelánea de opusculos inéditos, cartas y discursos, Colección de los Concilios Tarraconenses, Colección de poesías provenzales*, ainsi que les additions aux ouvrages bibliographiques de Nicolas Antonio et de Quétif-Échard.

Villanueva n'a pas produit d'œuvre spécifiquement spirituelle, mais ses apports dans le *Viage Literario* constituent une source importante pour l'étude de l'histoire ecclésiastique et civile de Catalogne, de Valence et des Baléares. La publication de certains textes patristiques ou médiévaux, comme les œuvres de Boniface Ferrer (DS, t. 5, col. 192-94), les notices et documents relatifs aux monastères anciens, sont des sources pour l'histoire de la spiritualité. Villanueva a travaillé dans la ligne de Jacinto Segura, de José Teixidor et G. Mayans ; ses idées politico-religieuses apparaissent à travers ses *Observaciones sobre la « Apología del Altar y del Trono »*, écrit de Fr. Rafael Vélez, évêque de Malaga (Valence, 1820), et à travers l'influence qu'il exerça sur les Dominicains valenciens qui collaborèrent avec lui.

Acta Capituli Provincialis Provinciae Aragoniae Ordinis Praedicatorum Valentia... 1815, Saragosse, 1816 (AHPA.4). – *Libro de Consejos de estudios* (Colegio-Universidad Orihuela) (AHPDA.309). – J. Pastor Fuster, *Biblioteca valenciana...*, Valence, 1827-1830. – *Scriptores Provinciae Aragoniae Ordinis Pradicatorum ab initio saeculi XIX* (dans *Acta Capituli Provincialis Provinciae Aragoniae...* 1917), Valence, 1917, p. 135-36. – V. Pascual y Beltrán, *Játiva Biográfica*, t. 2, Valence, 1931, p. 96-104. – C. Fuentes, *Escritores dominicos del Reino de Valencia*, Valence, 1932, p. 352-57. – Art. *Villanueva y Astengo, Jaime*, dans *Gran Enciclopedia de la Región Valenciana*, t. 12, col. 329.

Adolfo Robles Sierra.

VILLARD (Jean), Missionnaire de Notre-Dame de la Salette, 1845-1907. – Né le 6 avril 1845 à Saint-Hilaire-de-la-Côte (Isère), Jean Villard se prépara au sacerdoce au petit séminaire de la Côte-Saint-André, puis au grand séminaire de Grenoble. Ordonné prêtre le 3 juin 1871, il entra le 8 août suivant chez les Missionnaires de Notre-Dame de la Salette, qui comptaient alors seulement une douzaine de membres. Ayant fait profession le 2 février 1873, il fut économe, puis professeur de philosophie vers 1880 et directeur de l'école apostolique. Nommé assistant général en 1890, il conserva ce poste jusqu'à son décès. Il mourut le 1er juin 1907 à Suse, Italie.

Malgré ses fonctions au sein de l'administration générale de sa Congrégation, Villard avait une activité de directeur de pèlerinages et de prédicateur. Il publia plusieurs opuscules ou ouvrages visant délibérément un public populaire, qu'il voulait édifier et instruire : *Méthode pour réciter le saint-rosaire de l'apparition de la Salette*, Grenoble, 1893. – *Conférences aux hommes des campagnes*, Grenoble, 1894 ; dans cet ouvrage l'auteur veut « mettre à la portée des habitants des campagnes la solution des objections les plus répandues contre notre sainte religion ». – *Le missionnaire au 19e siècle. Sermons et instructions populaires pour le temps présent à l'usage des curés de campagne*, 2 vol., Paris, 1898. – *Instructions sur les principales fêtes de l'année*, 2 vol., Paris, s.d. (1899). – *La retraite de première communion* (Préface datée de 1900). – Plusieurs de ces livres ont été réédités et traduits en italien.

Notice biographique dans le *Bulletin des Missionnaires de la Salette*, 1907, p. 241-46.

Jean Stern.

1. VILLARROEL (Gaspard de), osa, évêque, † 1665. – Ce religieux augustin est l'un des évêques les plus prestigieux de l'Amérique latine. Il est né d'un père guatémaltèque et d'une mère vénézuélienne à Quito, en 1587 selon les uns, en 1592 selon les autres. Il entra dans l'Ordre de Saint-Augustin au couvent de Lima et y fit profession en 1608.

Ayant pris ses grades à San Marcos de Lima, il fut professeur de lettres et de théologie au collège universitaire augustin de San Ildefonso à Lima. Puis il fut le secrétaire d'un visiteur, définiteur et vicaire provincial de Lima ;

ensuite il fut envoyé à Cuzco comme prieur, où il rédigea quelques-unes de ses œuvres (publiées plus tard). Passant par Córdoba de Tucumán et Buenos Aires, il gagna l'Europe où il débarqua en 1627.

Villaroel résida dix ans à la cour de Madrid ; la publication de ses premiers écrits et ses succès oratoires lui gagnèrent vite de hautes relations dans la société. Il fut nommé prédicateur royal et exerça cette charge quelquefois à la chapelle royale. Mais à peu près rien de ses sermons n'a été publié.

En 1637, il fut proposé au roi Philippe IV pour l'évêché, alors pauvre et fort écarté, de Santiago du Chili. Il fut accepté et, ayant reçu les bulles pontificales, il regagna l'Amérique. Consacré à Lima en 1638, il gagna son diocèse où il resta 14 ans. En 1647 eut lieu un tremblement de terre où il faillit perdre la vie. Son épiscopat se signale par les efforts qu'il prodigua pour réparer les ruines du séisme, par la rédaction de son *Govierno eclesiástico...*, ouvrage qui fait de lui un bon représentant du droit canon d'alors et qu'il acheva à Arequipa, diocèse où il fut transféré en 1651 et où il resta jusqu'en 1660 ; là il eut le mérite de construire la cathédrale, qui n'en était encore qu'aux fondations, en trois ans de travaux et sans aide officielle. En 1660, Villarroel fut à nouveau transféré, cette fois au siège archiépiscopal de Charcas (aujourd'hui Sucre, Bolivie). Déjà âgé, il écrit encore un ouvrage marial et ses commentaires sur les évangiles des dimanches de l'Avent et du temps ordinaire ; il fonda un couvent de Carmélites, où il fut enseveli après sa mort, qui survint le 12 octobre 1665, un jour après l'arrivée au couvent des premières Carmélites.

Villarroel a publié : 1) *Sermón* pour la canonisation de saint Ignace (Lisbonne, 1631 ; Madrid, 1635) ; – 2) *Comentarios, dificultades y discursos literarios y místicos sobre los evangelios de la Cuaresma* (3 parties, Lisbonne, 1631, Madrid, 1634 et Séville, 1636) ; – 3) *Judices commentariis literalibus cum moralibus aphorismis illustrati* (Madrid, 1636) ; – 4) *Govierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio* (2 vol., Madrid, 1656-1657 ; 1738) ; – 5) *Las historias sagradas y eclesiásticas morales* (3 parties en 3 vol., Madrid, 1660) ; – 6) *Primera Parte de los Comentarios, dificultades y discursos morales y místicos sobre los evangelios de las dominicas de Adviento y de todo el año* (Madrid, 1661).

Comme on vient de le lire, la majeure partie de ces écrits consiste en sermons commentant l'Écriture ; on y trouve de l'exégèse, de la théologie, beaucoup de morale chrétienne et des notations de type spirituel. Dans le 2e ouvrage figure un répertoire destiné à aider les prédicateurs. Selon un critique, ce qui caractérise cette prédication de Villarroel, c'est sa tendance marquée à proposer des fruits pratiques tirés de l'enseignement donné, le souci de tracer des chemins concrets et précis à ceux qui l'écoutent ou le lisent. Villarroel est surtout un moraliste chrétien. Il montre une vaste culture scripturaire, patristique et classique. Son style, en castillan, est châtié, libre et élégant ; il sait émailler ses textes de récits historiques et autobiographiques. Son latin est lui aussi élégant.

Les *Historias sagradas* veulent susciter et entretenir la dévotion mariale ; ces histoires tirées du passé servent de base à la doctrine et à l'enseignement qu'en tire Villarroel. Le traité qui a été le plus remarqué est le *Govierno eclesiástico*, œuvre de droit ecclésiastique qui vise à harmoniser les droits légitimes de l'Église avec ceux de la Couronne ; on y remarque le souci constant de résoudre par la conciliation les nombreux et parfois haineux affrontements des deux pouvoirs, alors fréquents dans le système du *Patronato* espagnol.

Villarroel fut un prélat pieux, pacifique, prudent, généreux en aumônes.

Outre les bibliographes anciens et modernes, voir : J. Th. Vasquez, vie de G. de V., Santiago du Chili, 1892. – V. Maturana, *Historia de los Augustinos en Chile*, t. 1, Santiago du Chili, 1904, p. 358-496. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de san Agustín*, t. 8, El Escorial, 1931, p. 303-14 (bibl.). – G. Zaldumbide, *Cuatro clásicos americanos*, Madrid, 1951, p. 185-200 ; *Fray Gaspar de Villarroel*, Quito, 1960 (introd. et choix de textes). – A.J. Gonzalez Zumarraga, *Problemas del Patronato Indiano a través del « Govierno eclesiástico pacífico » de Fr. G. de V.*, coll. Victoriensia 12, Vitoria, 1961. – R. Vargas Ugarte, *Tres figuras señeras del episcopado americano*, Lima, 1966, p. 1-63. – DS, t. 1, col. 1702 ; t. 4, col. 1013, 1201.

Carlos Alonso.

2. VILLARROEL (Matthieu de), mercédaire, † 1635. – Né à Madrid vers la fin du 16e siècle, Mateo de Villarroel entra dans l'Ordre de la Merci. Il étudia à l'université d'Alcalá, dont le matricule indique pour le cours de 1611-1612 : « fr. Mateo de Villarroel, teólogo Mercedario..., natural de Madrid » ; on peut penser qu'il y étudia aussi les lettres et la philosophie. Il fut ensuite professeur de philosophie à Burceña (Bilbao), centre d'études important de l'Ordre. Il eut comme élève Juan Falconi († 1638 ; DS, t. 5, col. 35-43) de la fin de 1612 à 1615. En 1619 Villarroel est au couvent de Madrid (Los Remedios). En 1624 on le retrouve au Pérou, à Cuzco, comme vicaire général et commandeur du couvent ; il semble y avoir enseigné la philosophie. Il rentre à Madrid au plus tard en 1627 et s'adonne aux ministères de la prédication et du confessionnal. Il fut définiteur de sa province, qualificateur de l'Inquisition et mourut à Madrid en 1635.

Villarroel est important pour l'histoire de la communion fréquente ; en témoignent son livret *Reglas muy importantes para el exercicio de la frecuente oración y comunión, sacadas de los santos y doctores de la Iglesia* (Madrid, 1615 ; approbation de J. Falconi ; Grenade, 1660, 16 p.) et l'influence que ce livret et son auteur ont exercée certainement sur l'ouvrage de Falconi : *El Pan nuestro de cada dia*, qui ne paraît qu'en 1656, reprend la même doctrine et les mêmes exigences spirituelles, mais développe considérablement l'appareil théologique, les autorités, etc. Voir DS, t. 2, col. 1273-79 (la communion fréquente au 17e s.) et t. 5, col. 37-38.

Donnons-en une brève analyse : après avoir précisé ce qu'est l'Eucharistie, aliment spirituel du chrétien (n. 1-2) et les deux manières sacramentelle et spirituelle de la recevoir (n. 3), Villarroel montre qu'il n'est « point défendu par aucune loi divine ni humaine aux séculiers de communier chaque jour », « pourvu que s'étant examinés ils ne se trouvent coupables de péché mortel » (n. 4). Le confesseur qui empêche cela devra en rendre compte à Dieu (n. 5). Le fait d'avoir à se reprocher des péchés véniels, penchants mauvais, etc., n'empêche pas de communier ;

il existe des sacramentaux pour s'en purifier la conscience (n. 6-7,16). Mais qu'on se fasse conseiller par un père spirituel (n. 8,17).

Il faut être à jeun (n. 9) ; l'acte conjugal n'est pas un obstacle (n. 11). Il suffit d'être sans faute grave, mais il est bon de « s'exciter à la dévotion » (n. 13) pour communier avec plus de fruit. Suivent deux paragraphes concernant les scrupuleux (n. 18-19), un autre sur le danger de tomber par habitude dans l'irrévérence envers l'Eucharistie (n. 20). Quand on s'examine bien et qu'on ne se trouve coupable d'aucun péché grave, il n'est pas nécessaire d'avoir l'approbation d'un confesseur ou directeur pour communier (n. 21-22). L'ouvrage s'achève sur les fruits et avantages du sacrement (n. 24-27). En conclusion : « Celui qui communie avec la disposition ci-dessus rapportée, ...n'ayant la conscience souillée d'aucun péché mortel, en jouira plus ou moins à proportion que la dévotion qu'il apportera à communier sera plus grande ou plus petite, et qu'il sera aidé d'une grâce de Dieu plus forte et plus puissante » (n. 27 ; trad. franç., Paris, 1672, p. 300).

Quant aux règles concernant l'oraison, elles constituent un excellent petit traité de la prière, classique, clair et bien articulé, qui utilise Jean Damascène, Denys l'Aréopagite, Bernard de Clairvaux et Thomas d'Aquin, Jean de la Croix et Robert Bellarmin. L'auteur suit saint Thomas en définissant la contemplation comme « un acte de l'entendement, avec lequel on considère Dieu en soi ou en ses effets, d'une pensée pure et sans discours, avec affection de l'aimer et révérer » ; puis il définit les contemplations affirmative et négative, cette dernière étant plus parfaite (ch. 3).

N. Antonio (*Bibl. hispana nova*, t. 2, p. 118) cite deux titres de Villarroel sans pouvoir préciser s'il s'agit d'un ou de deux ouvrages. Avec E. Gómez il faut conclure que notre auteur n'a fait imprimer qu'un seul texte (cf. *Fr. Juan Falconi...*, p. 115, n. 252). – L'éd. de Madrid, 1630, des *Reglas muy importantes* semble extrêmement rare ; G. Placer la cite sans la décrire. Celle de Grenade, 1660, a été vue par Placer.

On trouve des trad. franç. des *Reglas* dans les trad. des ouvrages de Falconi ; ainsi : *Règles importantes pour faire l'oraison* dans *Trois traitez spirituels*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1667, p. 339-54 ; – *Règles fort importantes de la fréquante communion*, trad. « selon la dernière impression faite à Madrid, l'an 1632 », dans *Nostre Pain quotidien ou la pratique de la fréquente communion*, Paris, Beaujeu-Warin, 1672, p. 281-300 (peut-être aussi dans les éd. du même ouvrage en 1671 et 1677). – Les *Règles* concernant l'oraison ont été présentées et trad. dans VS, t. 30, 1932, p. 74-85 (tiré-à-part, Ligugé, 1932).

E. Gómez, *Fr. Juan Falconi de Bustamante*, Madrid, 1956, table, p. 510. – G. Placer, *Bibliografia mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 1037-38. – DS, t. 4, col. 1134,1175 ; t. 5, col. 35,37 ; t. 10, col. 1035.

André Derville.

VILLAVA (Jean-François), prêtre, 17e siècle. – Juan Francisco Villava est né à Baeza au milieu du 16e siècle. Prêtre séculier, il fut prieur ou curé de l'église de San Marcos dans sa ville natale, puis de Cabra et de Jabalquinto. Au début du 17e siècle, on le retrouve à Baeza, faisant partie d'un groupe de lettrés qui cultivaient la poésie et, par ce biais, se préoccupaient de la religiosité populaire. Il est ami d'Alonso de Bonilla, le plus grand poète du groupe qui lui dédie quelques-uns de ses poèmes, et d'Alonso de Sepúlveda, commissaire de l'Inquisition, à qui il écrit un *memorial* où il se plaint du manque de soin avec lequel l'inquisiteur Vallecillo avait fait la visite du district en 1587. Villava cultivait la poésie « conceptiste » ; de son propre aveu, à la demande du chapitre de la cathédrale de Baeza, il écrit des chants pour les fêtes religieuses.

Villava écrivit aussi quelques ouvrages en prose, qui furent imprimés à Baeza. Dès le milieu du 16e siècle, lorsque saint Jean d'Avila fonda à Baeza une université (dont les bâtiments subsistent encore), l'art typographique s'y installa et produisit une série de livres, de préférence spirituels, qui ont attiré l'attention des bibliophiles et des historiens de la spiritualité.

Villava fit imprimer au moins deux livres : l'un sur la vénération de la croix de « Las Navas », et l'autre contre les *alumbrados*. Ce dernier livre est un témoignage historique sur l'atmosphère religieuse qui régnait dans la région de Baeza à la fin du 16e siècle ; de plus, c'est une des attaques les plus pointues contre le mouvement des *alumbrados*, qui germa et proliféra dans la région à cette époque. L'ouvrage de Villava n'est pas dépourvu d'intérêt. Barrantes le déforma et aussi Menéndez Pelayo. L'exemplaire conservé à la BN de Madrid se compose de trois parties (avec une pagination propre à chacune ; belle impression) ; il montre les rivalités et les luttes qui animaient les prêtres de Baeza concernant les *alumbrados*. Le livre fut écrit selon le genre littéraire des « empresas » (devises) alors en usage et qualifié de *galana invención* étrangère, spécialement des italiens et des français.

Chaque *empresa* se compose d'un poème qui en résume le thème et d'une exposition ou glose en prose. La première vise à fustiger les *alumbrados*, décrits comme des « renards » qui contaminent la religion populaire. Villava était tellement préoccupé par ce phénomène et tellement opposé à certains prêtres – par exemple Hojeda – qu'il sort de la forme de l'*empresa* et écrit un long « discours apologétique » ; c'est ainsi que toute la troisième partie de l'ouvrage combat la *secta de los agapetas y alumbrados* ; elle établit une curieuse parenté entre les agapètes des premiers siècles dont s'occupait saint Jérôme, et les *alumbrados* espagnols de la fin du 16e siècle. D'après Villava, ces derniers sont des « spirituels hypocrites » ou pseudomystiques.

Écrits. – *Empresas espirituales y morales*, Baeza, 1613 ; *Relación de la veneración en que debe estar la santa cruz de las Navas de Tolosa*, Baeza, 1617.

Études. – Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 695. – *Enciclopedia universal ilustrada* (= Espasa), Bilbao-Madrid, t. 68, p. 1529. – B. Jimenez Paton, *Historia de la antigua y continuada nobleza de Jaén*, Jaen, 1628, f. 228v. – A. Huerga, *Historia de los Alumbrados*, t. 2, Madrid, 1978, p. 400-24 : « Las *empresas* del prior de Jabalquinto ».

Alvaro Huerga.

VILLAVICENCIO (Laurent de), osa, † 1583. – Né à Jerez (Cadix), Lorenzo de Villavicencio entra dans l'Ordre de Saint-Augustin au couvent de sa ville natale et y fit profession en 1539. Il s'adonna en particulier à l'étude de l'hébreu et du grec pour mieux approfondir les saintes Écritures et la théologie. Devenu un des conseillers du roi Philippe II, il fut envoyé aux Pays-Bas comme observateur de la situation religieuse et politique. Docteur en théologie

de l'université de Louvain en 1558, Lorenzo fut bientôt après prieur du couvent de cette ville ; par la suite, il fut vicaire général de son Ordre pour les Pays-Bas. Lorenzo rentra en Espagne en 1567, après avoir été nommé l'année précédente prédicateur royal. Bien accueilli par le roi, il resta son conseiller. En 1575, résidant au couvent madrilène de Saint-Philippe, il écrivit à Luis de León au sujet de certaines dissensions dans l'Ordre. Il mourut en 1583, probablement en février.

Villavicencio n'est pas un auteur spirituel, mais certaines de ses œuvres ne sont pas sans intérêt pour l'histoire religieuse de l'Espagne et des Pays-Bas : 1) *De oeconomia sacra circa pauperum curam a Christo instituta, apostolis tradita et universa Ecclesia...observata... libri III* (Anvers, 1564, 296 p. ; Paris, 1568). – 2) *De recte formando Theologiae studio libri IV* (Anvers, 1565, 576 p. ; Cologne, 1575 ; Madrid, 1768, avec prologue d'E. Flórez). – 3) *De formandis sacris concionibus, seu de Interpretatione Scripturarum populari libri III* (Anvers, 1565 ; Cologne, 1757 avec le précédent ; Madrid, 1768 avec le précédent). – 4) *Conciones in Evangelia et Epistolas, quae, dominicis diebus, populo in ecclesia proponi solent...* (Paris, 1565, 1566, 1567 ; Anvers, 1566 ; Paris, 1567, 1571 ; on signale aussi des éd. au 16e s. à Venise et à Lyon). – *Phrases Scripturae sacrae* (Anvers, 1571). – Nombreux documents inédits, surtout d'ordre politique, restés mss aux Archives d'État (cf. Vega, p. 324-36).

Les ouvrages n. 2 et 3, on l'aura remarqué, visent à bien former ceux qui ont à étudier la théologie et à prêcher. Le premier insiste beaucoup sur l'Écriture sainte (livres I-II) et donne une place importante à la juste praxis ecclésiale (IV). Le second de ces ouvrages, sur la formation à la prédication, touche de plus près à la vie chrétienne.

Le livre I, de loin le plus développé, requiert du prédicateur la connaissance de la doctrine théologique de l'Église, celle aussi des « affaires » qui agitent la région où il prêche, la probité de sa vie personnelle (ch. 2) ; il lui faut encore être envoyé par l'autorité légitime, être fidèle à l'Évangile et à l'Église en tout ce qu'il dit. De là, l'auteur passe à la rhétorique de la prédication (ch. 14-24). Le livre II expose les divers genres de sermons ; le livre III, très rapidement, traite des quatre sens de l'Écriture et de l'utilisation de la philosophie.

Somme toute, Villavicencio, très mêlé aux affaires de son temps et en particulier à la lutte contre les protestants, s'est montré soucieux de former les prêtres et les religieux dans une bonne connaissance de la doctrine et dans l'art de la prêcher au peuple chrétien.

Hurter, *Nomenclator*, t. 3, 1907, col. 61a. – R.G. García de Castro, *El Maestro L. de V.*, dans *Estudios bíblicos*, t. 4, 1929, p. 217-32. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de san Augustín*, t. 8, Escorial, 1931, p. 315-37. – S. Foldago Flórez, *Fray L. de V. y los estudios teológicos*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 176, 1963, p. 333-44. – K. Deuringer, *L. de V. als Anwalt der kirchl. Armenpflege*, dans *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, Reihe I, t. 21, 1963, p. 327-39. – LTK, t. 10, 1965, col. 794.

André Derville.

VILLE (Deville, Jean-Claude), jésuite, 1675-1720. – Né à Mirecourt (Vosges) le 17 août 1675, Jean-Claude de Ville entra dans la Compagnie de Jésus le 1er octobre 1694 (province de Champagne). Il enseigna dans les collèges et fut préfet des pensionnaires à l'université de Pont-à-Mousson. Il mourut au noviciat de Nancy le 10 novembre 1720.

Les quelques œuvres pieuses de Ville ne mériteraient pas à son auteur une notice particulière s'il n'avait été l'adaptateur des *Prières et instructions chrétiennes* (Paris, 1701) de son confrère Nicolas Sanadon († 1720 ; DS, t. 14, col. 298-99). Cette adaptation a connu de nombreuses éditions et même des traductions. La description rapide donnée à la notice de Sanadon vaut pour l'ouvrage de Ville ; on note cependant qu'il réduit le nombre des manières d'entendre la messe, ajoute les *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois* de Dominique Bouhours sj (éd. de Strasbourg, 1787, p. 141-205) et les vêpres et complies. L'ouvrage de Ville sera repris et aménagé après lui (cf. DS, t. 8, col. 1464).

L'ouvrage de Ville a paru sous des titres divers : *Les Saints Exercices de la Journée Chrétienne* (anonyme, Nancy, s d), qui devient *La journée du Chrétien, sanctifiée par la prière et la méditation* (Nancy, avant 1726, 1732, etc. ; Paris, 1755, 1761, 1773 ; Strasbourg, 1787 ; Mons, 1791 ; Baltimore, 1796 ; Polosk, 1802 ; Besançon, 1806) ; – *Heures nouvelles ou les SS. exercices...* (Nancy, 1727) ; – *Nouvel Ange conducteur ou la journée du chrétien sanctifiée...* (Liège, 1740, 1744, 1745) ; – *Le chrétien sanctifié...* (Liège, 1765, 1784) ; – trad. allemande, Cologne, 1738 ; Augsbourg, 1744 ; Vienne, 1755. Cette liste n'est pas exhaustive.

Autres ouvrages : *La vie de François Philibert..., soldat...* (Caen, 1713 ; Nancy, 1714 ? ; Angers, 1765 ; 2 éd. au 19e s.). – *Abrégé de la vie du B. Jean François Régis* (Nancy, 1717). – *Neuvaine à l'honneur de S. François Xavier*, 1718 ? (Nancy, 1731 ; Paris, 1737, 1754, 1757 ; Montpellier, 1822 ; souvent relié avec *Les sentiments de l'apôtre des Indes, S. François-Xavier*, de Dominique Bouhours). – Des instructions pour « les écoliers du collège de Nancy ».

Sommervogel, t. 8, col. 774-76. – A. Calmet, *Bibliothèque Lorraine*, Nancy, 1751, col. 1018. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 9, p. 204. – DS, t. 8, col. 1462, 1464.

André Derville.

1. VILLEGAS (Alphonse de), prêtre, 1534-vers 1603). – Alonso de Villegas, né à Tolède en 1534, n'a pas encore fait l'objet d'une biographie sérieuse, ni ses œuvres d'une édition critique. On ne peut utiliser que des renseignements partiels, que les dictionnaires répètent sans grande garantie de véracité.

On connaît aussi Villegas sous le nom de Selvago, qui provient d'une comédie, *Selvagia*, écrite en 1554 alors qu'il était étudiant, très probablement à Tolède. Puis Villegas embrassa l'état ecclésiastique. Dans la première partie de son grand ouvrage, un *Flos sanctorum* (1578), il se dit « licenciado teólogo » et prêtre chapelain de la chapelle mozarabe à Tolède. Par la suite il est dit « maestro » (1588) par des contemporains, et aussi bénéficier de San Marcos et curé. Certains ont cru devoir retarder sa mort à Tolède jusqu'après la béatification de Thérèse d'Avila, mais il est plus probable qu'il décéda en 1603.

Dès sa comédie de jeune étudiant, Villegas fait preuve d'un bon style qui, selon M. Menéndez Pelayo, lui donne une « place parmi les écrivains en prose de la meilleure époque de notre langue ». Dans la littérature spirituelle, il adopta le genre hagiographique ; son *Flos sanctorum* occupa la majeure partie de son existence, d'avant 1578 jusqu'en 1600, date de la parution de la dernière partie de l'ouvrage. Dans ce

genre, l'ouvrage de Villegas en vint à remplacer en Espagne la *Légende dorée* de Jacques de Voragine ; il se situe aux côtés des œuvres hagiographiques de L. Surius, de L. Lipomano et de Martin de Lilio, mais il résista mal à la concurrence de celle de P. Ribadeneyra.

Le *Flos sanctorum* de Villegas comprend six parties, dont voici le détail.

1) *Flors sanctorum nuevo y historia general de la vida y hechos de Jesucristo... y de todos los santos de que reza y haze fiesta la Iglesia Católica, conforme al Breviario Romano* (Tolède, 1578) ; – 2) *Flos sanctorum... en que se escribe la vida de la Virgen Sacratísima Madre de Dios..., y las de todos los santos antiguos, que fueron antes de la venida de Nuestro Salvador al mundo...* (1582 ; cf. l'épilogue reproduit par l'éd. de Barcelone, 1775, p. 586) ; – 3) *...Vida de santos extravagantes y varones ilustres*, Tolède, 1588 ; la rééd. de 1589 en supprime ce qui concernait la fameuse et discutée « Monja de las llagas », de Lisbonne, sœur Marie de la Visitation ; la B.N. de Paris possède un exemplaire de l'éd. Barcelone, 1588, où le passage en question est dissimulé sous des bandes de papier blanc.

4) *Cuarta parte... Discursos y Sermones sobre los Evangelios de todas las Domínicas...* (Madrid, 1589 ; trad. franç. par François Solier, Paris, 1611, 1631) ; – 5) *Fructus Sanctorum* (Cuenca et Barcelone, 1594) : sur les exemples et vertus des saints pour stimuler les fidèles ; – 6) *Vitoria y Triunfo de Jesu Christo* (Madrid, 1603) : vie de Jésus.

Le succès d'édition du *Flos sanctorum* est certain, mais certaines de ses parties, surtout la première, ont davantage été traduites et réimprimées ; les traductions furent surtout italiennes, mais on en compte aussi en français et en anglais (cf. Palau y Dulcet).

Villegas n'a pas laissé de biographies consacrées à un saint ou à un personnage précis ; il n'a pas non plus le souci d'élaborer à partir d'une vie particulière un enseignement spirituel (par exemple à propos des phénomènes mystiques). Il s'attache surtout aux vertus et aux exemples de ses héros, de telle manière qu'ils soient imitables en ceci ou en cela par tous. L'érudition, la maîtrise de l'Écriture sainte « peuvent faire un bon théologien, mais non un bon chrétien s'il ne met pas en œuvre ce qu'il sait ; c'est pourquoi il importe grandement de lire et méditer dans les vies des saints, lesquelles sont les dessins de la vie chrétienne : chaque saint est comme un évangile vivant » (Prologue au lecteur). Villegas fait montre ici ou là de sens critique, comme par exemple quand il élimine les légendes qu'il sait apocryphes, les falsifications évidentes, etc. Mais il n'a évidemment pas ce qu'on appelle de nos jours les exigences, ni les moyens, d'une saine critique historique. Le succès du *Flos sanctorum*, attesté par le nombre de ses éditions, prouve que l'ouvrage fut lu et apprécié. Son style est d'ailleurs aisé et soigné. Villegas montre un sens religieux sincère et pieux. Aujourd'hui il peut paraître prolixe ; ce n'était pas le cas en son temps.

Villegas aurait traduit en espagnol, *Den Wech des leuens* du chartreux Florent de Harlem (DS, t. 5, col. 422-25) à partir de la traduction latine (*Via vitae*, Anvers 1551) qu'en fit N.T. Zegers † 1559.

N. Antonio (*Bibl. Hispana nova*, t. 1, p. 54-55) attribue à Villegas deux ouvrages de son homonyme jésuite, Bernardino † 1653 (cf. *infra*), les *Favores de la Virgen* et les *Soliloquios divinos*.

C. Pérez Pastor, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1877 ; *Bibliografía madrileña*, 2 vol., Madrid, 1891-1906. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 17, Barcelone-Oxford, 1976, p. 252-61 : éd. et trad. – M. Menéndez Pelayo, *Orígines de la novela*, t. 4, Santander, 1943, p. 147-64. – R.M. de Hornedo, notice dans *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2766-67. – DS, t. 4, col. 1200.

Alberto Pacho.

2. VILLEGAS (Bernardin de), jésuite, 1592-1653. – Né à Oropesa (Tolède) en 1592, Bernardino de Villegas entre dans la Compagnie de Jésus en 1607. Après avoir enseigné les lettres et la philosophie, il fut douze ans professeur de théologie à Murcia et Alcalá ; il fut aussi qualificateur du Saint-Office et recteur de Murcia. Devenu « operarius » à la maison professe de Madrid, il y mourut le 31 décembre 1653.

Laissons ici de côté les quelques écrits théologiques qu'il a laissés. Dans le domaine de la vie spirituelle, on garde de lui quelques ouvrages dont certains ont été souvent édités et traduits.

1) *La Esposa de Christo instruida con la vida de Santa Lutgarda...*, Madrid, 1625, 12 f. † 795 p. in-4° ; Murcia, 1635 (trad. ital., Venise, 1661). – 2) *Favores de la Virgen Santísima a sus devotos*, Murcia, 1630, 307 f. in-16° ; 1636, 1674 ; Valence, 1635 (trad. ital., Milan, 1642, 1654 ; portug., par l'oratorien Antonio dos Reys, Lisbonne, 1716). – 3) *Exercicios santos del día*, 2e éd., Valence, 1635, 262 f. in-16° (trad. ital., Rome, 1632).

4) *Soliloquios divinos*, Madrid, 1637, 122 p. in-12° ; 1642, 1783, 1791, 1829 ; Barcelone, 1643, s d (1653), 1758, 1856, 1863, 1886 ; Séville, s d ; Valence, 1663, 1853 ; Mexico, 1822, 1825, 1877, 1879.

Trad. ital. par le jésuite L. Flori, Palerme, 1638 (souvent rééd. jusqu'en 1785 ; cf. Sommervogel, t. 3, col. 805-06) ; en latin par le bénédictin Casimir Moll, Augsbourg, 1738 ; en allemand par le même C. Moll, Augsbourg, 1741, 1744, 1756 ; en portugais, Lisbonne, 1745 ; en français, Paris, 1879 ; en néerlandais, Turnhout, s d – 1885.

Ce dernier ouvrage, qui a eu le plus vaste et durable succès d'édition, présente huit « soliloques » qui s'étendent chacun sur six ou dix chapitres. L'âme s'adresse de manière assez développée à elle-même, au Dieu Père, au Seigneur Jésus, à Marie Mère de Jésus et des hommes. La manière et le style sont surtout affectifs, émotionnels. Il s'agit de lectures spirituelles à méditer.

Le 6e soliloque, avant la communion, développe les attitudes spirituelles suivantes : 1) l'âme, entre la crainte et l'espérance, se prépare à recevoir Dieu ; – 2) considérant les grandeurs de Dieu et de son amour, elle s'anime à la perspective de le recevoir ; – 3) elle commande à ses puissances de recevoir Dieu avec humilité ; – 4) elle demande à Jésus qu'il l'enrichisse comme son épouse, qu'il la rende belle à ses yeux et s'unisse à elle dans le sacrement ; – 5) animée de l'amour divin, l'âme délaisse tout amour du créé ; – 6) elle demande à la Trinité de la préparer à la communion.

Les sujets des soliloques sont : le réveil de l'amour et de la patience de l'âme, la demande du pardon et de la grâce de Dieu ; elle le supplie de la regarder avec bonté ; elle s'enflamme de l'amour de Dieu, se prépare à la communion ; après la communion, elle rend grâces, demande et s'offre ; enfin elle s'adresse à Marie. Mais chaque soliloque reprend fréquemment les mêmes thèmes avec des accents et sous des optiques différents. Menéndez Pelayo a considéré Vil-

legas comme un modèle de la langue espagnole du siècle d'or et P. Sainz Rodríguez comme un des bons spirituels de l'époque (*Antología de la literatura espiritual española*, t. 4, Siglo XVII, Madrid, 1985, p. 443-56, avec des extraits des *Soliloquios*).

Sommervogel, t. 8, col. 778-81. – J. Simón Díaz, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII. Escritos localizados*, Madrid, 1975, n. 1972-81.

J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 314. – A. Van Roy, *« La Esposa de Christo » van B. de V.*, OGE, t. 20, 1946, p. 177-82. – DS, t. 4, col. 1174.

Mario Colpo.

VILLENA (Isabelle de), clarisse, 1430-1490. Voir Isabelle de Villena, t. 7, col. 2058-60.

1. VILLENEUVE (Vilanova, Arnauld de), vers 1240-1311). – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine médicale et théologique.* – 4. *Expérience spirituelle.*

1. **Vie.** – On ne sait rien de certain sur la famille, le lieu et la date de naissance d'Arnauld de Villeneuve. Le nom *Vilanova* est attesté fréquemment dans la documentation, même celle de Barcelone, au 13e siècle.

Dans la tradition historique, différentes villes qui portent le nom de Vilanova ont revendiqué l'honneur d'être sa patrie, entre autres on peut rappeler l'antique Vilanova de Cubelles (aujourd'hui Vilanova i la Geltrú), la Vilanova de Valence et récemment, sur un guide de documentation tardive, Villanueva de Jiloca (près de Daroca en Aragon).

L'unique élément certain sur son origine est que lui-même ne se considérait pas « aragonais », mais se disait « catalan », et qu'il fut, dès son enfance, *clericus Valentinus*. Ce détail permet de déduire que, lorsqu'il avait environ sept ans, il vivait déjà avec sa famille à Valence. C'est là qu'il commença à fréquenter l'école de grammaire et, dès ses premières années d'étude, reçut la tonsure pour devenir membre du clergé de cette église. Il appartenait donc à la première génération chrétienne née dans les territoires reconquis par Jacques Ier. Il dut être tonsuré entre 1250 et 1255, si l'on considère que déjà en 1260 on le rencontre comme étudiant à l'université de Montpellier, où il suivit les cours des Arts jusqu'à acquérir le titre de maître.

Vers 1280, il était médecin de la maison royale catalano-aragonaise et, en 1281, Pierre d'Aragon lui assigna une pension annuelle de deux mille écus barcelonais. Il était au côté du roi au moment de sa mort et fut témoin de ses dernières volontés, à Vilafranca del Penedés, en novembre 1285, peu après les grandes victoires du Col de Panissars et du golfe de Roses, victoires décisives pour la survie de la Catalogne, face à la France et à sa puissance en Méditerranée à la fin du 13e siècle.

On ne sait pas si, dès Montpellier, Arnauld avait suivi des cours de théologie ; mais il est certain qu'il le fit à Barcelone vers cette même époque, assistant aux cours du dominicain Raymond Martí (DS, t. 13, col. 187-90), sans pour autant négliger l'approfondissement de l'étude théorique de la médecine, étant donné que, justement en 1282, il termina à Barcelone la traduction latine, de l'arabe, du livre de Galien *De rigore, iectigatione et spasmo.*

Les fils de Pierre le Grand, Alphonse II, Jacques II et Frédéric III, roi de Trinacria (Sicile), maintinrent et élargirent les rapports qu'avait leur père avec Arnauld ; ils lui multiplièrent les bénéfices et étendirent ses compétences en d'autres domaines, en l'utilisant pour des initiatives diplomatiques ou en lui posant des questions de politique religieuse. C'est durant une mission à Paris en 1299-1300 pour le compte de Jacques II (dans le but de définir l'appartenance du Val d'Aran à la Catalogne qui se termina avec au moins un petit succès) qu'Arnauld publia son *De tempore adventus Antichristi*, le mettant ainsi entre les mains des maîtres de la Sorbonne. Sa thèse, d'après laquelle il aurait été possible de prédire la présence de l'Antichrist pour 1378 (notez qu'en 1378 commence ce cataclysme spirituel que fut le Schisme d'Occident), le fit tomber entre les mains de l'Inquisition française, dont seule sa condition de diplomate pourra le libérer. C'est là la première expression du thème eschatologique et spirituel qui accompagnera Arnauld durant toute sa vie et qui marquera sa personnalité.

Entre-temps, Arnauld avait quitté définitivement Valence pour Barcelone, avec sa femme Agnès Blasi et sa fille Maria (qui sera religieuse dominicaine). Cette situation familiale explique sa qualification définitive de « clerc marié » (« clericus coniugatus »). Arnauld a des rapports fréquents avec Montpellier, où il est de nouveau présent à partir de 1290 comme professeur de médecine (et où il a pu connaître Pierre Jean Olieu) et participe au climat spirituel de ce milieu où les thèmes apocalyptiques des « Spirituels » franciscains devaient être très vivants.

Ses œuvres écrites, surtout celle intitulée *Parabolae medicationis* et dédiée au roi de France, sa réputation de maître de l'université et médecin du roi, justifient le fait que, juste au moment où maître Anselme de Bergame abandonna la Curie romaine (où il était jusqu'alors archiatre), Arnauld fut nommé médecin du pape : c'était en 1300. Il exerça cette charge avec l'intention d'en faire un instrument efficace pour la prédication de son message apocalyptique. Grâce à l'efficacité de ses interventions médicales, il obtint de Boniface VIII une mitigation de la sentence contre ses œuvres spirituelles.

En plus de Boniface VIII, Arnauld fut le médecin de Benoît XI – dont il prédit la mort, la présentant comme le châtiment d'attitudes qu'il jugeait antispirituelles – et de Clément V dont il était l'ami avant même que ce dernier ne devînt pape. En même temps il gardait des rapports de confiance avec la cour catalane (par exemple à propos des grossesses de la femme de Jacques II, la reine Blanche d'Anjou). A cette époque, Arnauld fut aussi le médecin de la maison royale de Provence (à Naples, pour Robert et Charles d'Anjou) ; il unissait à la pratique de la médecine la profession de diplomate et l'initiative spirituelle. Il dédia à certains de ces personnages telle ou telle de ses œuvres : le *Contra calculum* à Boniface VIII, le *Liber de confortatione visus* à Clément V, le célèbre *Regimen sanitatis ad inclitum regem Aragonum* à Jacques II. Parmi les ouvrages médicaux de ces dernières années, il faut rappeler aussi le *Speculum medicinae*, composé en 1308.

Arnauld fut aussi très impliqué dans des problèmes de politique internationale. Plusieurs documents suggèrent l'idée qu'il était convaincu d'être sur le point de réaliser une paix globale, qui devait être fondée sur l'acceptation de la part des Anjou de la situation créée

par les Vêpres siciliennes ainsi que par la décision de Boniface VIII d'inféoder à Jacques II la Sardaigne et la Corse, c'est-à-dire le *Regnum Sardiniae*. Le succès d'Arnauld est certes lié à un temps particulièrement favorable à la puissance de la Catalogne en Méditerranée. Le projet de pacification politique a un envers spirituel ; Arnauld est en même temps le défenseur des grands mouvements de réforme de l'Église, en particulier des groupes de Spirituels provençaux des trois ordres franciscains ; il est désormais solidement lié aux expressions radicales de la spiritualité des Mineurs. Son intervention et sa défense furent sans effet auprès de Boniface VIII et de Benoît XI, mais furent efficaces avec son ami Clément V et auprès de Frédéric III de Trinacria, auprès duquel Arnauld avait de plus en plus de crédit ; il écrivit pour lui la *Informació espiritual per al rei Frederic* et inspira les *Ordinationes Regni Siciliae* (qui suggéraient en politique intérieure un engagement social et, pour les rapports avec l'extérieur et avec les infidèles, un effort de christianisation). Des hommes de confiance d'Arnauld occupèrent des postes-clé de l'administration royale ; on se souvient surtout de Pierre de Montmeló qui occupa à la cour de Sicile la charge de *portulanus maior*.

A partir de 1309, à cause de certaines de ses déclarations au consistoire, les rapports avec Jacques II se gâtèrent. La mort de la reine Blanche, qui était particulièrement liée à Arnauld, ne fut pas étrangère à l'événement. Cependant il poursuivit son action diplomatique, s'appuyant sur la cour de Frédéric. Et c'est durant un voyage en mer, revenant de la Sicile, probablement en 1311, que maître Arnauld de Villeneuve mourut. On pense que ses restes furent recueillis à Gênes, mais on est incertain sur le lieu de la sépulture.

Entre-temps, avec l'avènement de Jean XXII, la situation avait profondément changé. Durant sa vie, Arnauld avait réussi à défendre ses œuvres, grâce aussi à l'amitié qui le liait à Clément V ; mais le 9 novembre 1316, parvint de Tarragone la condamnation de presque toute son œuvre spirituelle, avec la défense de posséder ses livres et l'obligation de les remettre pour qu'ils soient brûlés. Malgré les protestations et les recours de parents et d'amis d'Arnauld à Valence (parmi lesquels Ramon Conesa, chef de l'« almoina dels pobres » du siège de Valence), qui en appelaient à un document dans lequel Clément V avait réservé tout jugement sur l'œuvre d'Arnauld à la curie papale, la condamnation fut totalement appliquée au point que de tous les textes spirituels, seuls très peu d'exemplaires manuscrits nous sont parvenus. Ceci a pu arriver à cause aussi de la situation politique qui régnait en Catalogne. Comme on l'a vu, à la différence de son frère Frédéric III, et de sa femme Blanche d'Anjou, Jacques II avait estimé Arnauld en tant que médecin et diplomate, mais non en tant que réformateur religieux. Déjà avant la mort d'Arnauld, le roi avait rompu ses rapports avec lui. La persécution contre les arnaldiens ainsi que leur résistance s'amplifièrent durant quelques années et, en 1346 encore, à la fin d'un procès inquisitorial contre le clerc (qui fut un temps marchand) Guillaume Pierre Gironès, on brûla sur les marches de la cathédrale de Gérone des « livres en latin et en catalan de frère Pierre Jean (Olieu) et de maître Arnauld de Villeneuve ».

2. **Œuvres.** – Le premier catalogue, partiel, des œuvres spirituelles d'Arnauld, nous est offert par lui-même, dans un texte d'autodéfense, la *Protestatio facta Perusii coram domino camerario summi pontificis*, du 18 juillet 1304 (H. Finke). Dans ce document, Arnauld voulait montrer au pape Benoît XI la légitimité de ses écrits spirituels. On trouve une deuxième liste dans la sentence de condamnation prononcée en 1316 par le tribunal inquisitorial de Tarragone. On y donne le titre et l'incipit des ouvrages incriminés, en même temps que des passages jugés hétérodoxes. La sentence de Tarragone fut contestée par des parents et des amis d'Arnauld ; cette contestation nous est parvenue et nous savons par conséquent que la liste, en elle-même, ne fut jamais mise en discussion : il s'agit d'une liste incomplète, mais l'attribution des textes cités peut être considérée comme sûre.

Ce catalogue est par conséquent un instrument fondamental pour la reconstitution de la bibliographie d'Arnauld ; il a été publié par J. Villanueva (1804), par J. Blanch (1951) et plus récemment F. Santi (1987). Dans les temps modernes, la liste des ouvrages et des manuscrits se trouve chez B. Hauréau (1881), J. Carreras y Artau (1936) et F. Santi (1987).

1° Caractère de la tradition manuscrite. – La transmission manuscrite de l'œuvre spirituelle et théologique d'Arnauld de Villeneuve a été empêchée par la sentence de condamnation de 1316. Cependant, on sait indirectement qu'Arnauld avait produit dans son *scriptorium* privé, et avait fait produire avec l'aide de Jacques II (à l'université de Lérida) et de Frédéric II (à la cour de Sicile) des *summae* de ses écrits en latin et en différentes langues romanes (J. Perarnau, 1978). La destination de ces recueils était variable : nous savons que des volumes furent préparés, avec des textes seulement en latin, destinés à un public cultivé (on a un exemple de leur structure dans le *Vat. lat.* 3824, préparé probablement pour Clément V ; cf. H. Finke), et d'autres, avec un pourcentage plus ou moins grand d'écrits en langue vulgaire, pour un public de béguins (*beghini*).

Certaines de ces collections, toujours sur l'initiative d'Arnauld et d'après le programme de conversion que sa doctrine prévoyait, furent traduites en grec. Nous savons qu'il avait conseillé à Frédéric III de prendre des initiatives de ce genre (*Raonament d'Avinyó*, dans *Obras catalanes*, éd. M. Batllori-J. Carreras y Artau, 1947, p. 221) ; nous en avons peut-être un écho dans le codex de Léningrad, Publichnaja Bibliotheka CXIII, avec 9 opuscules spirituels en grec (cf. M. Batllori, 1953, 1964).

A part ce type de diffusion, on rencontre d'autres écrits d'Arnauld, même de très petits : par exemple certains conseils spirituels (comme le *De helemosina et sacrificio*, éd. J. Perarnau, 1975-76, et le *De Caritate*, éd. Manselli, 1951), probablement écrits à la requête de communautés béguines. Un texte très important, L'*Alia Informatio beguinorum* (éd. J. Perarnau, 1978), a été retrouvé dans un recueil notarié où il avait été transcrit sur l'initiative de tertiaires franciscains catalans, pour témoigner de l'orthodoxie de leur fraternité. Un autre exemplaire unique, contrôlé par Arnauld, est le volume de la Biblioteca Corsiniana (40.E 3), qui était destiné à Boniface VIII (J. Perarnau, 1987 ; 1988-1989).

En contradiction avec cette maigre tradition manuscrite, le *De esu carnium*, qui mêle les compétences médicales d'Arnauld avec ses convictions spirituelles, et qui a pour but de défendre les habitudes alimentaires de l'Ordre des Chartreux, a eu une large diffusion. Il manque une liste systématique et complète des très nombreux témoins, mais le catalogue le plus récent en signale déjà treize. Sa diffusion fut en bonne partie anépigraphe.

2° Genres littéraires. – Arnauld a commencé à écrire des ouvrages de théologie lorsqu'il avait déjà plus de cinquante ans ; il poursuivit son activité littéraire jusqu'à la fin de sa vie. En général, ses livres sont

des ouvrages de circonstance. On peut y distinguer trois genres : les écrits à caractère didactique et catéchétique ; les écrits apologétiques ; les écrits de genre épistolaire.

1) Dans le premier groupe, on peut compter ceux destinés à la maison royale d'Aragon (comme l'*Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragonum pro filiis eruditendis* et le *De prudentia catholicorum scholarium*, composés probablement entre 1295 et 1297), et certains écrits pour les béguins (comme ceux déjà cités, tous écrits après 1305).

2) Parmi les écrits apologétiques on peut compter les écrits apocalyptiques, en particulier les dossiers d'autodéfense adressés à l'évêque de Gérone puis à l'évêque de Marseille ; les différentes *appellationes* au Siège apostolique et à l'autorité civile, parmi lesquels on trouve la *Protestatio facta coram domino rege Francorum* de 1300 et la *Confessio de Barcelona* adressée à Jacques Ier en 1305 (éd. dans *Obres catalanes*, 1947). Arnauld devra se défendre durant toute sa vie face aux interlocuteurs les plus variés, et les opuscules qui en résultent ont un caractère quasi autohagiographique : c'est sa propre personne qui, s'appuyant sur les éléments essentiels d'un message, se défend des calomnies subies de la part de ses adversaires, et il réclame sa propre légitimité spirituelle. Cette sorte d'autohagiographie est un trait essentiel des écrits d'Arnauld (C. Leonardi, 1986).

3) Pour répondre à une exigence analogue, on trouve une série de lettres de contenu spirituel adressées aux communautés des ordres mendiants et du monachisme ancien, ou bien à des personnalités du monde ecclésiastique et civil. On a là une troisième source capitale de la pensée d'Arnauld. Les plus importantes de ces lettres ont été publiées en recueil, sous le titre *Tractatus epistolarum*.

Parmi ce qu'on a appelé littérature apologétique, on a rassemblé certains écrits d'Arnauld : le *De adventu Antichristi*, le *De mysterio cymbalorum* et la *Philosophia Catholica*. Le premier fut écrit en trois rédactions successives (la dernière n'est autre qu'une synthèse des deux précédentes) et l'on a pu récemment reconstruire le contexte polémique dans lequel l'œuvre est née. Le principal souci d'Arnauld est de clarifier un message (qui est très simple et conforme à la tradition) face à la condamnation des maîtres parisiens (J. Perarnau, 1988-1989). Les deux autres sont des traités présentés aux principaux centres de la chrétienté ou au pape et aux cardinaux et qui, encore une fois, ont pour but de préciser ce qu'Arnauld veut dire et de défendre sa personne contre les attaques de ses adversaires.

Mais trois écrits importants sont tout à fait différents. L'*Introductio in librum Joachim de semine scripturarum* (éd. R. Manselli, 1951) et l'*Allocutio super significatione nominis thetragrammaton* (éd. J. Carreras, 1949), sont le début de la carrière théologique d'Arnauld et sont à proprement parler des traités ; il veut y développer certains critères de recherche qu'il tire de l'écrit pseudo-joachimite *De semine scripturarum*. Arnauld donne une interprétation des lettres qui composent le tétragramme, s'arrêtant sur l'analyse de leur forme, de leur son, de leur relation entre elles (H. Lee, E. Colomer). Le troisième écrit est l'*Expositio super Apocalypsi* (éd. J. Carreras, 1971), qui présente un caractère très ample et analytique, et montre une vaste connaissance de la problématique et de la technique exégétique de l'époque. Nous avons une édition critique de ce dernier écrit (transmis en quatre manuscrits dont trois anépigraphes) ; c'est le texte sur l'authenticité duquel certains doutes ont été formulés ces derniers temps (J. Perarnau i Espelt, 1988-1989). Au-delà du problème de l'authenticité, celui du rapport que ce texte si complexe – et certainement singulier dans le catalogue arnaldien – a avec le reste de sa production, est actuellement débattu.

3° Étapes chronologiques. – Le début de la carrière littéraire d'Arnauld se situe dans la dernière décennie du 13e siècle. On y trouve d'abord (traditionnellement situés entre 1292 et 1297, mais la date est à vérifier) quelques textes didactiques élémentaires pour les enfants royaux catalans, et des opuscules qui témoignent de ses intérêts joachimites et de sa conviction quant à la possibilité d'une sagesse théologique qui soit à proprement parler une sagesse biblique. C'est là le message de l'*Introductio in librum Joachim*, de l'*Allocutio super thetragrammaton* et du *De prudentia catholicorum scholarium*, dans lesquels on perçoit aussi un lien avec l'école des Frères Prêcheurs qui a donné le point de départ à la recherche théologique d'Arnauld (enseignement de Raymond Martí).

Ensuite, on trouve le *De adventu Antichristi* (1299-1301) : ce premier manifeste de l'apocalyptique arnaldienne est aussi centré sur la possibilité d'une exégèse du livre de Daniel (en particulier 8,14), qui donne une échéance précise de la fin du monde. Arnauld ne tire aucune vanité de son originalité et de son initiative d'écrivain spirituel. Au début il semble avoir seulement un problème de diffusion et d'enseignement, et sa préoccupation est d'affirmer, même de manière polémique, certaines vérités qu'il juge simples et traditionnelles, insistant souvent sur leurs implications morales et proposant des tactiques pastorales.

Le *De Adventu* est suivi par des polémiques acerbes avec les maîtres de Paris et par le recours au Pape. Avec le premier séjour romain et le rapport, en partie condescendant, avec Boniface viii, l'écriture d'Arnauld devient plus sûre et il écrit son *De mysterio* (1301) et la *Philosophia Catholica* (1302). Dans la *Protestatio facta Perusii* il expliquera que, à ce moment-là, il commence à écrire sous l'inspiration directe de Dieu. Il faut relier le *De mysterio* à l'ensemble le plus consistant de ses lettres ; Arnauld s'adresse aux principaux lieux de la spiritualité chrétienne et de la vie politique de l'Europe de son temps, afin qu'ils comprennent et acceptent son message.

Malgré une certaine bienveillance de la curie romaine, les années qui suivent sont de nouveau caractérisées par de vifs désaccords et la production d'Arnauld éclate et se fragmente en une série de brefs traités d'autodéfense. Cette troisième étape (1302-1305) de l'œuvre d'Arnauld est aussi très liée au milieu régional, la Catalogne, le Languedoc et la Provence. On trouve une série d'apologies liées à des situations locales : comme les *Denunciationes Gerundenses*, Gérone, 1302-1303, la *Confessio Ilerdensis*, Lérida, 1303, les *Denunciationes* présentées à Marseille, 1304, la *Confessió de Barcelona*, 1305.

Les événements dramatiques du pontificat de Boniface viii, le peu de considération que lui montre son successeur Benoît xi et le lien bien plus fort avec Clément v, qui cependant quitte Rome pour Avignon, constituent un ensemble de faits personnels et publics qui marquent encore une nouvelle étape dans la bibliographie d'Arnauld. Il devient un écrivain international, dans le sens aussi qu'il a l'expérience personnelle de nouveaux sujets politico-institutionnels : son discours eschatologique devient appel à l'unité politique et culturelle des états de l'Europe latine. Ses missions diplomatiques sont marquées d'initiatives plus personnelles et de larges horizons (qu'on pense à

l'*Interpretatio de visionibus in somnis dominorum Iacobi II et Friderici III* luc au consistoire de 1309). Sa position est garantie par l'amitié de Clément V, les polémiques doctrinales les plus acerbes se sont assoupies et sa production semble être principalement didactico-politique, avec un souffle plus large que par le passé. Dans l'imminence de la fin, il se tourne vers les rois de l'Europe, en particulier Frédéric III (avec lequel il est en rapports très étroits), et leur adresse des informations spirituelles pour qu'ils se préparent, en même temps que leur peuple, à la fin du monde (*Informació espiritual* de 1310, éd. M. Menéndez y Pelayo, 1879), avec des réformes souvent inspirées par des initiatives de solidarité avec les pauvres et de répression des infidèles (dans ce contexte se situent les *Ordinationes Messanae*, statuts inspirés par lui, en 1310).

Dans les cinq dernières années de sa vie, se nouent d'importants rapports entre Arnauld et certaines communautés béguines, auxquelles il adresse toujours de nouvelles « informations » : l'attention n'est plus dirigée vers le comput des temps, mais plutôt vers la catéchèse de ceux qu'Arnauld sait être placés, comme témoins de l'Évangile, à la fin de l'histoire.

Quoique cette succession d'interlocuteurs et de problématiques soit claire, il faut noter que, dans les recueils de ses propres écrits, Arnauld n'exclut jamais les œuvres des premières années, révélant ainsi qu'il conçoit son message dans une unité substantielle, malgré la pluralité des occasions qui les ont suscitées. Il garde en lui le désir, très vif, de démontrer la continuité d'un engagement évangélique qui rend authentique et crédible son propre rôle d'annonciateur du retour de Dieu sur la terre (F. Santi).

3. **Doctrine.** – La reconstitution de la pensée d'Arnauld de Villeneuve comme médecin et théologien ne peut être que partielle, à cause de problèmes très sérieux d'authenticité des œuvres qui nous ont été transmises sous son nom, ainsi que du caractère encore provisoire de beaucoup d'éditions. On en donnera ici un profil sommaire, basé sur des données plus sûres et en privilégiant les aspects théologiques, mais affrontant aussi les problèmes de sa littérature médicale, à cause des rapports qu'ils ont avec la compréhension de tout le personnage et de son style de pensée.

1° Médecine. – Globalement, les ouvrages médicaux d'Arnauld sont des œuvres de traduction de l'arabe (et c'est là un de ses grands mérites) ; ou plutôt ce sont des ouvrages de formation pour les médecins et d'organisation de la faculté de médecine (à Montpellier, chargé par Clément V, il dicta en 1309 les règlements et les *curricula* ; cf. L. García Ballester, 1982) ; des ouvrages de philosophie naturelle, où il se réfère à la pratique clinique et où il indique des normes générales pour le régime de vie et d'hygiène (répondant ainsi aux requêtes de personnages importants, préoccupés de s'assurer, d'après une préoccupation de l'époque, des moyens de « prolongatio vitae ») (cf. Paravicini Bagliani, 1991).

Arnauld a une profonde connaissance de la médecine qui s'organise peu à peu comme discipline scientifique et il se préoccupe d'étudier ses bases épistémologiques. En même temps il souligne fortement que les connaissances théoriques d'un médecin sont destinées à être appliquées dans la pratique et, en ce sens, il se fait critique à l'égard des médecins qui, au lieu de vérifier dans l'expérience clinique les résultats de leurs réflexions, se laissent mener par la fascination des constructions théoriques. Arnauld, innovant dans la doctrine médicale de son époque, en arrive à affirmer que les situations concrètes et particulières sont de plus grande importance que les idées générales. Il cherche donc les points d'équilibre entre les grands principes philosophiques et l'expérience. S'opposant au courant averroïste, il cherche à rénover la tradition de Gallien. Le concept général qu'il utilise est celui de *complexio*, dosage équilibré de tous les éléments qui forment l'être, et en particulier le corps humain, et qui se traduit dans une situation de bonne santé, menacée d'une quelconque disproportion des éléments, laquelle se traduit par la maladie. En cela, Arnauld est au cœur d'une tradition antique, mais sa contribution consiste à rechercher la restitution à l'organisme de cet équilibre perdu, par le moyen de la pharmacopée. Non seulement il découvrit l'efficacité pratique de certaines substances spécifiques (comme certaines eaux minérales pour guérir les déséquilibres des reins), mais il établit aussi le concept de la possibilité d'un calcul algébrique dans le dosage des ingrédients des médicaments, en rapport avec le déséquilibre dans les proportions des éléments qui constituent le corps. Ses *Aphorisma de gradibus* (éd. M. McVaugh, 1975) eurent ainsi une très grande importance.

Le corpus de ses ouvrages médicaux eut un grand succès jusqu'aux premières années du 17e siècle, succès attesté par le grand nombre d'ouvrages manuscrits conservés dans les bibliothèques de l'Europe, et des éditions, dont seize sous forme d'*Opera omnia*, au cours du 16e siècle (J. Paniagua, 1956). Ceci explique en partie le fait qu'on ait attribué à Arnauld plusieurs ouvrages d'alchimie, ainsi qu'une capacité de connaissance surhumaine, spécialement par un homme de la valeur intellectuelle du canoniste Giovanni d'Andrea qui affirme qu'Arnauld avait réussi à fabriquer artificiellement de l'or.

2° Doctrine théologique. – Il est important de s'arrêter sur le message théologique d'Arnauld de Villeneuve ; ce message eut un caractère original et fut célèbre, ne serait-ce que parce qu'il provenait non d'un théologien de profession, mais d'un homme marié et père de famille qui, dans son secteur professionnel, était parvenu au plus haut niveau. Ses idées peuvent être résumées ainsi : convaincu par les raisons de groupes contemporains (probablement pas seulement chrétiens) proclamant la fin prochaine du monde, sa libération et l'imminence de désastres, non seulement cosmiques, mais aussi spirituels qui l'auraient annoncée, il s'en fit, à son tour, et de toutes ses forces, le propagateur. Dans ce contexte, il fit de la figure de l'Antichrist la personnification de tous les maux, annonçant l'affirmation de ce dernier comme préliminaire à la victoire définitive du Christ. D'où l'importance du mouvement de réforme de l'Église, réforme qui devait être l'antidote des machinations de l'Antichrist lui-même et de ceux qui le suivent. La réforme de l'Église en vue des derniers temps comportait la redécouverte et la nouvelle implantation de la « vérité du christianisme », vérité qui se trouve dans les livres de la Bible, et en particulier dans le Nouveau Testament (les expressions « vérité du christianisme » et « vérité évangélique » semblent interchangeables pour Arnauld). Elle culminera lors du retour de Jésus sur la terre, retour qui accomplira la victoire des élus.

La coïncidence de ces positions avec l'exigence de pauvreté absolue, personnelle et communautaire, préconisée par les ordres mendiants (Prêcheurs, Carmes, Augustins et surtout Frères mineurs) fut spontanée : la pauvreté était le symbole le plus élevé de la condition eschatologique et la plus grande défense des

hommes spirituels. Arnauld se mit donc au service du parti de la pauvreté absolue et de ces tertiaires franciscains qu'on appelait « béguins ».

Pour défendre ses positions évangéliques, Arnauld fut le promoteur de la traduction de la Bible en catalan, de l'attention à porter aux pauvres, de l'expansion de la culture, même théologique, parmi les séculiers, formulant – parmi les premiers – des principes doctrinaux sur lesquels la réflexion théologique devait s'appliquer dans les siècles suivants. On note en particulier l'affirmation du refus de toute médiation entre l'homme et Dieu, le principe d'après lequel « N'est pas bon ce qui est bon, mais plutôt ce que la Parole de Dieu dit que c'est bon », et enfin la décision pour la *sola Scriptura* comme critère de jugement ; tout ceci le conduit à réaffirmer la foi dans les grands dogmes christologiques, contre les prétentions de l'Antichrist et à nier la valeur des expériences culturelles non-chrétiennes dont il avait dû tenir compte dans sa situation historique.

Conséquence de tout ce qui précède, l'attitude même d'Arnauld face au monde naturel est parfois fortement critique ; cette disposition polémique, ainsi le fait de donner de la valeur, à côté de la révélation biblique, à des visions et révélations non canoniques (comme les prophéties de Cyrille et de la Sibylle), mirent en éveil les théologiens. Néanmoins, son acceptation de l'Église en tant que communauté des fidèles et en tant que structure hiérarchique, à laquelle il se sent obligé et oblige les autres d'adhérer, est irréprochable (cf. *De zona pellicea*, J. Perarnau, 1978 et 1989).

4. **Expérience spirituelle.** – La personnalité d'Arnauld de Villeneuve présente une certaine ambiguïté. On trouve chez lui un témoignage éloquent des exigences de la religion populaire, par ses rapports concrets et intenses avec le mouvement des béguins, mais, à l'opposé, il est aussi un des symboles de la culture scientifique de la fin du 13e siècle avec ses recherches en alchimie et en médecine, au service des plus importants centres de pouvoir de l'époque et en particulier de la curie romaine. Pendant qu'il compose des traités apocalyptiques, il offre aux cardinaux et au pape non seulement des informations sur le régime de vie et des solutions thérapeutiques, mais aussi des élixirs pour la « prolongatio vitae » (A. Paravicini Bagliani, 1991).

Arnauld représente, emblématiquement, la grande mutation survenue dans l'histoire de la philosophie occidentale par son rôle dans la transmission de la science arabe et par sa concentration sur les problèmes de philosophie naturelle ; mais il affirme en même temps que l'expérience chrétienne et latine ne doit, en aucune manière, se compromettre avec les réalités culturelles de traditions si différentes. Les nombreux problèmes d'attribution de ses œuvres (dans le domaine médical et théologique) reflètent les multiples faces de sa personnalité. Le caractère anépigraphe de nombreux manuscrits montre aussi bien l'originalité hétérodoxe de ses interventions (qui, pour cette raison, exigent l'anonymat de l'auteur), que la banalité de telle ou telle de ses affirmations pastorales et ascétiques (écrites de manière à pouvoir circuler même dans des recueils de piété avec les œuvres d'auteurs très divers). Il est clair que la conscience qu'il avait de lui-même et la perfection qu'il recherche ne peuvent être pensées seulement en référence aux éléments peu nombreux et simples de sa doctrine apocalyptique, même si, à la fin, il décide de réorganiser toute sa vie autour de celle-ci, insistant par ailleurs sur le caractère essentiel de savoir « pauvre », presque de non-savoir, de ces éléments.

Arnauld représente, précocement, une situation de transition qui relève pour l'essentiel de l'expérience du 13e siècle, mais qui annonce les tensions spirituelles du 14e. La problématique des répercussions spirituelles de la naissance des disciplines scientifiques et en particulier de la science théologique, la radicalisation de certains idéaux des Franciscains, le développement en tout sens du rapport avec le monde non chrétien, sont des éléments qui se rencontrent chez Arnauld avec les premiers signes de l'expérience mystique et de la problématique politico-religieuse qui seront typiques des décennies futures.

Arnauld entre dans l'histoire de la spiritualité chrétienne surtout par les quinze dernières années de sa vie, quand, à travers les sources que l'on a, on le découvre entièrement voué à redire son message de manière quasi paroxystique. Le fait le plus marquant (qui caractérise tout un vaste secteur de l'expérience religieuse et culturelle catalane) est sa condition de laïc. Sa laïcité, comme on l'a vu, est totale : non seulement il a fondé une famille, mais il est entièrement inséré dans le système social qui le reconnaît comme laïc et dans une dynamique professionnelle qui lui donne une certaine autonomie vis-à-vis de l'institution ecclésiastique, le dotant d'une culture différente de la culture traditionnelle des théologiens.

Comme laïc, le lieu où Arnauld déchiffre son expérience chrétienne et où il la propose, est l'Écriture Sainte ; il la sent accessible à tous et la découvre dotée d'une certaine auto-évidence. Son discours se base sur la lettre de l'Écriture, soit dans le sens élémentaire de la nécessité de suivre littéralement les exemples qu'elle propose, soit dans le sens que, dans les lettres de la parole révélée (qu'il entend dans un sens quasi physique), il pense trouver des secrets infinis. Il existe de multiples accès légitimes à l'Écriture et une confiance substantielle dans la possibilité de les mettre en pratique. A côté de ce type de connaissance divine, on trouve chez Arnauld la connaissance directement révélée dans l'expérience extatique qu'il découvre en lui-même et dans les « precones » des derniers temps ; cette connaissance procure la pleine compréhension des Écritures. Personnellement, il est investi par l'Esprit pour la composition de la *Philosophia catholica* et la même expérience, selon ce que raconte le *De mysterio cymbalorum*, se retrouve « in multis fidelibus » et en particulier dans le « vir fere illeteratus » qui rapporte « sub latina facundia miro stilo », la prophétie « Ve hoc mundo », dont le texte est incorporé au *De mysterio* même. La conviction radicale d'Arnauld sur une possible expérience de perfection chrétienne pour les laïcs est basée sur le fait qu'à travers l'Écriture et l'Esprit ils accèdent non seulement à l'enseignement pratique de Jésus, mais à ses secrets les plus intimes, surtout au secret concernant les derniers temps. La doctrine profane dont il est le maître, la médecine, offre des confirmations externes à cette sagesse, lorsque, par exemple, elle justifie un certain régime alimentaire (celui des Chartreux) et un certain régime des rapports familiaux (la chasteté entre sainte Delfine et son époux).

A la fin des temps, la réalité du christianisme doit revêtir la totalité de l'expérience humaine. Elle concerne tous les hommes, et toutes les connaissances de l'homme sont synthétisées dans la sagesse eschatologique. Arnauld développe aussi, dans ce sens, une intense activité politique, dans une double direction :

à l'intérieur de chaque état il faut établir des instituts de la charité chrétienne et en même temps tous les états doivent réaliser un rassemblement de vie commune. D'après le projet d'Arnauld, ces deux réalisations rendront invincibles les chrétiens, sur les plans culturel et militaire. L'engagement dans la croisade devient, par conséquent – dans l'ordre historique des événements – secondaire par rapport à un projet de réforme et d'unité des chrétiens (projet qui s'exprime aussi dans des ordonnances juridiques qu'Arnauld inspire, comme les statuts de la ville de Messine). La réalisation de ce projet serait suivie inévitablement par la conversion des chrétiens grecs à Rome et celle de tous les infidèles. Comme acte final de tout ce processus (le thème est explicite dans l'*Expositio super Apocalypsi*), Jésus, – de nouveau présent avec son corps – mènera l'ultime bataille. Les vrais chrétiens y participeront « corporaliter et spiritualiter », dans la totalité de la grâce. Dans ce contexte, le thème de la corporéité élue et invincible, sur lequel Arnauld médecin avait réfléchi, se révèle de première importance dans le discours spirituel.

Il est étonnant de constater l'énergie avec laquelle Arnauld, jusqu'à ses dernières années, prêche ses convictions, avec une activité frénétique et dans de continuels déplacements. En même temps, il est émouvant de constater comment, surtout dans les trois dernières années de sa vie, il expérimente l'échec inéluctable de son projet. Il avait mis ses espoirs en Jacques II, mais celui-ci se considère trahi par certaines des déclarations d'Arnauld au consistoire (à propos de rêves et de doutes de l'enfance). Entre-temps Frédéric III voyait progressivement sa propre position devenir subalterne. Tandis que tous les rapports de la politique européenne changeaient, et la position catalane montrait déjà une tendance à s'affaiblir, Arnauld semble continuer de penser une problématique toute méditerranéenne qui remonte aux années des Vêpres siciliennes, puis aux initiatives du pontificat de Boniface VIII. Nous savons qu'à certains moments de l'histoire, quelques mois seulement peuvent révéler que tout est déjà changé. L'amitié de Clément V le défend et appuie en partie ses projets, mais elle ne lui ouvre pas toutes les possibilités de manœuvre qu'il voudrait. L'image de l'échec d'Arnauld apparaît sur la plage d'Almeria, en 1309 : là, il a rejoint Jacques II pour se réconcilier et pour justifier son intervention auprès du pape. Là il veut expliquer de nouveau au roi le sens spirituel de la guerre qu'il a menée, mais Jacques, en pleine croisade, ne l'écoute pas ; bien plus, il le repousse définitivement, le rejetant hors du rôle qu'Arnauld avait reconnu comme le plus significatif dans ses prophéties.

Dans le même temps, Arnauld vit une série d'échecs culturels. Il devine que l'écriture prophétique elle-même, qui tend à proliférer dès le début du 14e siècle, se trouvera de plus en plus prisonnière de mécanismes idéologiques et des exigences de propagande des états européens naissants ; c'est pourquoi il met fréquemment en garde contre les faux prophètes. Il perçoit ensuite cette expérience de mutation et de crise du mouvement franciscain que l'histoire a reconstituée aujourd'hui (C. Leonardi, 1988) : il est vrai que certains groupes de Spirituels ont vu leurs droits reconnus par Clément v, mais il est désormais vrai aussi qu'en ce temps-là, justement dans la lutte entre les factions opposées, le message de François d'Assise s'était profondément transformé, en s'exprimant dans deux langages idéologiques opposés, celui de la *comunità* et celui des *spirituali*. La dimension du *nuovo Ordine*, groupe parmi les groupes, avait en fait envahi même l'expérience mystique du radicalisme évangélique : maintenant les Spirituels deviennent ce que probablement ils n'avaient jamais été auparavant, c'est-à-dire une sorte de mouvement. La logique de la lutte transformait l'idéal des mineurs de la *fraternitas*, et c'est dans ce contexte que peu après, même les tertiaires franciscains seront considérés comme réguliers par la bulle *Altissimo in divinis* de Jean XXII (1324). Ce n'était pas là le but de laïcité et d'unité qu'Arnauld avait cherché dans le monde des béguins.

L'expérience de l'échec donne à la vie d'Arnauld une signification spirituelle profonde ; elle éclaire une recherche spirituelle intense, dans son activité à la fois terriblement pessimiste et tellement optimiste qu'il voit comme prochaine la défaite définitive de l'Antichrist (F. Santi).

Bibliographie sélective. – J. Villanueva, *Viage literario a las Iglesias de España*, t. 19, Madrid, 1804, p. 320-29. – M. Menéndez y Pelayo, *Arnaldo de Villanova médico catalán del siglo XIII*, Madrid, 1879 (repris dans *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1, Madrid, 1890, p. 449-87, 720-81. – B. Hauréau, *Arnauld de Villeneuve, médecin et chimiste*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 28, Paris, 1881, p. 26-126. – H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1902, p. 191-226, XXVI-CCXI. – J.M. Pou i Martí, *Visionarios, Beguinos y Fraticelos catalanes*, Vich, 1930, p. 34-110. – Martí de Barcelona, *Regesta de documents arnaldians coneguts*, dans *Estudis Franciscans*, t. 47, 1935, p. 261-300. – J. Carreras y Artau, *Les obres teològiques d'Arnau de Vilanova*, dans *Analecta Sacra Tarraconensia*, t. 12, 1936, p. 217-31. – P. Diepgen, *Medizin und Kultur*, Stuttgart, 1938, p. 108-85. – T. et J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII-XV*, t. 1, Madrid, 1939, p. 199-230.

M. Batllori et J. Carreras y Artau (éd.), *Obres catalanes* : I *Escrits religiosos*, II *Escrits mèdics*, Barcelone, 1947 (Els Nostres Clássics). – J. Carreras y Artau, *La « Allocutio super Tetragrammaton » de Arnaldo de Vilanova*, dans *Sefarad*, t. 9, 1949, p. 75-105. – M. Batllori, *Les versions italianes medievals d'obres religioses de maestre Arnau de Vilanova*, dans *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, t. 1, 1951, p. 397-462. – R. Manselli, *La religiosità di Arnaldo da Villanova*, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, t. 62, 1951, p. 1-100. – J. Paniagua, *Vida de Arnaldo de Vilanova*, dans *Archivos iberoamericanos de historia de la medicina*, t. 3/1, 1951, p. 3-83. – J. Blanch, *Arxiepiscopologi de la Santa Iglésia Metropolitana i Primada de Tarragona*, éd. J. Ixart, Tarragone, 1951, p. 185-89. – F. Pelster, *Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die Zweite Ankunft Christi*, dans *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, t. 1, 1951, p. 25-82.

M. Batllori, *Els textos espirituals d'Arnau de Vilanova en llengua grega*, dans *Quaderni Ibero Americani*, t. 1-2, 1953, p. 358-61. – J. Paniagua, *Importancia europea de la medicina de Arnau de Vilanova*, dans *XV Congresso Internacional de Historia de la medicina*, Madrid-Alcalá, 1956, p. 305-14. – Salvador de les Borges (J. Botam), *Arnau de Vilanova moralista*, Barcelone, 1957. – R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Rome, 1959, p. 55-80. – B. Töpfer, *Das Kommende Reich des Friedens*, Berlin, 1964. – M. Batllori, Θύγατερ μέλλετε εἰδέναι. *Opusculum Arnaldi de Villanova nondum editum*, dans *Miscellanea Melchior Pobladura*, t. 1, Rome, 1964, p. 215-23. – J.A. Paniagua, *El maestro Arnaldo de Vilanova médico*, Valence, 1969.

Arnaldi de Villanova Expositio super Apocalypsi, éd. J. Carreras y Artau, *Scripta spiritualia*, I, Barcelone, 1971. – H. Lee, *« Scrutamini scripturas ». Joachimist Themes and « Figurae » in the Early Religious Writings of Arnald of Villanova*, dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, t. 37, 1974, p. 33-56. – *Arnaldi de Villanova Aphorismi de gradibus*, éd. M. Mc Vaugh, *Opera omnia medica* II, Gre-

nade-Barcelone, 1975. – J. Perarnau i Espelt, *Dos tratados espirituales de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval : « Dialogus de elementis catholicae fidei » y « De helemosina et sacrificio »*, dans *Anthologica Annua*, t. 21, 1975-1976, p. 476-630 (à part, Rome, 1976). – R. Lerner, *Refreshment of the Saints: The Time After Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, dans *Traditio*, t. 32, 1976, p. 97-144. – J. Perarnau i Espelt, *L'« Alia Informatio beguinorum » d'Arnau de Vilanova*, Barcelone, 1978.

M. Rodrigo, *La protesta de Valencia de 1318 y otros documentos inéditos referentes a Arnau de Vilanova*, dans *Dynamis*, t. 1, 1981, p. 241-73. – M. McVaugh, *Further Documents for the biography of Arnald of Vilanova, ibid.*, t. 2, 1982, p. 363-72. – L. García Ballester, *Arnau de Vilanova (1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309). El Hipocrates latino y la introducción del nuevo Galeno, ibid.*, t. 2, 1982, p. 97-158. – J.A. Paniagua, *Abstinencia de carnes i medicina. (El « Tractatus de esu carnium » d'Arnau de Vilanova)*, dans *Scripta Theologica*, t. 16, 1984, p. 323-46. – F. Santi, *Gli « Scripta spiritualia » di A. de V.*, dans *Studi Medievali*, t. 26/2, 1985, p. 977-1014. – C. Leonardi, *La committenza agiografica nel Trecento*, dans *Patronage and Public in the Trecento. Proceedings of the Lambrecht Symposium. Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July 1984*, Florence, 1986, p. 37-58.

F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espirituals*, Valence, 1987. – C. Leonardi, *Il francescanesimo tra mistica, escatologia e potere*, dans *I francescani nel Trecento. Atti del XIV convegno internazionale Assisi, 16-17-18 ottobre 1986*, Assise, 1988, p. 25-40. – J. Perarnau i Espelt, *El text primitiu del « De mysterio cymbalorum ecclesiae » d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu « Tractatus de tempore adventus Antichristi »*, dans *Arxiu de Textos Catalans Antics* 7/8, 1988-1989, p. 7-170 ; *Guiu Terrena 'critica Arnau de Vilanova. Edició de la « Questio utrum per notitiam Sacrae Scripturae possit determinate sciri tempus Antichristi », ibid.*, p. 171-222 ; *L'« Ars catholicae philosophiae » (primera redacció de la « Philosophia catholica et divina »)..., ibid.*, t. 10, 1991, p. 7-223 ; *L'« Allocutio christini... » ..., ibid.*, t. 11, 1992, p. 7-135. – H. Lee, M. Reeves et G. Silano, *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium*, Toronto, 1989, surtout p. 27-74. – A. Paravicini Bagliani, *Medicina e scienza della natura alla corte papale del Duecento*, Spolète, 1991.

DS, t. 4, col. 1119 (Espagne) ; t. 5, col. 464 (Florilèges), 1168 (Fraticelles) ; t. 13, col. 943.

Les ch. 1 et 3 ont été rédigés par J. Perarnau i Espelt, les ch. 2 et 4 par Fr. Santi.

Josep Perarnau i Espelt.
Francesco Santi.

2. VILLENEUVE (Marie L'Huillier d'Interville), 1597-1650. – Marie L'Huillier est née à Paris le 7 janvier 1597 d'une famille liée à la grande bourgeoisie parisienne et à la noblesse de robe.

Son père François était conseiller du roi, secrétaire de son Conseil d'État et de ses finances ; sa mère, Anne Brachet, fille des argentiers de la couronne, était issue d'une famille de magistrats et de financiers. Elle éleva Marie ainsi que ses frères et sœurs dans de profonds sentiments chrétiens, mais elle mourut dès 1602. Le père confia alors l'éducation de sa fille aux Clarisses de l'abbaye de Longchamp (1602-1613). On lui fit épouser le 22 janvier 1613, Claude Marcel, seigneur de Villeneuve-le-Roi, conseiller du Roi et questeur du palais, âgé de quarante-cinq ans.

Ce mariage n'était pas assorti et il y eut des problèmes. La naissance de deux enfants adoucit l'amertume de cette union. Marie fit dans sa vie quotidienne une large part à la piété. Elle fréquentait assidûment les meilleurs spirituels de la capitale. Elle avait des relations avec Vincent de Paul qui l'incita à s'adonner aux œuvres de charité. Elle consacrait une partie de son temps aux pauvres, surtout ceux des paroisses de Saint-Jacques de la Boucherie et de Saint-Paul où elle habita. Elle prit pour directeur le jésuite Jean Suffren (DS, t. 14, col. 1293-96). Elle lisait avec grand intérêt les œuvres de François de Sales et, quand celui-ci vint à Paris en 1618-1619, elle le rencontra plusieurs fois. Mme de Villeneuve lui ouvrit son âme. Le regard pénétrant de l'évêque de Genève discerna en Marie les qualités nécessaires pour doter l'Église d'une nouvelle famille religieuse. Il lui répéta plus d'une fois que, si Dieu lui conservait la vie, il travaillerait à l'établissement d'une communauté de filles et de sœurs séculières qui s'emploieraient à l'apostolat dans le monde. Mme de Villeneuve résolut alors de se dévouer à cette œuvre et obtint de François de Sales une copie des Constitutions primitivement destinées aux sœurs de la Visitation. Au premier instant la chose parut facile à réaliser. En 1621 Marie perdit son mari et se retira à la Visitation du Faubourg Saint-Antoine dont elle avait soutenu l'établissement. Elle y retrouva sa sœur Hélène-Angélique. Elle se préoccupa de la création du second monastère parisien de la Visitation, rue Saint-Jacques (1622-1629). Elle continua son dévouement à l'égard des pauvres et des malades, entrant dans la confrérie de Charité de l'Hôtel-Dieu sur les conseils de Vincent de Paul.

Elle ne perdait pas de vue son projet de susciter une communauté de filles séculières vouées à l'apostolat. En 1636, elle crut enfin trouver le modèle dans un groupe de sœurs qui vivaient en Picardie, à Roye, au service d'une école des pauvres et des retraitants (voir DS, t. 6, col. 1107-08, sur les sœurs de Roye et leurs rapports avec Marie). Elle lia des relations avec elles et commença son institut, dit des Filles de la Croix, en 1640 avec les encouragements de Vincent de Paul, de la Mère de Chantal, de M. Olier, etc. Après quelque hésitation, elle finit par l'installer dans l'hôtel des Tournelles en face de la Visitation. Le 14 septembre 1641, Mme de Villeneuve, voulant se donner plus complètement à Dieu, entra dans la congrégation qu'elle avait fondée. Elle vécut encore neuf ans, puis mourut le 18 janvier 1650 et fut inhumée à la première Visitation à Charonne. Elle avait accompli le vœu de François de Sales dont elle incarnait bien l'esprit par sa vie et par ses œuvres. Elle peut être considérée comme une bonne représentante de la spiritualité du 17e siècle.

François de Sales écrivit au moins 4 lettres à Marie entre janvier 1619 et août 1621 (*Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 18, p. 357-59 ; t. 19, p. 18-19, 315-16 ; t. 20, p. 121 ; cf. aussi, p. 261 où il parle d'elle). – Le procès de béatification de François de Sales, conservé aux archives de la Visitation, conserve la déposition de Mme de Villeneuve au procès de Paris (voir son résumé dans A. de Salinis, cité *infra*, p. 67-90). – Le texte du Règlement établi par Mme de Villeneuve, le 27 avril 1640, pour les sœurs de la Croix est aux Archives Nat. de Paris, L.1055/77 (reproduit par Salinis, p. 529-39) : c'est le seul texte spirituel qui est parvenu jusqu'à nous.

La Bible Mazarine (ms 3333) conserve des *Constitutions* de la congr. des sœurs de la Croix, du milieu du 17e siècle. – Aux Archives des Filles de la Croix de Paris : *Conduite adorable de la bonté divine dans l'établissement... des Filles de la Croix* (avant 1641), contenu dans *Directoire pour les Sœurs...*

de la Croix (par le jésuite G.-F. de Beauvais), un *Abrégé de la vie de Mme de Villeneuve...* et les *Règles et constitutions.*

Voir surtout A. de Salinis, *Mme de Villeneuve, née Marie L'Huillier d'Interville...*, Paris, 1918, première biographie imprimée et qui utilise les sources. – L. Abelly, *Vie de M. Vincent*, Paris, 1664, ch. 38. – E.-M. Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e éd., Paris, 1873, tables. – Abbé Bahezre, *Les Filles de la Croix pendant la Révolution...*, Paris, 1903. – Ch. Cordonnier, *Les Filles de la Croix depuis leur fondation...*, Paris, 1923. – L.-P. Marzin, *Marie L'Huillier de Villeneuve...*, Le Puy, 1948. – R. Lemoine, *Le droit des religieux du concile de Trente aux instituts séculiers*, Paris, 1955, p. 212-37 (situe bien la place de l'institut de Mme de Villeneuve dans l'évolution du droit).

DHGE, t. 17, 1971, col. 26-33 (art. *Filles de la Croix*). – DIP, t. 3, 1976, col. 1554-55, 1561-62 (art. *Figlie della Croce*) ; t. 5, 1978, col. 638-39 (art. *L'Huillier*). – DS, t. 2, col. 1004 ; t. 3, col. 1219 ; t. 6, col. 1107, 1109 ; t. 12, col. 1860, 1930.

Raymond Darricau.

VILLER (Marcel), jésuite, 1880-1952. – Le Père Marcel Viller figure comme fondateur et directeur au frontispice du Dictionnaire de spiritualité et les hasards de l'onomastique lui valent d'être célébré à la lettre « V » du Dictionnaire finissant. C'est l'occasion de faire une présentation complète de l'homme et de l'œuvre qu'il a acceptée et soutenue.

1. Vie. – Marcel Viller est né le 6 mai 1880 à Mauvages (Meuse, France), près de Vaucouleurs. Il fait ses premières études au séminaire de Verdun (petit et grand), puis entre au noviciat des Jésuites à Saint-Acheul en octobre 1899. En 1901, la loi française l'exile, ce qui lui vaudra de passer la plus grande partie de sa vie à l'étranger. Il fait son juvénat à Arlon (Belgique), sa philosophie à Gemert (Hollande), de 1903 à 1906, puis sa régence au collège Saint-Servais de Liège en Belgique, de 1906 à 1909. Le temps de sa théologie se déroule à Enghien (Belgique) de 1909 à 1912 où il va enseigner l'hébreu, après son ordination le 8 octobre 1911, de 1912 à 1914. Ces années d'études lui sont une occasion de réfléchir sur la théologie et il s'intéresse aux contacts et à l'union entre l'Orient russe et l'Occident. Il lit beaucoup et se familiarise avec les langues orientales anciennes, sans qu'il ait été destiné à un status en ces domaines, ce qu'il regrettera dans son journal. Sa curiosité intellectuelle est toujours éveillée et critique.

La guerre de 1914 lui fait remplacer un curé à Mégrin (Meuse) jusqu'à l'évacuation du village, puis il obtient de s'engager comme infirmier-brancardier, poste où se manifestent son sens apostolique et son zèle sacerdotal. Les quatorze cahiers d'« Éphémérides de guerre » en témoignent, joignant les remarques de philologie au souci des confessions. Ces notes sont parsemées de phrases écrites en hébreu. *L'Imitation de Jésus-Christ* semble l'avoir accompagné et aidé. Mais la guerre lui offre aussi quelques loisirs rares de lecture, orientés vers l'histoire de l'Église.

Il est salutaire que cet introspectif, critique à l'égard de lui-même, ait eu l'occasion de penser à autrui. Il aura le courage de s'ouvrir aux autres et il s'en montrera reconnaissant. On a gardé de lui une liste de ceux qui l'ont aidé : Paul Motte, son maître de noviciat, Germain Foch (DS, t. 5, col. 525-26), Louis Poullier, son instructeur du Troisième An à Florennes (1919-1920) qui deviendra son provincial (t. 12, col. 2035-36).

Son status, auquel l'ont préparé des lectures, l'envoie à Enghien, où il enseigne l'histoire de l'Église et la théologie spirituelle. Puis il est appelé à Rome à l'Institut Oriental alors en formation avec le P. M. d'Herbigny (futur évêque), de 1925 à 1929. Il doit retourner à Enghien, pour cause de santé, où il enseigne l'histoire des dogmes, par un commentaire fort utile de l'*Enchiridion* de Denzinger. Il y est aussi bibliothécaire et il succède au P. Watrigant comme directeur de la Collection *Bibliothèque des Exercices*, qui lui donne une bonne connaissance du petit livre de saint Ignace. C'est en 1928 qu'on note les premières atteintes à sa vue. Il accepte cette même année, assisté de J. de Guibert et F. Cavallera, l'orientation et la direction du *Dictionnaire de Spiritualité*. Il avait songé à la question durant la guerre et sa rencontre avec l'éditeur Gabriel Beauchesne lui permet d'actuer le projet. Quand on songe qu'un médecin lui avait dit qu'il était apte tout juste à s'occuper d'un jardin (pendant trois heures par jour, lui avait prescrit un autre), on aura une idée de son inépuisable énergie, mise au service d'une somme considérable de connaissances ; la mémoire l'aidera plus tard à compenser ce que la lecture ne lui permettait plus. Des collaborateurs dévoués, les PP. Daeschler, Joppin, Kirchmeyer, Wenner, et Rayez (DS, t. 13, col. 163-66) qui lui succédera, l'aident et il peut continuer sa tâche de production, de direction et d'enseignement jusqu'à ce que la deuxième guerre mondiale l'oblige à quitter Enghien et sa bibliothèque. Il est alors envoyé à Toulouse comme père spirituel du séminaire universitaire Pie xi. En 1946, il revient au scolasticat d'Enghien. Les difficultés de la guerre avaient arrêté le *Dictionnaire* ; il le remet en route et le conduit presque jusqu'à sa mort en 1952. L'article *Contemplation* est terminé.

2. L'œuvre et les œuvres. – La bibliographie, mise en tête des *Mélanges Marcel Viller* (RAM, n. 98-100, 1950), pourrait donner l'impression d'une certaine discontinuité dans la production de son auteur. Elle atteste aussi qu'elle a été l'occasion, pour ce lecteur curieux et impénitent, d'une compétence qui n'a pas manqué de lui être utile (ainsi qu'à d'autres) dans le champ immense de la spiritualité. Elle comporte des articles, des chroniques qui reprennent certaines manifestations collectives sur un sujet et des recensions dans lesquelles se manifeste un jugement averti et documenté. Sa collaboration régulière au DS l'a conduit à rédiger (sans parler de ce qu'il a suggéré, rectifié et revu) nombre d'articles, thématiques ou biographiques, près de quatre-vingts pour les premiers fascicules, y compris le début de l'art. *Contemplation.* Que d'inconnus ou de connus méconnus qui ne doivent qu'à son érudition d'avoir survécu !

L'intérêt de Viller se porte d'abord vers la spiritualité orientale et vers les rapports entre l'Orient et l'Occident (P. Moghila et Pierre Canisius) et l'amène à traiter de la question de l'union des Églises. D'autres sujets aussi le sollicitent : le Moyen-Âge et la *Devotio moderna.* L'attention qu'il porte aux *Exercices Spirituels* de saint Ignace lui feront étudier Nicodème l'Hagiorite, moine du Mont-Athos, et ses emprunts à la littérature occidentale.

Dès 1929, il avait publié un ouvrage sur *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (Martyre et perfection – Martyre et ascèse) qu'il prolonge dans *La spiritualité d'Évagre le Pontique* (DS, t. 4, col. 1731-44) et les sources de Maxime le Confesseur (DS, t. 11, col. 234-60). Il illustre également l'idéal monastique de l'Orient grec.

Les retraites fermées et leur origine sont interprétées par lui dans la *Bibliothèque des Exercices.* On y sent l'influence

qu'il a exercée dans divers instituts religieux féminins, notamment les Filles de Marie. On ne peut évoquer ici les consultations écrites et les notes de travail qu'a laissées celui dont on disait qu'il avait lu le Dictionnaire grec de Bailly. De son professorat à Enghien, on retiendra un cours, amplifié chaque année, sur l'Histoire des dogmes et des leçons de spiritualité dont la substance a passé dans le DS.

Le directeur de l'Institut dominicain de l'*Angelicum* qui fut son contemporain (depuis cardinal Philippe) écrivait : « Je le considère comme le plus grand historien de la spiritualité et je l'ai souvent présenté à mes élèves dans l'une ou l'autre de ses œuvres. Ce qui m'a frappé le plus dans les écrits du Père Viller, c'est la compétence alliée à l'universalité de son savoir ; je ne me rappelle pas une seule fois avoir dû me séparer de ses jugements toujours si objectifs, qu'il se fût agi de la spiritualité des premiers siècles chrétiens ou d'Harphius. »

3. De l'autre côté du miroir. – Viller a laissé un nombre assez considérable de papiers spirituels, où il notait de jour en jour ses réflexions et ses réactions, que complètent les « Éphémérides » (1914-1918). D'un juge aussi précis en spiritualité, il est intéressant de voir l'idée qu'il se faisait de lui-même devant Dieu. L'homme est exigeant de vérité et indépendant d'esprit. Il a horreur du formalisme. Il éprouve le besoin de s'expliquer à lui-même, dans ces « soliloques » et dans les comptes de conscience successifs qu'il adresse à ses supérieurs. Il s'analyse, ce qui lui réserve quelque souffrance et quelque doute. Il lui faudra du temps pour « tout examiner et garder ce qui est en mieux » selon le critère d'Origène (*Contra Celsum*). Il a souffert du modernisme et note son insatisfaction du réel. Il se dit à trente-quatre ans plus timide qu'un enfant, ce qui aiguise son sens critique, et pour lui « croire est une humiliation ».

La guerre, où il s'est tant donné au prochain, n'a pas été pour lui une guérison, mais un dérivatif provisoire, car pour les conseillers spirituels auxquels il s'ouvre (Poullier), il est « trop exigeant en fait de vérité ». Le tout dans une grande fidélité à sa vie religieuse. Qui aurait pu sentir, ou pressentir, que sa compétence si accueillante aux questions et aux recherches d'autrui, si prompte à partager sa science, que cette fermeté sereine de jugement intellectuel et spirituel voilaient à l'interlocuteur cette anxiété, ce climat de désolation spirituelle ?

Le Père Viller a cheminé par des chemins d'ombre mortelle. Depuis les débuts de sa vie religieuse jusqu'aux lents apaisements de ses dernières années, une courbe lente s'élabore cependant qui va de la volonté de tout justifier, de tout comprendre, jusqu'à l'abandon qui est remise à Dieu et à la logique divine. Le dernier article qu'il a écrit est *L'abandon dans les lettres de S. Paul de la Croix*. Le premier, produit au tout début du DS, était sur l'abandon, d'autres de ses contributions montrent que si ce thème l'intéressait, il sentait en lui la préfiguration de son attitude. Il notait en 1939 : « L'âme... vit à l'aise, unie à la volonté de Dieu, joyeuse et pleine d'entrain » et « Je ne vois qu'un remède, l'abandon ». « Pati divina » dans l'accomplissement d'une grande œuvre et dans la vie.

Bibliographie dans *Mélanges Marcel Viller* (RAM, 1950, n. 98-100, p. V-XIII (s'arrête en 1948). – Les notes spirituelles sont conservées aux Archives de la province S.I. de France.

F. Cavallera, Nécrologie, RAM, n. 112, p. 373-74. – Notice dans *Bulletin de Champagne*, novembre 1952 (A. Rayez).

Gervais Dumeige.

VILLETHIERRY (Girard de, Jean), prêtre, † 1709. Voir Girard de Villethierry, t. 6, col. 400-02.

VILLICUS (Adam), osb, † 1499. Voir Mayer (Adam), t. 10, col. 862-63.

VILLIERS (Pierre de), prêtre, 1648-1728. – Né à Cognac le 10 mai 1648, appartenant à une famille parisienne, Pierre de Villiers entra dans la Compagnie de Jésus le 6 juin 1666. Après sa formation il fut appliqué aux ministères des collèges et de la prédication. Il a déjà publié diverses pièces de circonstances et deux ouvrages qui s'inspirent de ses activités d'enseignant et de prédicateur quand il quitte la Compagnie (1689). Les bibliographes disent qu'il entra alors chez les Bénédictins clunisiens et devint prieur de Saint-Taurin (probablement le prieuré de ce nom au diocèse d'Amiens, et non l'abbaye située à Évreux). On peut se demander s'il fut jamais bénédictin et si ce titre de prieur qu'on lui donne ne représente pas qu'un bénéfice. Là où son nom apparaît dans les livres qu'il publia – généralement dans les privilèges ou à la signature des dédicaces –, il s'agit toujours de « l'abbé de Villiers ». Il mourut à Paris le 14 octobre 1728.

Villiers a touché à beaucoup de genres littéraires : poèmes de tout genre, théâtre de collège, critique littéraire, mais aussi morale chrétienne pratique et même controverse antiquiétiste. C'est à ce dernier titre qu'il mérite ici une place modeste.

Voici ses ouvrages, tous édités anonymement et à Paris (sauf quelques rééditions) : *Entretien sur les tragédies de ce temps*, 1675. – *L'Art de prêcher* (en vers), Cologne et Lyon, 1682 (nombreuses rééd. jusqu'en 1869). – *Réflexions sur les défauts d'autruy*, 1690 (augmenté, 1697 ; 4e éd., 1734). – *De l'amitié*, poème, 1692, 1697. – *Pensées et réflexions sur les égarements des hommes dans la voye du salut*, 2 vol., 1693 ; le 3e porte le faux-titre *De la négligence et de l'abus des moyens nécessaires pour vivre saintement*, 1702 (4e éd., 1732). – *Traité de la satire, où l'on examine comment on doit reprendre son prochain...*, 1695.

Lettre sur l'oraison des quiétistes, 3 avril 1697, 52 p. – *Seconde lettre...*, 25 sept. 1697, 45 p. – *Entretien sur les contes de fées...*, 1699. – *Conduite chrétienne pour passer l'après-midy dans le service de Dieu...*, contenant des prières et des instructions, 1699, 1704. – *Lettre critique sur l'éloquence et sur la poésie*, 1703, 27 p. – *Poèmes et autres poésies de...*, 1712 (augmenté, 1728). – *Prières à Jésus-Christ, ou Pseaumes sur l'espérance qu'on doit avoir en luy, et Réflexions sur les principales véritez chrétiennes*, 1725.

Ce qui frappe d'emblée à la lecture de Villiers, c'est la qualité de son style, surtout son élégance dépouillée et sa clarté qui le font lire encore aujourd'hui avec plaisir. Il se montre un véritable moraliste chrétien dans ses *Pensées et réflexions sur les égarements des hommes*. Il s'agit bien en fait de pensées, généralement brèves, qui sont réunies par thèmes. Le premier volume « ne tend qu'à donner aux Chrétiens du goût pour la pratique de leur Religion... On tâche dans le second de leur donner l'idée des principales vertus... » (Préface). Le titre du 3e volume dit son sujet. C'est ce volume qui est le plus directement spirituel : Villiers y traite de la prière, de la méditation, de la Messe et de la communion, de l'adoration du Christ dans l'Eucharistie, de la Parole de Dieu, du jeûne et de l'aumône, etc. S'adressant au chrétien vivant dans le monde, il se soucie avant tout de

montrer à son lecteur les exigences fondamentales de ces actes religieux, et en cela il fait œuvre spirituelle, même s'il n'aborde aucune question de haute spiritualité. Son traité de la prière est excellent de ce point de vue.

Les deux *Lettres sur l'oraison des quiétistes* (1697) ont les mêmes qualités de clarté et de simplicité dans l'exposé des « illusions quiétistes ». Villiers donne un simple écho réducteur des positions de Bossuet qu'il met à la portée des gens du monde. Voir J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, p. 655 et 659 ; DS, t. 12, col. 2814-16 pour le contexte.

Catalogue général des livres imprimés par la B.N., t. 210, Paris, 1971, col. 664-74. – Sommervogel, t. 8, col. 785-87. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 10, Paris, 1759, p. 638. – J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 10, Paris, 1839, p. 209. – Les biographies de Feller, Hoefer et Michaud reprennent Moréri.

André Derville.

VIN. Voir Vigne.

VINCEANS (Vincens, Vincent ; Joseph, Benoît), bénédictin, 1702-1769. – Né à Aix-en-Provence en 1702 (d'après l'éloge nécrologique du bénédictin D. d'Olive), Joseph Benoît Vinceans est issu d'une famille de magistrats. Il étudia le droit à l'université d'Aix et devint avocat. A une date que nous ignorons, il entra chez les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur au monastère Notre-Dame de la Daurade à Toulouse et fit ses vœux le 3 juillet 1725.

Après ses études théologiques, il fut ordonné prêtre et fut chargé d'enseigner à ses jeunes confrères la philosophie, puis le grec et l'hébreu. Il refusa de devenir académicien de Toulouse. Il obtint de ses supérieurs de faire partie de la communauté de l'abbaye languedocienne de Montaulieu (Montault ?), plus isolée, puis de refuser l'office de prieur de la Daurade. Par obéissance, il s'engagea dans la prédication, d'abord dans le Midi (Carcassonne, Toulouse, Bordeaux), puis en Normandie (Fécamp, Caen, Rouen). Il s'installa définitivement à l'abbaye de Jumièges, près de Rouen. Bientôt frappé de plusieurs infirmités, il s'occupa surtout à rédiger son unique ouvrage. Cependant il fut élu député par la diète de Normandie au chapitre de sa congrégation tenu à Saint-Denis en 1764 ; il y manifesta son attachement aux observances régulières de Saint-Maur et s'éleva avec vigueur contre les relâchements que certains voulaient introduire (cf. son *Discours* publié en 1765). Vinceans mourut à Jumièges le 3 septembre 1769.

Son unique œuvre spirituelle parut d'abord anonyme : *Conférences monastiques*, « par un religieux bénédictin... de St Maur », 4 vol., Rouen, 1760, 1762, 1767 ; Rouen-Orléans, 1769 ; le 5e vol., Rouen, 1773, publié sous le nom de « Benoît Vincens », donna l'occasion de rééditer les 4 premiers (c'est l'éd. dont nous nous servons).

L'ouvrage fut traduit, en tout ou partie : en allemand (6 vol., Einsiedeln, 1772-1777), en espagnol par M. Parez Narro (4 vol., Salamanque, 1780) et en italien par le capucin Pacifique de Dronero (4 vol., Turin, 1790). – L'ouvrage fut réédité en français (5 vol., Lyon-Paris, 1842) et par Migne dans sa coll. des Orateurs sacrés (t. 58, 1854).

Bien que chaque conférence soit prévue pour un dimanche ou une fête, l'inspiration liturgique de l'ouvrage est minime. Il s'agit bien plutôt de conférences destinées à des moines et mettant en œuvre essentiellement la tradition des Pères et des premiers moines, dont les citations latines, fort nombreuses, remplissent le bas des pages. Vinceans énumère ses sources principales : les saints Antoine et Pachôme, Jérôme et Augustin, Cassien, Théodore Studite, la Règle de saint Benoît, et encore Basile, Eucher, Macaire, Césaire, Éphrem, Pierre Damien, Bernard de Clairvaux, Pierre de Celle... Les auteurs modernes n'apparaissent presque jamais, Vinceans a assimilé une tradition monastique et la propose, sans ajouter beaucoup du sien, sinon par des allusions aux conditions de son temps. Il suffit d'indiquer ici les titres de ces conférences : le jugement dernier, le vœu de stabilité, la solitude (2), l'observance du carême, la contemplation (en fait la prière), la chasteté, la pauvreté religieuse, l'obéissance (2), la conversion des mœurs, l'observation des règles (4), les tentations, la mortification, les conversations, le travail des mains, la lecture spirituelle, la passion et la résurrection du Christ, les principaux devoirs du religieux, la privation des grâces sensibles, le silence, la prière publique, l'ascension, la pentecôte, le signe de la croix, l'eucharistie, l'abstinence, l'esprit religieux et la béatitude.

P. Tassin, *Histoire littéraire de... Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 767-70 (repris par J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. 3, Bouillon, 1778, p. 201-03). – D. d'Olive, *Éloge historique de D. B. Vincens*, à la fin du t. 5 des *Conférences monastiques* (Rouen, 1773, p. 277-318). – Cl.-Fr. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 2, Marseille, 1787, p. 335-36.
H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire...* de Tassin, t. 2, Maredsous-Gembloux, 1931, p. 272-73.

André Derville.

VINCELLENSIS. Voir Jean de Vincelles, osb, † 1436.

1. VINCENT D'AGGSBACH, chartreux, 1389-1464. – Né en 1389, de langue allemande, Vincent entra à 20 ans au noviciat de la petite chartreuse d'Aggsbach, cachée dans une vallée étroite à proximité du Danube, entre les puissantes abbayes de Melk et de Gottweig, en Basse-Autriche. Il n'avait aucune formation universitaire et dans ses écrits, il dut parfois intercaler mots ou expressions allemandes pour suppléer à la pauvreté de son vocabulaire latin. Il acquit cependant une bonne culture monastique et écrivait volontiers ; des lettres d'un ton trop vif le firent même menacer de punition, puis punir par les chapitres généraux de 1420 et 1425. Il fut cependant élu prieur de sa maison en 1435. Son administration fut heureuse : des dons lui permirent d'accroître les biens de sa communauté comme d'orner son église ; sa défense de l'exemption cartusienne contre l'évêque diocésain de Passau fut victorieuse.

Présent au chapitre général de 1443 à la Grande Chartreuse, il y fut élu définiteur et reçut aussi la charge de co-visiteur de la province de Haute-Allemagne. Toutefois son excuse pour se dispenser d'assister à la session de 1446 fut reconnue valable et un autre co-visiteur fut nommé. Mais en 1448 les capitulants le déposèrent de son priorat en le frappant de la grave peine de « discipline générale », le privant de tous ses droits de profès, en raison de ses excès de langage. Il n'est pas malaisé de percer le motif de ceux-ci :

l'année précédente, discrètement, mais nettement, le chapitre général avait abandonné le parti du concile de Bâle et de l'antipape Félix V, ce que Vincent n'admit jamais. En fait, il fut grâcié l'année suivante et on le retrouve même vicaire, c'est-à-dire sous-prieur d'Aggsbach en 1458. Il y était « antiquior », c'est-à-dire doyen, lors de son décès, annoncé par le chapitre général de 1464.

Son œuvre signée comprend un dossier formé de mémoires et de lettres ; 20 pièces sont publiées dans B. Pez et Ph. Hueber, *Thesaurus Anecdotorum Novissimus*, t. 6 (dit aussi Codex Diplomatico-historico-epistolaris), Augsbourg, 1729, 3e partie, p. 327-56 ; et 4 dans E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance*, Münster, 1915, p. 189-218. Un traité contre Gerson demeure inédit, ms Melk 1605, f. 1040-1115.

En 1453, Vincent avait pris connaissance d'ouvrages de bénédictins de Tegernsee et de Melk, disciples enthousiastes de Nicolas de Cues. Cabré aussitôt, il entreprit immédiatement de les réfuter. Sa position est simple : saint Paul a confié au seul Denys l'Aréopagite les secrets appris lors de son élévation au troisième ciel, et Denys les a consignés dans sa *Théologie Mystique*. Or celui-ci décrit la mystique comme une « ascension ignorante », connaissance d'amour sans pensée antécédente ni concomitante. Vincent retrouve cette interprétation dans les commentateurs dionysiens qu'il possède, Thomas Gallus et Robert Grossetête, chez Hugues de Saint-Victor et chez Hugues de Balma. Il reproche à Gerson d'avoir méconnu cette vérité, tout comme Nicolas de Cues. Ses correspondants auront beau lui prouver que d'autres commentateurs sont d'avis différents, qu'Hugues de Balma est peu sûr théologiquement, que sa position ne tient aucun compte de la psychologie humaine, telle qu'elle est exposée aussi bien par saint Augustin que par Aristote et les scolastiques, enfin qu'elle présente des dangers d'illuminisme : le vieux chartreux concédera seulement que ces auteurs parlent, et fort bien, de « contemplation » et non de mystique au sens strict, celle-ci étant un état miraculeux qui transcende donc toute psychologie humaine. La controverse, d'ailleurs très courtoise, se prolongera jusqu'en 1460 sans réussir à ébranler le principe d'autorité qui constitue le seul argument de Vincent. Son prieur et le visiteur de la province cartusienne de Haute-Allemagne n'y verront eux-mêmes qu'entêtement sénile.

B. Pez, dans sa *Bibliotheca Ascetica* (t. 9, Ratisbonne, 1727, p. 533-90), a publié un *De Institutione Cellae necnon Operibus et Exercitiis Ejus* d'un chartreux anonyme. Le chartreux Léopold Widemann, qui le lui a procuré, le tire d'un manuscrit de la chartreuse de Gaming, mais a collationné celui-ci sur un exemplaire d'Aggsbach, daté de 1437 et présentant les caractères d'un autographe. Tout exclut l'hypothèse d'une attribution à Jean Krämer proposée par Widemann, alors que tout suggère une attribution à Vincent : même latin simplet, quoiqu'ici non farci d'allemand, mêmes auteurs cités, Augustin, Grégoire, les Pères du Désert et Bernard (ou Guillaume de Saint-Thierry sous son nom). Si Vincent n'était sans doute pas très familier de Sénèque, il peut avoir tiré ses trois citations d'un florilège, et l'appel au *Corpus Juris Canonici* pour le droit liturgique ne dépasse pas ce que doit savoir tout supérieur régulier. Même méthode d'autorité encore et identique usage de comparaisons familières très savoureuses. Enfin même âcreté dans la caricature et la polémique, par exemple contre les pasteurs qui ne paissent qu'eux-mêmes. Ajoutons une maladresse littéraire totale, qui amène l'auteur à annoncer un soliloque et le fait choisir comme interlocuteurs un père et son fils ! L'attribution à Vincent semble certaine. Le plan est ferme et examine successivement les questions de vie commune (nourriture et liturgie), puis de vie solitaire, avec conception de la cellule comme « terra sancta » où l'on rencontre Dieu, éloge du silence et enfin examen des occupations en cellules. D'orientation nettement mystique, mais à la portée des débutants, l'auteur monnaye la doctrine de la *Lettre aux Frères du Montdieu*, et achève de camper Vincent comme représentant attardé de la théologie strictement monastique.

E. Vansteenberghe, *Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson*, coll. Beiträge für Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplément, Festgabe zum... Cl. Bäumker, Münster, 1913, p. 357-64 ; *Autour de la Docte Ignorance*, Münster, 1915. – E. von Ivanka, *Hugues de Balma*, dans *Theologia*, Budapest, 1938, p. 112-21. – M. Grabmann, *Bernhard von Waging, prior von Tegernsee*, dans *Studien und Mitt. zur Geschichte des Benediktiner Ordens*, t. 80, 1946, p. 82-98.

H. Rossmann, *Der Magister Marquard Sprenger...*, dans *Mysterium der Gnade*, éd. par H. Rossmann et J. Ratzinger, Ratisbonne, 1975, p. 350-411 ; *Die Geschichte der Kartause Aggsbach*, coll. Analecta Cartusiana 29-30, Salzbourg, 1976 ; *Leben und Schriften des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach*, dans *Die Kartäuser in Oesterreich*, même coll. 83/3, 1981, p. 1-20 ; *Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach zur mystischen Theologie des Johanns Gerson*, dans *Kartäusermystik und -mystiker*, même coll. 55/5, 1982, p. 5-30 ; *Der Magister Marquard Sprenger in München*, dans *Mysterium der Gnade*, Festschrift J. Auer, Ratisbonne, 1975, p. 350-411. – *The Cartae of the Carthusian General Chapter: Paris, Bibliothèque Nationale Ms. Latin 10687 et 10688*, coll. Analecta Cartusiana 100/3-4-5, 1984-1985.

DS : voir surtout les art. *Denys l'Aréopagite* (t. 3, col. 368-78) et *Docte ignorance* (t. 3, col. 1497-1501), les notices de quelques adversaires de Vincent (Bernard de Waging, de l'abbaye de Tegernsee, t. 1, col. 1513 ; Jean Schlitpacher, de Melk, t. 8, col. 723-24 ; le prêtre Marquard Sprenger, t. 14, col. 1178-79), et enfin DS, t. 2, col. 763, 2003 ; t. 4, col. 1918 ; t. 5, col. 54 ; t. 6, col. 329.

Augustin DEVAUX.

2. VINCENT DE BEAUVAIS, dominicain, † 1264. – 1. *Vie.* – 2. *Repaires chronologiques et petites œuvres.* – 3. *« Speculum maius ».* – 4. *Spiritualité.*

1. VIE. – La vie du savant dominicain, auteur du *Speculum maius*, la plus grande encyclopédie médiévale après les *Étymologies* d'Isidore de Séville, est connue avec une certitude suffisante sur quelques points. Il est né à la fin du 12e siècle, est mort en 1264. Il fait partie de la première génération des Dominicains, établis en Paris en 1218, sans qu'on sache le moment précis de son entrée dans l'Ordre.

De son activité de frère prêcheur, on ne connaît, et de façon indirecte, que sa fonction probable, attestée en 1246, de sous-prieur du couvent de Beauvais fondé en 1225, à condition qu'il soit bien ce frère Vincent qui rédige alors les nouveaux statuts de l'Hôtel-Dieu de Beauvais. Les éléments les plus sûrs de sa biographie le montrent en relation avec le milieu cistercien et avec le roi Louis IX et sa cour. Dans le

contexte de la réforme des études chez les Cisterciens, décidée au chapitre général de 1245, Vincent de Beauvais est appelé à l'abbaye de Royaumont, fondée par le roi en 1228, pour y exercer les fonctions de lecteur, sans doute peu après 1246. Selon les mots de Bernard Gui, il entre là dans la familiarité du roi, qui fréquentait Royaumont. Cette rencontre eut son importance pour la destinée de son œuvre majeure, le *Speculum maius*, et spécialement de sa partie historique, le *Speculum historiale* ; elle conduisit Vincent de Beauvais à dégager de son projet encyclopédique des traités spécifiques sur l'éducation des enfants nobles et la conduite du prince.

Comme dominicain, Vincent de Beauvais participe à l'activité intellectuelle et didactique qui caractérise les couvents dominicains, c'est-à-dire qu'il est chargé de rendre accessible aux frères l'ensemble de la science, en procédant à un choix dans les connaissances à transmettre et en évitant le débordement d'une *scientia multiplicata* qui est un des signes de la fin du monde selon la prophétie de Daniel (*Dan.* 12,4 ; Prologue au *Speculum maius* = *Libellus apologeticus*, cité L.A., c. 2, en tête du *Speculum naturale* dans l'éd. Douai). Dans le milieu intellectuel parisien, ses soutiens sont Guiard de Laon, maître-régent puis chancelier de l'Université (1237), plus tard évêque de Cambrai (1238-1248), et aussi Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, qu'il déclare compétents pour juger de son œuvre, et favorables à l'ordre dominicain (*Epistola ad regem Ludovicum*, éd. G. Guzman, *Vincent de Beauvais...*, 1990).

2. Repaires chronologiques et petites œuvres. – Il n'est pas possible, en l'état actuel de la recherche, de donner une chronologie stricte des œuvres de Vincent de Beauvais. En tout état de cause, la rédaction du *Speculum maius* s'est étendue sur plus d'une quinzaine d'années, d'avant 1244 à 1257/58 (première datation finale du *Speculum maius* ; intégration de textes provenant du *De veritate* de Thomas d'Aquin dans le livre XXVI du *Speculum naturale*). La première tâche de Vincent de Beauvais, son métier, qui marquera toute son œuvre, est de lire et de faire ou de faire faire des extraits qui seront ensuite utilisés aussi bien dans ses « petites œuvres » que dans son encyclopédie. Cette cueillette des *flores* a sans doute commencé dès la fin des années 1230.

La mise en chantier rédactionnel du *Speculum maius* semble aller de pair avec la rédaction de deux ouvrages spirituels, *Liber de laudibus beatae virginis* (142 chap.) et *Liber de laudibus sancti Johannis evangelistae* (26 chap.) qui sont déjà une compilation de textes patristiques authentiques – en opposition avec la littérature apocryphe – et qui doivent fournir un fondement sain (« securus et sanus ») à la dévotion envers Marie et l'apôtre à qui le Christ a confié la Vierge (« virginis sacrae paranymphus »). Ces deux œuvres, dont il existe une édition incunable (J. Amerbach, Bâle, 1481), seraient à étudier en partant de l'hypothèse qu'elles sont en rapport avec le travail d'*excerptor* déjà commencé en vue du *Speculum maius*. L'étude du *Liber de laudibus beatae virginis* est d'autant plus souhaitable qu'il s'agit de l'œuvre de Vincent de Beauvais qui, à l'exception du *Speculum historiale*, a connu le plus grand succès : on en conserve plus de 50 manuscrits.

Deux autres œuvres de spiritualité, non datées, devraient aussi retenir l'attention : les *Expositiones in orationem dominicam* (éditée sous le nom d'Albert le Grand par A. Wimmer, Ratisbonne, 1902) et *in salutationem beatae virginis ab angelo facta*, inédite. L'*Expositio in orationem dominicam* est en fait un véritable traité sur la prière, écrit « surtout pour les simples fidèles qui répètent avec assiduité ces paroles mais n'en ont pas la compréhension (*intelligentia*) » ; ses 18 chapitres traitent des demandes de l'oraison dominicale, de l'état d'esprit de celui qui prie, des gestes de la prière, des lieux et des temps convenables, des bénéficiaires de la prière.

En 1247-1250, Vincent de Beauvais compose, à la demande de la reine Marguerite, le *De eruditione filiorum nobilium* (éd. A. Steiner, Cambridge, Mass., 1938). Ce texte, qui n'est plus seulement un recueil de citations d'auteurs, mais un véritable *tractatus*, fait de Vincent de Beauvais un auteur important pour l'histoire de l'éducation, et particulièrement pour l'éducation des filles. Il faisait partie d'un projet plus vaste, en interaction avec le projet encyclopédique lui-même, qui aurait couvert tout le domaine de la science politique (« opus quodam universale de statu principis ac tocius regalis curie sive familie, necnon et de rei publice amministracione ac totius regni gubernacione », prologue du *De eruditione...*). Cette œuvre politique ne sera jamais menée à terme, mais en 1260-1262, sous la pression conjuguée du roi, de son gendre Thibaud de Champagne, roi de Navarre, et du maître général de l'Ordre dominicain, Humbert de Romans, une autre partie sera publiée, le *De morali principis institutione* (éd. critique et étude en cours par R.J. Schneider ; cf. *Vincent de Beauvais...*, 1990). Ce traité est, lui aussi, un texte très important, dans la lignée des Miroirs des princes (DS, t. 10, col. 1303-12).

Peu après 1244 ?, par suite de l'évolution du *Speculum maius*, Vincent de Beauvais avait « mis de côté » une partie des textes autrefois retenus, mais qui n'ont pas trouvé leur place dans l'encyclopédie, pour en faire deux traités théologiques séparés, le *Liber de sancta trinitate* (inédit) et le *Liber gratiae* (éd. J. Amerbach, Bâle, 1481), recueil important de citations sur le Verbe incarné, organisées en quatre livres et 460 chapitres selon la technique de composition du *Speculum maius*. Bernard de Clairvaux et Hugues de Saint-Victor sont parmi les auteurs les plus cités, le titre *Liber gratiae* étant justifié par un emprunt au *De claustro animae* (IV, 33) attribué à Hugues de Fouilloy.

En janvier 1260, à la mort du prince Louis, fils aîné du roi et héritier du royaume, Vincent de Beauvais – qui a quitté Royaumont – écrit l'œuvre de circonstance *Liber consolatorius pro morte amici*, dont les premiers chapitres ont un ton très personnel (16 chap. ; 2 éd. incunables, dont J. Amerbach ; éd. partielle, c. 1-3, et étude par P. von Moos, *Die Trostschrift des Vinzenz von Beauvais für Ludwig IX*, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, t. 4, 1967, p. 173-218). Les textes de consolation commentés sont chrétiens et classiques, étroitement mêlés.

A une date inconnue, mais plutôt au début de sa carrière dominicaine si on en juge par la méthode de travail, Vincent avait composé un *De penitentia* (inédit), lui aussi « totus ex dictis sanctorum doctorum collectus ». Quelques manuscrits lui attribuent aussi des sermons. Par ailleurs, on cherche une œuvre authentique perdue, signalée par lui-même (*De morali...*, c. 21) à propos du vice de médisance dont il a peut-être été victime, *De detractione*.

Toutes les œuvres décrites ci-dessus, dites « les petites œuvres » de Vincent de Beauvais, existent en plusieurs manuscrits (de 3 pour le *De Trinitate* à 52 pour le *Liber de laudibus beatae virginis* actuellement répertoriés) des 13e, 14e et 15e siècles, qui témoignent d'un réel succès dans le temps et l'espace ; mais, ainsi que l'ont bien indiqué R.J. Schneider et J.B. Voorbij (*A Hand-list of Manuscripts of the Minor Treatises of Vincent of Beauvais*, dans *Vincent of*

Beauvais Newsletter, éd. par G. Guzman, n. 12, 1987, p. 3-11), plusieurs de ces œuvres n'ont pas encore bénéficié de la recherche contemporaine et tout le travail reste à faire pour apprécier leur contenu, voire confirmer leur attribution à Vincent de Beauvais. Enfin, on peut aussi considérer à part le *Memoriale temporum*, qui est certes directement lié au *Speculum maius*, mais n'est pas le résumé du *Speculum historiale* ; il est extrait volontairement, par l'auteur lui-même, du premier *Speculum Naturale*. La tentative d'en faire une sorte de manuel élémentaire de l'histoire universelle n'a cependant guère réussi.

3. Le Speculum maius est aujourd'hui connu en quatre parties dans l'édition des Bénédictins de Douai (1624), mais l'une d'elles, le *Speculum morale*, sans être totalement étrangère au projet primitif, est apocryphe et date de l'extrême fin du siècle. Les trois parties *Naturale*, *Doctrinale*, *Historiale*, représentent une masse de près de quatre millions de mots, 9 847 chapitres répartis en 80 livres : *Nat.* 32 livres ; *Doctr.* 17 livres ; *Hist.* 31 livres dans l'édition de Douai (les références dans le présent article sont faites à cette édition de Douai, la numérotation des livres dans les manuscrits diffère généralement d'une unité, livre I de l'éd. = livre II des mss).

A partir du moment (fin des années 1230 ?) où Vincent de Beauvais est chargé de composer une encyclopédie – dont l'ampleur au départ ne lui apparaît pas clairement : « quosdam flores pro modulo ingenii mei electos... in unum corpus voluminis quodam compendio et ordine summatim redigere » (L.A., c. 1) – il fait et fait faire des extraits, il élabore un plan. Dans le prologue à son encyclopédie, le *Libellus apologeticus* (= L.A.), il expose clairement sa manière de penser et d'accomplir le travail qui lui a été confié par ses supérieurs. Il organise en une immense compilation les textes récoltés à la lecture des grandes œuvres antiques, patristiques et médiévales : « ...hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius, ex quorum dictis fere totum illud contexui, nam ex meo pauca et quasi nulla addidi. Ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola partium ordinatione » (L.A., c. 4). Les buts de l'entreprise restent ancrés dans la tradition, cernés par le grand principe de l'autorité des auteurs cités, de leur place dans la hiérarchie de la vérité du discours. Le *Speculum maius* est donc un immense florilège, où chaque texte est soigneusement rapporté à son auteur, pour aider les lecteurs, et d'abord les Frères Prêcheurs, à connaître le dogme, à instruire les mœurs et à interpréter le texte sacré selon ses divers sens (« ...ad fidei nostre dogmatis astructionem, vel ad morum instructionem, sive ad excitandam caritatis devotionem, aut divinarum scripturarum mysticam expositionem, vel ad ipsius veritatis manifestam aut symbolicam declarationem... », L.A., c. 1).

Dans cette optique, la recherche de l'organisation de la matière encyclopédique n'a pas été chose aisée et les plans se sont succédés depuis une première ébauche apparentée aux traités des vices et des vertus, puis un plan calqué sur les cinq modes de description du monde selon Honorius Augustudonensis (*Imago mundi*, c. 2, éd. V.I.J. Flint, AHDLMA, 1982, p. 49). C'est d'ailleurs en fonction de l'encyclopédie d'Honorius que Vincent de Beauvais a retenu le titre de son œuvre (« ...quod et Speculum maius appellari decrevi, Speculum quidem eo quod... maius autem ad differentiam parvi libelli iamdudum editi, cuius titulus est Speculum vel Imago mundi », L.A., c. 3). Mais ce modèle est abandonné (le *Liber de trinitate* et le *Liber gratiae* sont les témoins de cette première forme du travail encyclopédique ; cf. *Nat.* I, 1) et c'est finalement l'influence des Victorins qui devient la plus déterminante pour l'*ordinatio* de la matière encyclopédique, d'abord en deux parties, *Naturale* et *Historiale* terminées en 1245 ; celles-ci sont reprises dans les années suivantes, qui voient le *Naturale* initial, complété par de nouvelles campagnes de lecture, éclater en deux parties, *Naturale* et *Doctrinale*. Le *Speculum historiale* pour sa part est moins largement remanié : plusieurs florilèges patristiques, qui sont un de ses éléments constitutifs, sont modifiés ; il se complète chronologiquement jusqu'en 1254, ce qui y inclut en particulier les longs extraits sur les Tartares d'après les récits de Jean de Plan Carpin et de Simon de Saint-Quentin, et il reçoit quelques compléments d'histoire royale capétienne (dont le *Reditus ad stirpem Karoli*, XXX, 126).

Le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais vit donc désormais sous la forme de trois parties. Le *Speculum naturale* décrit d'abord Dieu en sa Trinité et les anges (I), puis le monde sensible selon l'ordre des six jours de la création (II à XXVIII) jusqu'à la création de l'homme, âme et corps ; le livre XXIX dit Dieu au monde, présent dans les créatures à travers l'harmonie, les miracles, la providence, les dons divins..., le jugement (« operatur multipliciter usque modo », XXIX, 170) ; les trois derniers livres reviennent à l'homme en entrant dans son histoire, d'abord son histoire naturelle, avant et après la chute dans le péché (XXX et XXXI), puis son histoire chronologique (*loca*, *tempora*, *gesta*) selon le schéma d'une histoire ecclésiastique, jusqu'à la fin des temps.

Le *Speculum doctrinale* est construit, comme il est dit plus haut, sur la pensée victorine des arts et sciences donnés à l'homme comme remèdes aux maux nés du péché (Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* VI, 14 ; *Doctrinale* I, 9). Vincent de Beauvais passe dès lors en revue la grammaire, la dialectique, la rhétorique et la poétique, introduite à la suite du *trivium* d'après la division des sciences d'Alpharabius (II et III) ; puis viennent les sciences pratiques (morale, économique, politique, y compris la science juridique ; IV-X) ; les sciences mécaniques (XI-XIV), avec trois livres sur la médecine, développée « outre mesure » comme Vincent de Beauvais lui-même le reconnaît (L.A., 18) ; les sciences théoriques enfin, physique, mathématique, et théologie en couronnement (XV-XVII). Au dernier chapitre du dernier livre du *Doctrinale*, Vincent de Beauvais annonce une somme théologique, qui n'est pas réalisée : « Nunc ad eius (sacrae scripturae) generalem doctrinam transeamus. Et primo quidem qualiter mysteriorum eius profunditas investigari possit ; deinde vero qualiter docenda vel exponenda sit, ex dictis sanctorum patrum colligamus. »

La référence explicite à une *collectio* de citations patristiques replace bien l'entreprise inachevée dans le premier projet de Vincent de Beauvais, où la démarche cognitive n'est pas séparée de l'autorité de la tradition. Dans tout le *Speculum doctrinale*, il y a tension entre une connaissance théorique, non actualisée, et un nouveau savoir qui diffuse largement l'apport des traductions grecques, arabes et juives, dont la qualité reste à apprécier.

Le *Speculum historiale* commence par un rappel de la matière contenue dans les deux parties précédentes (I, 1-55) ; l'histoire humaine commence au sixième jour de la création du monde, entre midi et none, c'est-à-dire au moment du péché et de l'éviction du

paradis terrestre. Elle se déroule désormais selon une périodisation d'histoire ecclésiastique qui unit l'histoire du peuple juif, celle des empires et celle du peuple chrétien : aux temps bibliques des patriarches, de Moïse, des Juges et des Rois jusqu'à la Captivité de Babylone (I, 56-II), succèdent les temps des empires perse (III), macédonien et égyptien (IV-V), puis le temps de l'empire romain qui commence avec Jules César, lui-même replacé dans la continuité de la *res publica* romaine. Cet empire dure jusqu'au temps présent, celui de Frédéric II, puis, après sa condamnation au concile de Lyon, celui de la *vacatio imperii*, mais aussi le temps de Louis IX, *rex christianissimus*. Cette histoire universelle, ecclésiastique, impériale, est aussi devenue une histoire française (VI-XXXI, 105). Dans une conception toute augustinienne, le *Speculum historiale* se termine par un court traité sur la fin des temps, le jugement et l'avènement de la cité céleste (XXXI, 106-129).

4. SPIRITUALITÉ. – Le *Speculum maius* est ainsi livré à son public, et d'abord aux dominicains pour lesquels il a été écrit dans le respect des principes d'humilité intellectuelle, selon lesquels le savoir reste absolument au service de la foi et de la charité. L'étude des éléments proprement spirituels de l'œuvre n'a pas été faite jusqu'à présent. On peut partir de l'hypothèse qu'elle mettrait en relief la continuité avec la spiritualité régulière du 12e siècle et du premier 13e siècle. L'auteur le plus cité dans les trois *Specula* est de loin Augustin et L. Lieser a montré que, pour traiter de l'âme humaine (*Nat.* XXIII-XXVII), Vincent de Beauvais a, dans ses abondantes citations, respecté la pensée d'Augustin, et que même les passages dont il se dit l'auteur (*Actor*) sont augustiniens. Cela doit être apprécié par opposition aux citations d'Aristote, très nombreuses elles aussi, mais qui sont toujours de seconde main, mal comprises, voire inexactes (L. Lieser, *Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph*, Diss., Cologne, 1927).

Si l'on s'en tient au *Speculum historiale* qui a été le mieux étudié jusqu'à présent, et qui, en tout état de cause, a connu un succès beaucoup plus grand que les autres parties de l'œuvre (242 volumes conservés, l'*Historiale* étant généralement copié en 4 volumes), on peut faire quelques remarques qui intéressent la spiritualité. D'abord, au livre VIII (c. 18-89), Vincent de Beauvais insère sous son nom un exposé sur les sacrements ; il ne s'agit plus ici d'une compilation d'extraits patristiques à propos des sacrements (le *De penitentia* cité ci-dessus parmi ses petites œuvres est partiellement cette compilation, peut-être destinée à l'origine au *Speculum maius*), mais d'un véritable traité qui emprunte largement à la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, au Commentaire de Hugues de Saint-Cher sur les *Sentences*, et, pour le mariage et la pénitence, qui sont les deux sacrements les plus développés, à la *Summa de penitentia* et au *De matrimonio* de Raymond de Peñafort. Vincent de Beauvais est donc bien replacé là dans son Ordre. La première spiritualité dominicaine, celle qui est dans la continuité de la vocation monastique traditionnelle en ce qu'elle est « désir explicite de fuir le monde » (M.H. Vicaire, DS, t. 3, col. 1525 svv), se retrouve aussi parfaitement dans l'importance des florilèges de littérature monastique : tel est le florilège des lettres de saint Jérôme (*Hist.* XVI, 20-88 : « *Flores eius de vita monachi...* ») ; tels aussi les larges extraits de la vie de Pères du désert (XV, 79-100 ; XVII, 64-98) et ceux des *Institutiones* et des *Collationes* de Cassien (XIX, 16-130). L'important florilège tiré du *De claustro animae* attribué à Hugues de Fouilloy (XXVII, 18-57 : *De securitate claustri et periculis saeculi...*), les longs extraits du *Planctus amici lapsi a statu monachali* d'Hélinand de Froidmont (XXIX, 134-148), vont dans le même sens.

Le poids du florilège monastique est si grand dans le *Speculum historiale* qu'il faut conclure à la volonté de Vincent de Beauvais d'inclure dans son œuvre une spiritualité du *contemptus mundi*. On se trouve là dans une ligne proche de la spiritualité cistercienne, clairement marquée par le fait que, de tous les auteurs cités dans le *Speculum maius*, Bernard de Clairvaux est le seul aux écrits duquel un livre entier soit consacré (œuvres bernardines et pseudo-bernardines, *Hist.* XXVIII).

Enfin, le *Speculum historiale* est aussi un immense légendier, à comparer avec les autres grands légendiers dominicains qui se constituent à la même époque, ceux de Jean de Mailly et de Jacques de Voragine. Parmi ces *vitae*, l'une des plus largement représentées est celle de la béguine Marie d'Oignies par Jacques de Vitry (XXX, 10-51). Quant à la vierge Marie, près d'une centaine de chapitres racontent ses miracles, dont 41 chapitres (VII, 81-119) tirés du *Mariale magnum* cistercien, après le récit de son assomption (« Haec historia licet inter apocryphas scripturas reputetur, pia tamen videtur esse ad credendum et credentibus utilis ad legendum », VII, 79). Les points indiqués ci-dessus ouvrent tous des voies de recherche pour donner à Vincent de Beauvais sa place dans la vie intellectuelle et la spiritualité dominicaines avant Thomas d'Aquin. Il est certain qu'il est un représentant exemplaire de la première école dominicaine, développée autour de Hugues de Saint-Cher dans la décennie 1230-1240, et qu'il est gardien des influences victorines et, plus encore, cisterciennes.

La liste de tous les manuscrits et éditions des œuvres de Vincent de Beauvais sera publiée dans Th. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. 4. – La liste des manuscrits du *Speculum historiale* est publiée par M.C. Duchenne, G.G. Guzman et J.B. Voorbij (*Une liste des manuscrits du « Speculum historiale » de Vincent de Beauvais*, dans *Scriptorium*, t. 41, 1987, p. 286-94).

Les éditions des « petites œuvres » sont citées en cours d'article ou présentes dans : *Vincentii opuscula. Scilicet : libri de gratia : libri laudum Virginis gloriose : liber de sancto Johanne evangelista : liber de eruditione puerorum regalium : liber consolatorius de morte amici*, Johannes Amerbach, Bâle, 1481.

Le *Speculum maius* a connu de nombreuses éditions ; la dernière et la plus répandue est celle des Bénédictins de Douai : *Bibliotheca Mundi. Vincentii Burgundi... Speculum quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale...*, Douai, 1624, 4 vol. in-fol. (reproduit par Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1965).

La bibliographie ancienne a été reprise systématiquement dans *Spicae. Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais*, C.N.R.S., Paris, n. 1, 1978, p. 6-29. Elle peut être mise à jour grâce à la thèse de J.B. Voorbij et aux articles du volume *Vincent de Beauvais...* 1990, cités ci-dessous.

Nous ne donnons donc ci-après qu'une bibliographie très sélective, en rappelant que la première référence est : J. Échard, *Sancti Thomae Summa suo auctori vindicata, sive de V.F. Vincentii Bellovacensis scriptis dissertatio*, Paris, 1708. – A.D. von den Brincken, *Geschichtsbetrachtung bei Vincenz*

von Beauvais. Die « Apologia Actoris » zum « Speculum maius », dans *Deutsches Archiv*, t. 34, 1978, p. 410-99. – M. Paulmier, *Étude sur l'état des connaissances au milieu du XIIIe siècle : Nouvelles recherches sur la genèse du « Speculum maius » de Vincent de Beauvais*, dans *Spicae. Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais*, n. 1, 1978, p. 91-122. – S. Lusignan, *Préface au « Speculum maius » de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Montréal-Paris, 1979. – M. Paulmier-Foucart, *Ordre encyclopédique et organisation de la matière dans le « Speculum maius » de Vincent de Beauvais*, dans *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen*, janvier 1987, éd. A. Becq, Paris, 1991, p. 201-26. – M. Paulmier-Foucart et S. Lusignan, *Vincent de Beauvais et l'histoire du « Speculum maius »*, dans *Journal des Savants*, 1990, p. 97-124. – *Vincent de Beauvais. Intentions et Réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, éd. S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart et A. Nadeau, Paris-Montréal, 1990. – J.B. Voorbij, *Het « Speculum Historiale » van V. de B. Een Studie van zijn onstaansgeschiedenis*, thèse de l'Univ. de Groningue, 1991.

DS, t. 1, col. 1132, 1648 ; – t. 2, col. 270, 1613 ; – t. 4, col. 207, 816, 1817, 1894 ; – t. 5, col. 447, 462-63, 471-72, 474, 864, 866, 1426 ; – t. 6, col. 92, 172, 368, 542, 1233 ; – t. 11, col. 20, 54, 431 ; – t. 12, col. 453, 461, 606.

Monique PAULMIER-FOUCART.

3. VINCENT FERRER (FERRIER, SAINT), dominicain, 1350-1419. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Doctrine*.

1. **Vie**. – Vincent Ferrer est né en 1350 ; les biographes donnent la date du 23 janvier, plus, semble-t-il, pour des calculs basés sur le sanctoral que sur une documentation exacte. Il était le fils de Guillén Ferrer y Constanza, de noble lignée catalane. Il eut un frère, Bonifacio Ferrer † 1417, juriste illustre qui, devenu veuf, entra chez les Chartreux et devint maître général de son Ordre (cf. DS, t. 5, col. 192-94 ; V. Gómez, *La figura de B.F.*, dans *Escritos del Vedat*, t. 10, 1980, p. 259-95). Vincent est le « valencien le plus universel, la figure centrale de l'histoire ecclésiastique de Valence » (V. Cárcel, p. 105). La biographie de Vincent Ferrer se divise en trois périodes bien distinctes.

1° VIE ACADÉMIQUE. – Vincent Ferrer embrassa la vie religieuse chez les Dominicains, au couvent de Valence, en 1367. A cause de ses dons intellectuels peu communs, frère Vincent se consacra, durant sa jeunesse, à la vie académique. Il fit ses études à Barcelone, Lérida et Toulouse. En 1378, ses études terminées, il devint professeur de philosophie, puis de 1385 à 1390 il enseigna la théologie à la cathédrale de Valence. De cette période d'enseignement sont nés deux écrits, *De suppositionibus dialecticis* et *De unitate*, qui témoignent de son « ouverture aux problèmes philosophiques » de son temps (la crise du nominalisme) et les *Annotationes* sur Thomas d'Aquin, qui révèlent son thomisme théologique (cf. M. Miralles, *Escritos filosóficos de s. V.F.*, dans *Estudios filosóficos*, t. 4, 1955, p. 279-84 ; *S.V.F., anotador de Sto Tomás*, dans *Revista esp. de teologia*, t. 15, 1955, p. 445-58).

2° VIE POLITIQUE. – En Vincent Ferrer se réalise l'axiome scolastique : *intellectus speculativus extensione fit practicus*. Ainsi, dans sa maturité, il se lance dans une action politique multiple : d'abord de type conventuel, comme prieur du couvent de Valence ; puis de type civil, en intervenant dans certaines affaires de la vie de la cité ; surtout, il fut appelé par le cardinal Pedro de Luna, légat de Clément VII, pour l'accompagner dans sa mission auprès des rois d'Espagne et du Portugal en faveur de la cause du pape d'Avignon face à celle du pape de Rome (Urbain VI).

Le succès de Pedro de Luna compliqua la solution du schisme d'Occident et fit qu'il parvint au pontificat en 1394 sous le nom de Benoît XIII. Il n'est pas possible de savoir la part que prit Vincent Ferrer à ce succès, mais bien des signes indiquent clairement le service qu'il lui a rendu comme théologien-conseiller (J. Zunzunegui, *La legación en España del card. Pedro de Luna, 1379-1390*, dans *Xenia piana*, Rome, 1934, p. 83-137).

Dans son *De moderno Ecclesiae schismate* Vincent prend nettement parti pour la légitimité de Clément VII. Cet ouvrage, écrit en 1380 – il avait alors 30 ans –, renferme une intention politique : vaincre l'« indifférence », commode, du roi d'Aragon D. Pedro IV, qui restait neutre ; d'autre part, abstraction faite de ses motivations et de son action proclémentiste, cet écrit est l'un des plus théologiques qui ait été écrit durant cette crise du grand schisme : il utilise, certes, les arguments canoniques ou juridiques qui furent les armes de ses contemporains ; mais, très différent d'eux, Vincent Ferrer envisage le problème à partir d'un plan théologique et propose la solution pratique qu'il croit être la plus efficace.

L'idée principale, de laquelle Vincent part et sur laquelle il s'appuie, est celle de l'Église *Corpus Mysticum*, axe de l'ecclésiologie de Thomas d'Aquin. Dans ce *Corpus* en tant que réalité historique ou intramondaine, le pape assume la fonction unique et suprême de *vicarius Christi*. Le principe d'unité de foi et de gouvernement, différent de celui postulé par l'ecclésiologie thomiste, conforte l'argumentation en affirmant l'unité de la tête visible, c'est-à-dire qu'un seul peut être le véritable pape. L'option de foi est claire et en face d'elle ne peuvent tenir ni l'ignorance ni l'indifférence. L'option concrète dans le cas présent est, pour Vincent, aussi claire : obéissance filiale et totale à Clément VII. Quant à sortir du grand schisme, Ferrer en montre l'urgente nécessité, mais il en ferme deux portes ; la *via concilii* et la *via charismatum* : ce sont les cardinaux, le *collegium cardinalitium*, d'après le *jus Ecclesiae*, qui ont le pouvoir de décision (cf. A. Huerga, *El Tratado del cisma moderno de s.V.F.*, dans *Revista esp. de teologia*, t. 39/40, 1979/80, p. 145-61).

A cause de son rôle auprès du cardinal Pedro de Luna et de son traité *De moderno Ecclesiae schismate*, Ferrer s'acquit un grand prestige à la cour des rois d'Aragon, prestige qui ira augmentant durant le règne de Juan Ier et qui culmine durant celui de Martin Ier. A la mort de ce dernier, sans héritier au trône, se posa le problème de la succession, d'où résulta ce qu'on a appelé *El Compromiso de Caspe* (1412). Vincent Ferrer fut un des arbitres choisis et, à ce qu'il semble, celui qui décida en faveur de l'infant Don Fernando (cf. M. Dualde-J. Camarena, *El compromiso de Caspe*, Saragosse, 1971).

A Clément VII succéda en Avignon le cardinal Pedro de Luna, qui prit le nom de Benoît XIII (1394). Ce dernier nomma Vincent Ferrer maître du saint palais, pénitentiaire ou confesseur papal, l'obligeant à résider à la cour pontificale d'Avignon (1395-1398).

3° VIE APOSTOLIQUE. – La prolongation du schisme d'Occident découragea Vincent Ferrer qui aimait l'Église et en éprouvait le drame. Avec une belle confiance – les biographes affirment qu'il eut une vision surnaturelle à ce sujet le 3 octobre 1398 – il

décida d'abandonner le palais papal et de se lancer dans une croisade apostolique. Selon l'herméneutique d'un texte de Vincent lui-même, il commença cette étape – sans aucun doute la plus belle et la plus fertile de sa vie –, le 22 novembre 1399. L'hagiographie présente Vincent Ferrer comme prédicateur itinérant, thaumaturge, légat *a latere Christi*, réalisant une campagne de pénitence et de réforme, peut-être la mieux organisée et la plus populaire du bas moyen âge.

La tradition iconographique représente Vincent Ferrer de préférence comme l'« ange de l'Apocalypse », portant une banderole où est écrit *timete Deum* et appelant à la rénovation de la vie chrétienne, sans ces « tendances illuministes » ou visionnaires qui étaient « en pugna con su formación teológica y su ideosincrasia » (J.M. de Garganta).

Ce Vincent prédicateur et ses compagnies de pénitents ont parcouru l'Europe, surtout l'Italie, l'Espagne et la France. En Espagne, de nombreuses villes et villages se vantent d'avoir entendu les prédications de Vincent et d'avoir été témoins de ses miracles. Vincent s'adonna d'une manière particulière à la prédication en vue de la conversion des sarrasins et des juifs, qui vivaient avec les chrétiens dans l'Espagne médiévale (cf. B. Llorca, *San V. F. y sur labor en la conversión de los judíos*, dans *Razon y fe*, t. 152, 1955, p. 277-96). Les affirmations à ce sujet ne sont pas toujours confrontées à une documentation sûre.

Ce qui est certain et qui provoque admiration et étonnement, c'est sa vie apostolique menée dans une période de désorientation dans l'Église et de baisse notable de la vie chrétienne. Son service auprès du cardinal Pedro de Luna, son prosélytisme en faveur des papes d'Avignon et son traité sur le Schisme sont compensés par sa rupture d'avec Benoît XIII (Perpignan, 1416), par son amour de l'Église et sa campagne itinérante de prédicateur apocalyptique et, en définitive, par son service du bien commun. Vincent Ferrer mourut à Vannes (Bretagne) le 5 avril 1419. Calixte III l'a canonisé le 29 juin 1455 et Pie II promulga la bulle de canonisation le 1er décembre 1458. Ce saint jouit, jusqu'à aujourd'hui, d'une énorme popularité.

2. **Écrits.** – En plus de la production littéraire déjà citée, deux séries d'écrits vincentiens méritent l'attention à cause de leur caractère spirituel : les *sermons* et le *Traité de la vie spirituelle*.

1° Les sermons. – L'œuvre la plus solide et la plus caractéristique de Vincent Ferrer, ce sont ses sermons, qui appartiennent à la dernière étape de sa vie. Malheureusement, ils ne nous sont pas parvenus en très bon état : parfois en latin, d'autres fois en roman valencien, pris probablement en une sténographie rudimentaire par ses compagnons. Le phénomène rappelle ce qu'il en fut des prédications de Savonarole à la fin du 15e siècle. Bien qu'ils ne soient parvenus que comme *reportata*, les sermons de Vincent Ferrer ont joui d'une large diffusion depuis l'époque des incunables jusqu'à nos jours, ainsi que de notables recherches de critique textuelle (Chabás, Sanchis, Robres, Perarnau, etc.). D'après les experts, les plus expressifs sont les *reportata* en langue vulgaire, qui révèlent avec clarté les schémas doctrinaux et offrent avec vivacité des anecdotes et des phrases d'une prédication orale extraordinairement plastique et d'un riche contenu moral.

Dans le cadre des *artes praedicandi* du moyen âge, surtout dans celui de la prédication vivante, Vincent Ferrer se révèle, à travers ces *reportata* de ses sermons, comme une image rajeunie de saint Paul ou de saint Dominique, modèles qu'il gardait toujours présents. Dans le panégyrique de saint Paul (*Sermons*, éd. Sanchis Sivera, t. 2, p. 54-64), il esquisse vigoureusement la figure du prédicateur de l'Évangile qui veut réformer les coutumes chrétiennes, non divulguer ou discuter des idées philosophiques ou des fables poétiques. Comme l'observe un commentateur de son œuvre, Vincent est un personnage archétypique du bas moyen âge, et « está dentro de unas líneas de formación teológica y de vida religiosa dominicana, que ve en la oración y contemplación el ideal del fraile predicator, que ha de dar al pueblo de Dios lo que ha vivido en el recogimiento y en la oración » (V. Forcada). Un autre spécialiste, J.M. de Garganta, avertit que « pour pouvoir évaluer toute la force de sa prédication il faut recourir au témoignage des premiers biographes, échos d'une tradition, et surtout aux témoins du procès de canonisation. C'est seulement de la sorte qu'on peut aboutir à un jugement de valeur sur une prédication vraiment extraordinaire » (J.M. de Garganta, art. *Ferrer (V)*, dans *Dicc. de España*, col. 927). Il faut rappeler que H.D. Fages a facilité aux lecteurs l'accès à ces biographies et aux procès (cf. *infra*, bibl.).

2° Tractatus de vita spirituali. – Ce livre est, sans aucun doute, une œuvre maîtresse de la littérature spirituelle et de celles qui eurent grande influence. Plusieurs la citent comme autorité en la matière : le théologien Bartolomé de Medina, les spirituels Francisco de Osuna et Diego Pérez de Valdivia ; Juan Gavastón la commente et il paraît même qu'elle eut une influence sur Thérèse d'Avila et Ignace de Loyola.

L'attribution à Vincent Ferrer est ferme et jamais, semble-t-il, elle n'a été mise en doute : c'est un écrit de la maturité (*jam senex*), d'une lumineuse clarté dans les idées et la pédagogie, admirable d'équilibre, solide de doctrine, et riche d'expérience. Certes, il s'est présenté des problèmes quant à la transmission du texte et, récemment, quant à son originalité ou à ses sources. La transmission, tant manuscrite qu'imprimée, offre des pistes variées.

L'édition appelée cisnerienne (Alcalá, 1510) supprime certains chapitres de signification doctrinale particulière (ceux relatifs aux révélations privées et aux phénomènes mystiques) ; dans l'édition de León, 1520, cette partie est restituée.

Le problème de l'originalité est très complexe ; en 1904 G. Clementi a suggéré que Vincent était débiteur de quelques opuscules attribués à Venturin de Bergame (*Il b. V. da B., OP, 1304-1346*, Rome, 1904 et 1909). L'hypothèse de Clementi fut acceptée et renforcée par B. Altaner (*V. von B.*, Breslau, 1911) et par M.I. Bodenstedt (*The 'Vita Christi' of Ludolphus the Carthusian*, Washington, 1944). S. Brettle (1924) et M.M. Gorce (1925) suivent la même voie. En 1956, les éditeurs de *Biografía y escritos de s.V.F.* (Madrid, BAC) suivent l'hypothèse et affirment que « el problema de la originalidad del *Tratado* sigue planteado » (p. 465). Ils acceptent donc comme hypothèse de travail la dépendance de Venturin de Bergame, mais « cela ne veut pas dire que nous rejetons à priori toute autre source possible ». Ainsi la porte reste ouverte pour la révision textuelle et critique du *Tratado*, surtout au sujet des sources.

A partir de 1954, ce problème prit un nouvel intérêt et suivit une nouvelle voie. Il est étrange, à première vue, qu'il ne se reflète pas dans *Biografía y escritos*, peut-être parce que l'original de cet ouvrage a été préparé avant cette date. Mais dès 1954, T. Kaeppeli « assène un rude coup » à l'hypothèse de G. Clementi en donnant comme non authentiques les petits traités que l'on supposait de Venturin de Bergame et source principale du *Traité* de Vincent Ferrer (AFP, t. 24,

1954, p. 189-98 ; R. Arnau, *S.V.F. y las eclesiologías del Cisma*, Valence, 1987, p. 52).

La discussion s'est enrichie de nouvelles données avec les études de R. Manselli (*Spirituali e beghini in Provenza*, Rome, 1959) et les analyses de A. Sisto (*Pietro di Giovanni Olivi, il b. Venturino da Bergamo e s. Vincenzo Ferreri*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 2, 1965, p. 268-73). Les précisions de Pierre Vallin et J. Vennebusch (cf. bibl.), d'un côté, et celles de J.M. de Garganta et M. Batllori, de l'autre, situent le *Tractatus* dans le contexte chronologique et idéologique des *spirituali*, concrètement dans la ligne de Joachim de Flore, Pierre-Jean Olieu, Arnauld de Villeneuve, qui se prolonge avec Ludolphe le Chartreux et Jean Gerson.

Les idées d'Arnauld de Villeneuve sont au moins latentes dans les cercles spirituels du royaume d'Aragon à l'époque de Vincent Ferrer (observation de M. Batllori, *A través de la història i de la cultura*, Montserrat, 1979, p. 119 ; F. Santi, *Orientamenti bibliografici per lo studio di A. de Vilanova, spirituale*, dans *Arxiu de textos catalans antics*, t. 2, 1983, p. 371-95 ; J. Perarnau, *Dos tratados 'espirituales' de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*, Rome, 1976 ; *Nuevos datos sobre los beghinos de Galicia y su vinculación con el camino de Santiago*, dans *Antologica annua*, t. 24/25, 1977/78, p. 619-43).

Sans se référer au *Tractatus* et se limitant aux *Sermons* en langue vulgaire, J.M. de Garganta éclaire la perspective en notant que Vincent s'installe dans un climat « sensibilisé » par les prophéties de Joachim de Flore, reprises et appliquées à saint Dominique et à saint François par Gérard de Frachet dans ses *Vitae fratrum* ; ou que Vincent, dans la dernière étape de sa vie – celle où il écrivit le *Tractatus* – était préoccupé par le schisme et en tension eschatologique vers la « fin du monde » : dans la ligne de Gérard de Frachet, représentant des *spirituali* dominicains du 13e siècle – (« grupo menos nutrido, menos vigoroso y clamoroso que el núcleo franciscano, pero que no puede ser ignorado ») –, il « n'est pas difficile de trouver une certaine parenté » entre les idées de Ferrer dans ses *Sermons* et celles proclamées par Joachim de Flore « en vue de la réforme de l'Église, et plus immédiatement une parenté avec les formes nouvelles de ces idées chez les disciples de Gérard de Frachet, et jusque chez les spirituels franciscains et chez les béguins, idées qui circulaient à Valence, en Catalogne et surtout en Provence, le milieu des années de maturité de Vincent Ferrer » (J.M. de Garganta, *El método teológico de los sermones de s.V.F.*, dans *El método en teología*, Valence, 1981, p. 143-56, surtout p. 152-55 : « Joaquín de Fiore y s. Vicente Ferrer »).

En conclusion : le problème de critique textuelle du *Tractatus* demeure ouvert. On ne peut, dans l'état actuel de la recherche, donner une réponse catégorique à tous les points en question, parce que manquent une connaissance suffisante des manuscrits (cf. *Biografía y escritos*, p. 465 ; Arnau-García, *op. cit.*, p. 55-57) et la clarté qui dériverait de la connaissance exacte des sources et surtout de la fixation critique du texte. Cependant on a certaines lumières sur la syntonie de Vincent avec les *spirituali* de son époque, sur sa préoccupation de la réforme de l'Église, son affinité de fond avec sainte Catherine de Sienne (cf. G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, t. 1, Rome, 1977, p. 535-73 : « Spirituali romani amici di Caterina di Siena »), et sa tension mystique cristallisée dans le *Tractatus*.

La question des sources passe peut-être au second plan, si on rencontre ici le même phénomène que pour l'*Ejercitatorio de la vida espiritual* du réformateur bénédictin García Jimenez de Cisneros : dans ce livre, il n'y a presque aucune page originale et cependant c'est l'œuvre maîtresse de la *devotio moderna* en Espagne et celle qui influença le plus positivement la spiritualité « militante » postérieure (cf. G.M. Colombás, *Un reformador benedictino ... García Jimenez de Cisneros*, Montserrat, 1955 ; A. Huerga, *La vida cristiana en los siglos XV-XVI*, dans *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 41-50 : « De san V.F. a García de Cisneros »).

Quant à l'influence de *Tractatus* de Ferrer sur l'*Ejercitatorio* et aussi sur les *Exercices* d'Ignace de Loyola, nous renvoyons aux études monographiques sur ces sujets.

Quant aux suppressions opérées dans l'édition cisnérienne de 1510, il ne semble pas acceptable de dire que les textes mutilés provenaient d'une source doctrinale suspecte (R. Arnau, *op. cit.*, p. 171, n. 429) ; il est clair que le cardinal Cisneros et ses collaborateurs étaient sensibilisés au milieu et aux charismes de certaines béates, comme celle de Piedrahita. François de Osuna lui-même, qui fait clairement allusion au texte mutilé, ne donne pas comme raison de la suppression l'origine, mais l'interpolation : il s'agirait donc d'un texte peut-être manipulé par quelque adversaire des phénomènes mystiques (cf. A. Huerga, *La edición cisneriana del « Tratado de la vida espiritual »*, dans *Escritos del Vedat*, t. 10, 1980, p. 297-313).

3. **Doctrine.** – Les points les plus importants, les plus typiques, se réduisent ici à cinq.

1° La pédagogie. – Le *Tractatus* est avant tout un *vademecum* ou instruction à un novice (cf. art. *Noviciat*, DS, t. 11, col. 483-95), surtout dominicain. Sa caractéristique dominante est ce qu'on peut appeler la linéarité : il ne prétend exposer qu'une doctrine salutaire pour l'âme et des règles utiles en conformité avec les enseignements des « docteurs sacrés » (*argumento*, p. 476 de *Biografía y escritos*). Les experts y ont repéré les principes de base de la spiritualité de Vincent Ferrer, qui correspondent au style et au mode de vie dominicaine, et la majorité de ses normes peuvent s'appliquer en général à ceux qui professent la vie religieuse et plus simplement la vie chrétienne. D'où la valeur pédagogique du *Tractatus*.

Dans cette spiritualité de base Vincent accorde une grande importance à l'ascèse personnelle (mortification, maîtrise de soi-même, austérité, fidélité à la règle professée, etc.) et à la direction spirituelle. « Más facilmente y más pronto se alcanza la perfección por un maestro experto que por sí propio », dit-il dans l'épigraphe du chapitre 6 (*Biografía y escritos*, p. 491). Certains points de son enseignement conservent toute leur fraîcheur et leur luminosité, comme ceux relatifs à l'« obéissance et à la pureté de cœur », au silence ou à la « mortification de l'amour propre », à la componction et à la gravité extérieure, à l'« étude ». Ses normes sur ce dernier point montrent qu'il enseigne un jeune dominicain (cf. ch. 11, p. 503-05) qui va se consacrer ou qui est déjà consacré à l'activité apostolique ; son instruction sur la manière de prêcher est en même temps orientation magistrale et témoignage autobiographique (cf. ch. 14, p. 513-14).

2° Spiritualité christologique. – A l'intérieur de la spiritualité de base enseignée par Ferrer, le Christ occupe une place centrale. Comme on le sait, la spiritualité des Mendiants, – ainsi qu'il ressort des *vitae*

antiquae des saints Dominique et François, des écrits de Bonaventure et des peintures de Fra Angelico – était mue et substantiellement nourrie par les dogmes et les dévotions christologiques. De plus, Ferrer était redevable à la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que sa spiritualité soit centrée sur le Christ. Certains des opuscules de Vincent traitent de la « contemplation de la vie et de la passion du Christ » (cf. *Biografía y escritos*, p. 589-98). Il formule le principe théologico-pédagogique de ce christocentrisme en un texte classique : « Il convient de te défier totalement de toi-même, de tes bonnes œuvres et de ta vie, que tu te tournes vers Dieu et que tu te reposes entre les bras de Jésus Christ pauvre, humilié, méprisé et mort pour toi, jusqu'à ce que tu meures toi-même à tes passions humaines et que seul Jésus Christ crucifié vive en ton cœur et en ton âme » (*Biografía y escritos*, p. 532).

3° Dévotion mariale. – La spiritualité mariale est un deuxième axe de la spiritualité vincentienne. Le modèle de la vie chrétienne, c'est précisément la Vierge Marie, Mère du Christ et des chrétiens, qui contempla et vécut dans la foi et dans sa chair le mystère du Christ. *Ad exemplar Virginis Mariae* sera la vie du disciple que Vincent instruit à l'école du *Tractatus*. D'ailleurs, la doctrine mariale de Vincent jaillit avec abondance dans ses *Sermones*, comme l'ont mis en évidence G. Di Agresti et V. Forcada (voir. bibl.).

4° Les remèdes contre les tentations. – L'enseignement de Vincent sur les tentations spirituelles est typique et bien connu. Aujourd'hui, il ne fait plus de doute qu'il ne s'agit pas d'un enseignement original, mais il est sûr. Thérèse de Jésus y fait allusion, sans doute à travers les conseils de quelque directeur spirituel « lettré » (un dominicain ?).

•

Le passage le plus fameux est celui qui concerne les visions et révélations privées ou personnelles : Vincent n'admettait pas la *via revelationum* pour résoudre le problème du schisme, et il considérait comme dangereux de désirer des révélations quand on chemine en aspirant à la perfection. Il les oppose même, en un jeu de mots que François de Osuna, maître de sainte Thérèse, exprime dans l'opposition : *arrobamientos/rabiamientos*, là où Vincent écrit *raptus/rabiamienta* ; un contraste analogue oppose *visiones/illusiones*. La doctrine sur les révélations privées (DS, t. 13, col. 482-92) est identique dans le traité sur le schisme et celui sur la vie spirituelle, quoique les sujets en soient différents. Dans le premier, Vincent leur nie toute valeur pour sortir des difficultés ; dans le second, il ne la leur nie pas absolument, mais il conseille la plus grande prudence et met en garde les disciples contre leur désir. Dans la majorité des cas, les révélations privées viennent de la subjectivité. Cependant, si Dieu les donne – et Dieu les lui donna – il faut les accepter comme un don, ordinairement pour le bien des autres (cf. R. Arnau, *op. cit.*, p. 171).

5° Prédictions apocalyptiques. – L'iconographie représente souvent Vincent Ferrer comme « l'ange de l'Apocalypse » ; elle lui met aux lèvres la devise : « *Timete Deum et date illi honorem, quia venit hora judicii eius* » (*Apoc.* 14,7). Il est indiscutable que Vincent « annonça » la venue de l'Antichrist et la proximité du jugement final ; cependant on ne peut pas assurer, comme on l'a fait, que ce fut là le thème dominant de sa vie apostolique. Certes, les *reportationes* de ses *Sermons* en roman valencien montrent que fréquemment il prêche la fin du monde, qu'il met en garde sur la venue de l'Antichrist et enfin qu'il émaille ses prédications de prédictions apocalyptiques. A ce propos, il faut souligner deux choses : a) l'apocalyptique est un *topos*, lieu commun dans les périodes de crise et certainement ce fut le cas à l'époque du grand schisme ; b) Vincent personnalise et actualise le thème, en accord avec les *spirituali* de l'époque antérieure et dans la ligne de Joachim de Flore. Vincent lui-même expliquait, dans la dernière période de son apostolat, son attitude apocalyptique. Sous cet aspect, la lettre qu'il écrivit d'Alcañiz, le 27 juillet 1412, à Benoît XIII, est révélatrice et digne de foi (texte dans H.D. Fages, *Notes et documents de l'histoire de s.V.F.*, Paris, 1905, p. 213-24). On trouve la synthèse de sa vision eschatologique de l'histoire dans les conseils qu'il donne dans le *Tractatus de vita spirituali* à propos des sujets à méditer. Il propose une méditation comme clef de l'histoire du salut, avec ses temps et ses thèmes eschatologiques : « Il y a trois choses que nous devons méditer avec assiduité et intensité (*assidue, singulariter*). La première, le Christ incarné et crucifié ; la deuxième, la vie des Apôtres et de nos prédécesseurs dans l'Ordre (*fratrum praeteritorum nostri Ordinis*) ; la troisième, le *status virorum evangelicorum futurus*. Ces choses, tu dois les contempler jour et nuit : l'état des pauvres, des simples, des doux, des humbles, des marginaux, qui aiment leur prochain avec une ardente charité, et ne pensent ni ne parlent que de Jésus Christ et de Jésus Christ crucifié ; de ceux qui ne s'inquiètent pas du monde et ne pensent pas à eux-mêmes, parce qu'ils contemplent continuellement la souveraine gloire de Dieu et des bienheureux, et soupirent intimement après elle » (*Biografía y escritos*, p. 540).

C'est là une vision eschatologique, une musique eschatologique qui résonne et à laquelle on est invité par la pédagogie mystique de Vincent Ferrer : « Debes tañer esta música beatífica y beatificante en el arpa de tu corazón » (*ibid.*).

•

Éditions des œuvres. – *Opuscula*, éd. V.J. Antist, Valence, 1591 ; Paris, 1899 (éd. M.-J. Rousset). – *Opera omnia*, éd. J.T. Rocaberti, Valence, 1693-1694 ; éd. C. Erhard, Augsbourg, 1729. – *Œuvres*, éd. H.D. Fages, 2 vol., Paris, 1909. – *Biografía y escritos*, éd. Garganta-Forcada, Madrid, BAC, 1956.

Tractatus de suppositionibus : éd. critique avec introd. de J.A. Trentman, Stuttgart, 1977. – *Tractatus de moderno Ecclesiae schismate* : éd. A. Sorbelli, *Il Trattato di s.V.F. intorno al Grande Scisma d'Occidente*, Bologne, 2e éd., 1906. – *Tractatus de vita spirituali*, Magdebourg, 1493 (index des éd. dans *Biografía y escritos*, p. 472-73 ; texte en latin et espagnol, *ibid.*, p. 476-541) ; en français, trad. par Julienne Morell, Lyon, 1617, etc. (cf. DS, t. 10, col. 1736).

Sermones de tempore, Venise, 1496. – *Sermones de tempore et de sanctis*, Lyon, 1497. – Éd. en valencien, *Sermons*, t. 1-2, éd. J. Sanchis Sivera, Barcelone, 1932-1934 ; t. 3-4, éd. G. Schib, Barcelone, 1975-1977. – *Sermones de Quaresma*, t. 1-2, éd. M. Sanchis Guarner, Valence, 1973. – *Quaresma predicada à València l'any 1413*, Barcelone, 1927. – *Sermón del viernes de la cruz*, éd. M. Canal, Salamanque, 1927. – *Textes choisis*, Namur, 1956. – Extraits choisis par P.A. Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española*, t. 1, Madrid, 1980, p. 563-74.

Manuscrits. – L. Robles, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 140-61. – R. Robles, *Un ms de sermones original autógrafo de s.V.F. ?*, dans *Boletín de la sociedad castellonense de cultura*, t. 31, 1955, p. 239-47. – C. Baraut, *Fragmentos de una versión castellana cuatrocentista del « Tractatus de vita*

spirituali », de s.V.F., dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 32, 1959, p. 213-28. – J. Perarnau, *Sermones de s.V.F. en los ms. de Barcelona (Bibl. de Catalunya 477) y Avignon (Musée Calvet 610)*, dans *Escritos del Vedat*, t. 4, 1974, p. 611-46.

Biographies. – V.J. Antist, *Vida e historia del apostólico predicador s.V.F.*, Valence, 1575 (reprod. dans *Biografía y escritos*, p. 87-334). – F. Diago, *Historia de la vida ... de s.V.F.*, Barcelone, 1600. – F. Vidal, *Historia de ... s.V.F.*, Valence, 1735. – A. Teoli, *Storia della vita e del culto di s.V.F.*, Naples, 1735 ; Rome, 1826. – H.D. Fages, *Histoire de st. V.F., apôtre de l'Europe*, 2 vol., Paris, 1892-1894 ; 1901. – J. Sanchis, *Historia de s.V.F.*, Valence, 1896. – H.D. Fages, *Procès de la canonisation de s. V.F.*, Paris, 1904. – M.M. Gorce, *Notes et documents de l'Histoire de s.V.F.*, Louvain, 1905 ; *Saint V.F. (1350-1419)*, Paris, 1924. – P. Alvarez, *S.V.F.*, Vergara, 1934. – H. Ghéon, *S.V.F.*, Paris, 1939 ; Madrid, 1945. – V. Galduf, *Vida de S.V.F.*, Valence, 1950. – M. Catherine, *Life of st.V.F.*, Indiana, 1954.

AS, 5 avril, Anvers, 1675, p. 475-529. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 3033-46 et Tables, col. 4376. – BS, t. 12, 1969, col. 1168-76 (bibl.). – EC, t. 12, col. 1444-45. – *Dicc. de España*, t. 2, 1972, p. 927-28. – *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 23 (Madrid, 1973), col. 481-83.

Études (en plus des références données dans le texte). – R. Chabás, *Estudio sobre los sermones valencianos de s.V.F.*, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, t. 6, 1902, p. 1-6, 155-68 ; t. 7, 1902, p. 131-42 ; 419-39, etc. – S. Brettle, *San V.F. und sein literarische Nachlass*, Münster, 1924. – M.M. Gorce, *Les bases de l'étude historique de s.V.F.*, Paris, 1924. – H. Finke, *Neues über den hl. V.F.*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 33, 1925, p. 150-58. – A. Fliche, *Benoît XIII et s. V.F.*, dans *Annuaire de la société des amis du palais des Papes et des monuments d'Avignon*, t. 15, 1926, p. 39-49. – A. Ivars, *La indiferencia de Pedro IV de Aragón en el Gran Cisma de Occidente*, dans *Archivo Iberoamericano*, t. 15, 1928, p. 21-97 et 161-86. – J.M. Pou et Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich, 1930. – Paul Dudon, *Certaines pages des « Exercices » dépendent-elles de s.V.F. ?*, AHSI, t. 4, 1935, p. 102-10. – I. Bodenstedt, *The Vita Christi of L. the Carthusian*, Washington, 1944. – H. Pinard de la Boulaye, *Aux sources des Exercices : Guillaume de Saint-Thierry et V.F.*, RAM, t. 26, 1950, p. 327-46.

E. Sauras, *La teología del Cuerpo Místico en los escritos de s.V.F.*, Valence, [1951]. – A. Walz, *Vinzens F. der Apostol der Strafgerichte*, dans *Anima*, t. 6, 1951, p. 77-84. – T. Kaeppeli, *Lettera inedita di Venturino de Bergamo a un canonico di Frideswide, Oxford 1332-34*, AFP, t. 24, 1954, p. 189-98. – J.M. Coll, *S.V.F. visto por un coetáno y condiscípulo (fr. Pedro de Arenys)*, Barcelone, 1955. – J.E. Martinez Ferrando, *S.V.F. y la Casa Real de Aragón*, Barcelone, 1955. – B. Llorca, *S.V.F. y su labor en la conversión de los judíos*, dans *Razon y fe*, t. 152, 1955, p. 277-96. – V. Forcada, *Principios mariológicos de s.V.F.*, dans *La ciencia tomista*, t. 83, 1956, p. 29-63. – R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Rome, 1959. – G. di Agresti, *La Madonna nella vita intima di s.V.Ferreri*, dans *Riv. di ascetica e mistica*, t. 8, 1963, p. 245-60 ; *Alcuni aspetti della mariologia di s.V.F.*, dans *Memorie domenicane*, t. 1, 1963, p. 3-25. – Pierre Vallin, *Note à propos du « De remediis contra temptationes spirituales »*, RAM, t. 45, 1969, p. 453-55.

V. Forcada, *Momento histórico del tratado « De suppositione » de s.V.F.*, dans *Escritos del Vedat*, t. 3, 1973, p. 37-89. – J. Vennebusch, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Traktates « De remediis contra tentationes spirituales » (Petrus Iohannis Olivi, Venturinus de Bergamo, Ludolphus de Saxonia, Iohannes Gerson)*, dans *Scriptorium* t. 33, 1973, p. 254-59. – E. Delaruelle, *L'Antéchrist chez s. V.F., s. Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc*, dans *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, 1975, p. 39-64. – G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis, Confraternitate e pietà dei laici nel Medioevo*, Rome, 1977, t. 1, p. 535-73. – *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1980. – B. Montagnes, *S.V.F. devant le Schisme, ibid.*, p. 607-13. – V. Forcada, *V.F. predicador de la reforma en la Cristianidad*, dans *Escritos del Vedat*, t. 10, 1980, p. 155-82. – V. Carcel Ortí, *Historia de la Iglesia en Valencia*, t. 1, 1986, p. 105-14. – A. Huerga, *El diálogo con Dios en la literatura mística española*, dans *Homenaje a P. Sainz Rodriguez*, t. 4, Madrid, 1986, p. 52-56 ; « Entorno a un texto de s.V.F. ». – R. Arnau-García, *S. Vincente Ferrer y las eclesiologías del Cisma*, Valence, 1987, 184 p. – M. Beuchot et E. González Ruiz, *S. Vicente Ferrer : Técnica retórica y actitud profética*, dans *Teología espiritual*, t. 31, 1987, p. 121-39. – A.F. Verde, *Le lezioni savonaroliane sull'Apocalipse*, dans *Memorie domenicane*, t. 20, 1989, p. 5-108.

DS, t. 1, col 86 (abnégation), 408, 824, 980, 1674 ; – t. 2, col. 76, 758, 1268, 2006 (contemplation) ; – t. 3, col. 470 (dépouillement), 1083, 1093 (direction spirituelle), 1684, 1837 ; – t. 4, col. 737, 1118, 1122, 1128, 1896, 2139 ; – t. 5, col. 192, 194, 367, 370, 400-01, 404, 722, 1422, 1466, 1468, 1483-84, 1516 ; – t. 6, col. 327 ; – t. 12, col. 1070, 1303-04 ; – t. 13, col. 379, 678, 959.

Alvaro Huerga.

4. VINCENT DE LÉRINS (saint), prêtre, † avant 450. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.* – 4. *Influence du Commonitorium.*

1. **Vie.** – Gennade précise (*De uiris illustribus* 65 ; éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 83) que Vincent de Lérins est mort sous le règne de Théodose II (408-450) et de Valentinien III (424-455), donc avant 450. Né en Gaule, sans doute comme son frère Loup dans la *ciuitas Leucorum*, c'est-à-dire à Toul, il a été moine et prêtre. Au début de son *Commonitorium* (3,4), Vincent nous apprend qu'il réside dans un monastère qui dépend d'un modeste « village » (*uillula*), éloigné des tracas de la ville (*urbs*). Rien dans cette notation ne fait penser spécialement aux îles de Lérins. Dans son *De laude eremi*, écrit vers 426, Eucher de Lyon signale que c'est dans le passé que Lérins avait joui de la présence de Loup, devenu évêque de Troyes, ainsi que de celle de son frère Vincent. Le Vincent dont parle Eucher a donc, selon ce dernier, déjà quitté Lérins à ce moment là. La préface des *Instructionum libri* (428-434) du même Eucher mentionne à nouveau un Vincent qui avec Salvien de Marseille a parachevé à Lérins l'instruction de son fils Salonius. Enfin le Vincent auteur du *Commonitorium* a été, selon Gennade (*ibid.*), prêtre à Lérins. Pour interpréter l'ensemble de ces données, nous devons tenir compte de l'instabilité relative des moines de Lérins. Hilaire avait rejoint à Lérins Honorat, son parent, avant d'accompagner ce dernier à Arles. Au cours de l'épiscopat d'Honorat, Hilaire revint à Lérins qu'il quitta à nouveau pour devenir, à son tour, évêque d'Arles. Vincent, lui aussi, qu'il ait ou non accompagné son frère Loup à Troyes, a pu quitter Lérins avant 426 pour y revenir plus tard. Aussi pensons-nous que le Vincent frère de Loup et l'auteur du *Commonitorium* sont une seule et même personne.

En résumé Vincent de Lérins, venu, comme de nombreux autres moines de Provence, du nord de la Gaule, a écrit, selon ses propres indications, son *Commonitorium* en 434. Son séjour à Lérins, attesté par les témoignages d'Eucher et de Gennade, est difficile à délimiter ; il ne nous est pas possible de préciser les autres lieux que Vincent a pu habiter.

Eucher de Lyon, *De laude eremi* 42,483s, éd. S. Pricoco, Catane, 1965 ; PL 50, 711ab ; *Instructionum ad Salonium*

libri, éd. C. Wotke, CSEL 31/1, 1894, p. 66. – M. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 15, Paris, 1711, p. 143. – B. Luiselli, *Sulla pseudonimia di Vincenzo di Lerino*, dans *Atene e Roma*, 1959, n. s., t. 4, p. 216-22. – S. Pricoco, *L'isola dei Santi*, Rome, 1978, p. 52-53. – M.L. Angrisani Sanfilippo, *Probleme vincenziani*, dans *Quaderni Catanesi di Studi classici e medievali*, 1983, p. 341-59.

2. **Œuvres.** – 1° COMMONITORIUM. – Selon Gennade le titre que l'auteur a donné à son ouvrage est *Peregrini aduersus haereticos*. Dans les mss il prend la forme suivante : *Incipit tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et uniuersitate aduersus profanas omnium haereticorum nouitates*. C'est Gennade qui nous révèle que « Peregrinus » est le nom d'emprunt de Vincent de Lérins. Comment expliquer ce pseudonyme ? Certes, *peregrinus* désigne le pèlerin qui se sent étranger sur la terre où il n'est qu'un voyageur (cf. *Hébr.* 11,13) ; ainsi que le moine qui, selon les termes de Vincent, vient de quitter les tourbillons du siècle, pour se réfugier dans le port tranquille de la solitude ; mais ce mot peut aussi attirer l'attention sur l'homme étranger à la région ou la cité où il se trouve. Est *peregrinus* qui n'est pas *ciuis*.

Peregrinus, qui garde, bien entendu, les sens cités en premier, fait, en l'occurrence, également allusion à des reproches dont les Lériniens ont été l'objet. Dans une de ses lettres, le pape Célestin conteste le choix de ceux qui désignent comme évêques de leurs villes des étrangers : « Il ne faut pas préférer aux clercs qui ont fait leur carrière dans leurs Églises des étrangers (*peregrini*) venus d'ailleurs (*extranei*) jusque-là inconnus (*ignorati*), et exclure ainsi ceux qui, d'après le témoignage de leurs concitoyens (*ciuium*), ont du mérite ; il faut agir ainsi pour éviter de créer une sorte de collège où l'on choisirait les nouveaux évêques » (*Ep.* 4,4,7 ; PL 50,434 b). Célestin a sans doute à l'esprit, dans cet écrit qui date de 428, l'accession d'Hilaire, un parent de Vincent, au siège d'Arles, précédemment déjà occupé par un Lérinien, Honorat.

C'est du moins ce que laisse entendre au lecteur attentif le passage de la *Vita Honorati* où Hilaire, évêque d'Arles, évoque la foule qui l'entourait aux obsèques d'Honorat, alors qu'il n'était qu'un simple moine : « Vous m'avez réconforté lors de son enterrement quand je cachais (*latentem*) ma condition d'étranger (*peregrinantem*). » C'est là un des endroits de la *Vita* qui fait de cette œuvre autant une apologie personnelle d'Hilaire qu'un éloge d'Honorat. Les Lériniens, pour la plupart d'origine non provençale, que le pape traite dans sa lettre avec dédain de *palliati* (*Ep.* 4,6,8 ; PL 50,435 b) et de *peregrini*, trouveront en Vincent-*Peregrinus* leur défenseur. C'est autant leur condition de moine (cf. *palliati*) que celle d'étranger que l'évêque de Rome met en cause. Aussi Vincent fait-il du mot *peregrinus* qui se veut méprisant un titre de gloire. *Peregrini*, les Lériniens le sont dans tous les sens du terme.

Sous quelle forme nous a été transmis le *Commonitorium* ? Vincent a composé deux *commonitoria* qu'il distingue clairement l'un de l'autre en opposant *istud commonitorium* (c. 27,2) à *hoc commonitorium* (28). Nous ne disposons plus du deuxième. Cette lacune se présente à nous de la façon suivante : après une préface où le caractère double de l'ouvrage n'est pas signalé, nous lisons le premier *commonitorium* ; à la fin de ce dernier l'auteur nous annonce un deuxième *commonitorium* précédé d'une seconde préface (28,16). Au lieu de cela intervient la lacune, expliquée, dans tous les mss, par un texte qui précise que le deuxième *commonitorium* a disparu. Suit une conclusion générale où Vincent résume brièvement le premier *commonitorium* et beaucoup plus longuement le second (29-33). Grâce à l'étendue du résumé nous pouvons nous faire une idée assez précise du deuxième *commonitorium*.

Avant d'aller plus loin, il est indispensable de préciser le sens du mot *commonitorium*. C'est le mérite de R.M.J. Poirel (*De utroque commonitorio...*, p. 1-28) d'avoir étudié avec précision la signification que revêt ce vocable au 5e siècle. Dans la langue juridique il désigne en particulier la « note » que l'on remet à un protecteur qui se charge d'obtenir un service auprès d'une personne haut placée et, éventuellement, à travers elle auprès de l'empereur. La décision prise en retour par les autorités est, elle aussi, un *commonitorium*. Dans la littérature ecclésiastique des *Quaestiones* et *Responsiones*, le mot *commonitorium* se rapporte aussi bien à la question posée par le disciple qu'à la réponse fournie par le maître. En droit ecclésiastique le terme désigne l'exhortation qu'un évêque adresse à son Église au sujet de la discipline ou du dogme ou les instructions qu'il donne à un de ses représentants. Il s'ensuit que, quand il s'agit d'affirmations, et non de questions, le *commonitorium* se fait volontiers acte d'autorité à l'égard d'un destinataire qui peut être une communauté ecclésiale. Le même mot prend cependant aussi le sens d'« aide-mémoire » ; il peut alors concerner, en particulier, un dossier de textes derrière lequel l'auteur s'efface.

Dans quelle acception Vincent de Lérins emploie-t-il notre vocable ? A lire préface et conclusion de l'œuvre, le sentiment prévaut qu'il se veut l'auteur d'une sorte d'« aide-mémoire » simplement destiné à pallier les défaillances de son esprit. Dans le résumé du deuxième *commonitorium* il constate qu'il n'arrive même pas à retenir les numéros de série des pièces de son dossier (29). Si nous l'en croyons, il écoute, lit, apprend, reproduit, bref il est, comme nous dirions aujourd'hui, un simple « réceptеur » qui ne songe nullement à « émettre » un message destiné à autrui. De toute évidence, Vincent tient à nous convaincre qu'il a écrit un *commonitorium* qui n'est qu'un « aide-mémoire » à usage personnel.

La réalité est tout autre. Certes, le deuxième *commonitorium* se réduit pour l'essentiel, à un dossier de textes écrits par des Pères de l'Église et lus au concile d'Éphèse. Nous le savons grâce à la présentation que Vincent fait de la seconde partie de son œuvre (28,16), au résumé qu'il en propose (30-32) et aux actes du concile d'Éphèse qui contiennent précisément le dossier patristique que nous venons d'évoquer. Mais il se trouve que c'est précisément cet « aide-mémoire » qui a disparu du *Commonitorium* de Vincent dès le 5e siècle. Bref, l'auteur nous annonce un « aide-mémoire » dont nous ne pouvons prendre connaissance et il nous a laissé une sorte d'« encyclique » qui longtemps fera autorité dans l'Église.

Comment expliquer ce paradoxe ? C'est encore une lettre du pape Célestin (*Ep.* 21 ; PL 50, 528-537), d'ailleurs citée par l'auteur du *Commonitorium* dans un contexte différent, qui donne un premier élément de réponse. Sur intervention de Prosper d'Aquitaine et de son ami Hilaire, deux adversaires des maîtres provençaux, le pape s'adresse en 431, donc trois ans avant la date de composition du *Commonitorium*, à l'ensemble des évêques de la Gaule, et nommément à six d'entre eux parmi lesquels se trouvent Venerius de

Marseille, évêque des *Massilienses*, qui ont eu une controverse avec Augustin, et Léonce de Fréjus qui dirige l'Église dont dépend Lérins. Célestin s'en prend, au début de sa lettre à des prêtres de la Gaule qui, au lieu de rester à l'écoute de leurs maîtres, les évêques, se mettent à enseigner par eux-mêmes. Le pape précise : « Nous lisons dans l'Écriture que ' le disciple n'est pas au-dessus du maître ' (*Luc* 6,40), ce qui signifie que personne ne doit revendiquer d'enseigner au détriment de ceux qui en ont la charge » (*Ep.* 21,1,2 ; 528d). En rapprochant cette lettre du *Commonitorium*, nous comprenons mieux pourquoi notre prêtre souligne avec tant d'insistance qu'il ne fait que réunir un dossier à son propre usage. Simple *discipulus* et non *doctor*, Vincent se conforme ainsi, du moins dans ses déclarations d'intention, aux instructions du pape Célestin.

C'est en tenant compte de cet arrière-plan qu'il convient de se demander dans quelles conditions s'est produite la disparition du deuxième *commonitorium* annoncée dans le texte en ces termes : « Secundum commonitorium interlapsum est... » – « Le deuxième *commonitorium* a disparu... ». Cette phrase (28), présentée comme étant d'une main anonyme, suit immédiatement un passage où l'auteur lui-même a annoncé le début du second volet de son œuvre. En rapprochant les deux textes de la préface et de la conclusion du *Commonitorium* le lecteur a le sentiment qu'il est en présence d'une justification, mi-implicite, mi-explicite, de Vincent. Celle-ci pourrait se résumer de la façon suivante : Est-ce de sa faute si, comme l'auteur le pressent au début du *Commonitorium* (1), son « aide-mémoire » à l'usage exclusivement personnel lui a glissé des mains pour tomber dans le domaine public ? Pouvait-il prévoir que le second *commonitorium* serait, selon la version de Gennade, volé ? Est-ce de sa responsabilité, si seule la partie de son œuvre qui a une allure quelque peu magistrale a été conservée ?

Dans ces conditions le lecteur se demande si Vincent a jamais eu l'intention de publier le second *commonitorium* qu'il avait au demeurant certainement sous les yeux. Déjà Jülicher avait remarqué que dans la conclusion générale de l'œuvre le résumé du deuxième *commonitorium* est sept fois plus long que celui du premier. Il est donc légitime d'émettre l'hypothèse que le résumé en question tient purement et simplement lieu de second *commonitorium*. Si l'ensemble de l'œuvre avait été éditée, il y aurait eu juxtaposition d'une œuvre personnelle et d'un dossier de textes dont sans doute surtout les introduction, transitions et conclusion auraient été de la main de Vincent. Pour l'essentiel ce dossier se serait d'ailleurs présenté comme une sorte d'extrait des actes du concile d'Éphèse (431), qui ont connu tout de suite une large diffusion. En 434, date de composition du *Commonitorium*, nous sommes à la croisée des chemins. Les collections de textes se multiplient et les œuvres personnelles se font rares. Au cœur même de son *Commonitorium* Vincent a été confronté au problème de savoir s'il convenait de faire œuvre créatrice, s'il était, au contraire, opportun de se contenter de publier un dossier de textes qui fît autorité, si enfin il était possible de rassembler dans un même ouvrage les deux volets. Nous osons l'hypothèse que Vincent, pris entre les exigences de la discipline ecclésiastique qui l'invitaient à s'effacer derrière les œuvres d'autrui et des raisons littéraires, a choisi d'annoncer les deux *commonitoria* et de n'en publier qu'un seul.

Tenons également compte du fait qu'en partie la publication de collections de textes s'explique à l'époque par la montée de l'inculture des clercs, qui n'épouse pas nécessairement les limites fixées par la hiérarchie ecclésiastique. Un évêque peut être inculte, un prêtre retiré volontairement au couvent peut avoir bénéficié d'une formation sérieuse. Qu'ils le veuillent ou non, des prêtres tels que Peregrinus-Vincent et Timothée-Salvien (cf. DS, t. 13, col. 292) sont amenés, comme Gennade le dit explicitement de ce dernier, à se faire « magister episcoporum ». Conscients d'être d'une certaine façon en position fausse (la lettre du pape Célestin est là pour le leur rappeler), ils doivent se faire humbles pour ne pas porter ombrage aux évêques. Les formules de modestie, transformant une œuvre originale en simple « aide-mémoire », ne sont plus alors des lieux communs mais l'expression d'une élémentaire prudence, qui n'exclut pas une humilité authentique. Aussi « Peregrinus » et « Timothée » soulignent-ils qu'ils se contentent d'être les gardiens du « dépôt de la foi » (1 *Tim.* 6,20).

Éditions : liste abondante mais encore incomplète dans R.M.J. Poirel, *Vincentii Peregrini seu alio nomine Marii Mercatoris lirinensis commonitoria duo* (identifie à tort Vincent et Marius M.), Nancy, 1898, p. 170-80. – Éd. importantes : J. Sichard (Sichardus), *Antidotum contra diversos omnium fere saeculorum haereses*, Bâle, 1528, p. 202-14. – J. Coster (Costerus), *Vincentii Lerin. Galli pro catholicae fidei antiquitate*, Louvain, 1552. – P. Pithou (Pithoeus), *Veterum aliquot Galliae theologorum scripta*, Paris, 1586, p. 1-76. – S. Baluze (Baluzius), *SS. Presbyterorum Saluiani Massiliensis et Vincentii Lerinensis opera*, Paris, 1663. – A. Jülicher, *V. v. L. Comm.* (= *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlichen Quellenschriften*, éd. G. Krüger, 1/10), Fribourg-en-Br., 1895. – G. Rauschen, *V.L. Commonitoria* (Florilegium Patristicum 5), Bonn, 1906. – Éd. critiques : R.St. Moxon, *The Comm. on V. of L.*, Cambridge, 1915. – R. Demeulenaere, *Foebadius... Vincentius... Ruricius*, CCL 64, 1985, p. 125-95.

Traductions : Poirel (*op. cit.*) relève déjà 11 trad. franç., 15 allem., 8 ital., 17 angl., 1 écoss., 1 espagn., 3 polon., 2 hongr., 3 tchèques et 1 grecque. – Depuis lors, en franç. : F. Brunetière et P. de Labriolle, *S.V. de L.*, Paris, 1906 (la trad. de Labriolle a été reprise par A. Hamman, coll. Les Pères dans la foi, Paris, 1978) ; M. Meslin, Namur, 1960, avec introd. et notes ; – en angl. : C.A. Heurtley, New York, 1894, rééd. 1973 ; R.E. Morris, New York, 1949, coll. Fathers of the Church 6, p. 207-332 ; – en espagn. : J. Madoz, Madrid, 1935, rééd. 1944 ; M. Moreiro Rubio, Madrid, 1976 ; L.F. Mateo Seco, Pampelune, 1977 ; – en allem. : G. Rauschen, coll. Bibliothek der Kirchenväter, 2e série, Kempten-Munich, 1914 ; – en ital. : C. Colafemmina, Alba, 1968.

2° Excerpta d'Augustin. – Ces extraits ont été découverts dans un ms de Rippol par J. Madoz, qui les a publiés ensuite. Le titre en est : « Excerpta sancte memorie uicentii lirinensis insule presbiteri ex universo beate recordacionis agustini episcopi in unum collecta. »

Ces *excerpta* ne sont pas sans rapport avec le *Commonitorium* où, dans un contexte qui a trait à la Trinité et au Christ, Vincent écrit : « Que cela soit dit en manière de digression ; ailleurs, s'il plaît à Dieu, nous en parlerons et en traiterons plus longuement » (16,9). Vincent annonce probablement ici les *Excerpta* qui rassemblent les textes épars où Augustin précise sa pensée sur le Christ et la Trinité et constituent ainsi une première « somme théologique » augustinienne. Si aucun de ces extraits, qui concernent pourtant les questions soumises au concile d'Éphèse (juillet 431), ne figure dans le dossier lu au concile, c'est que la mort (août 430) a empêché Augustin de figurer parmi les *maiores*. Il n'est pas étonnant que Vincent ait songé à compléter le dossier du concile, point de départ de son *Commonitorium*,

par des *excerpta* d'Augustin sur les mêmes questions. Telle qu'elle se présente à nous, l'œuvre donne une idée de la forme qu'aurait pu revêtir le deuxième *commonitorium* s'il avait été publié et transmis. Ici ou là, Vincent complète d'ailleurs Augustin : ainsi, il précise que la Vierge Marie est à la fois *theotocos* et *anthropotocos*, termes non utilisés par Augustin (c. 10).

Éditions : J. Madoz, *Excerpta Vincentii Lirin., según el códice de Rippol N. 151*, avec étude critique, Madrid, 1940 (Estudios Onienses I, 1) ; repris en PLS 3, 23-45. – W. Mountain, *The Excerpta Vincentii L., Part I. A revised edition*, SE, t. 18, 1967-68, p. 385-505 ; selon un ms de Novare, reproduit d'après l'éd. d'A. Amelli, *Dionysii Exigui Noua collectio...* (= *Collectio Novariensis*), dans *Spicilegium casinense*, t. 1/1, Mont Cassin, 1888, p. 12-20. – Éd. crit. (après nouvel examen des mss), R. Demeulenaere, CCL 64, p. 197-231.

3° Deux autres écrits doivent être examinés à part. – 1) Les *Objectiones Vincentianae*, connues seulement par la réponse de Prosper d'Aquitaine (*Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, PL 51, 177-186 ; cf. art. *Prosper d'A.*, DS, t. 12, col. 2449), sont-elles de notre Vincent ? La question est débattue. Les objections en question s'attaquent davantage à une certaine forme de l'augustinisme de la première génération qu'à la doctrine même de l'évêque d'Hippone. Leur auteur reproche, par exemple, à l'adversaire de soutenir que Dieu prédestine les hommes au mal ou que les prières ne sont pas efficaces. De telles considérations pourraient bien être de Vincent, à condition d'admettre, contrairement à ce que fait Prosper, qu'elles visent moins Augustin personnellement que certains de ses disciples. En l'absence de l'œuvre elle-même son attribution à Vincent ne peut relever que de l'hypothèse, même si l'adjectif *Vincentianae* attire nécessairement l'attention sur notre prêtre de Lérins.

2) *Le credo dit d'Athanase.* – Sous le nom d'Athanase nous est parvenu un credo dont l'*incipit* est *Quicumque uult*. C'est Césaire d'Arles qui, le premier, le cite intégralement. Jadis Anthelmy l'avait attribué à Vincent de Lérins. Et de fait certains articles de ce credo ont trouvé déjà chez lui leur formulation quasi définitive. Contentons-nous de deux exemples. S'inspirant d'un passage d'une lettre à Docimus, attribuée par la tradition au pape Jules et reproduite dans les actes du concile d'Éphèse, Vincent écrit dans le *Commonitorium* (c. 13, 10-11) : « ... *perfectus deus, perfectus homo* ; in deo summa diuinitas, in homine plena humanitas... quippe quae animam simul habeat et carnem... ». Dans l'introduction des *Excerpta* d'Augustin rédigée par Vincent, nous lisons : « Et sicut *deus perfectus*, ita et *homo perfectus ex anima* rationali *et humana carne subsistens.* » La formule définitive, celle du *Quicumque uult*, sera : « *Perfectus deus, perfectus homo ex anima* rationabili *et humana carne subsistens.* » On voit ainsi que l'article 32 du *Quicumque uult* est, pour ainsi dire, littéralement emprunté à un passage des *Excerpta* d'Augustin dû à la plume de Vincent.

Le deuxième exemple est d'autant plus intéressant qu'il préfigure en quelque sorte la doctrine du concile de Chalcédoine (451). La formulation du *Commonitorium* est la suivante : « *Unus* autem *non* corruptibili nescio qua diuinitatis et humanitatis *confusione, sed unitate personae* (13,12). » Vincent reprend l'idée exprimée, dans la partie finale des *Excerpta* duc à sa plume en écrivant : « *Unus* omnino *non confusione* substantiae, *sed unitate personae.* » C'est la formulation même que nous retrouverons dans le *Quicumque*. Vincent de Lérins peut donc être considéré, selon le mot heureux de J. Madoz, comme un précurseur du credo *Quicumque uult*, dont la forme définitive a sans doute été élaborée en milieu lérinien. – Éd. du *Quicumque* : C.H. Turner, dans *Journal of theological Studies*, t. 11, 1910, p. 401-11.

3. **La doctrine.** – 1° Le double canon lérinien. – L'objet du *Commonitorium* est de définir les critères de l'orthodoxie chrétienne. La source unique de la foi est la Bible. Mais celle-ci fait malheureusement l'objet d'interprétations divergentes ; même le diable se fait exégète (c. 26). Il importe donc de déterminer des règles qui permettent de distinguer la vraie et la fausse exégèse. S'inspirant de la méthode de travail du concile d'Éphèse, Vincent, comme cela sied à un Romain, se propose de rechercher la vérité auprès des ancêtres (2 : *sanctos maiores*) qui ont créé une tradition exégétique sûre. Il convient donc, pour définir l'orthodoxie sur un point de doctrine particulier, de constituer à ce sujet un dossier patristique. A Éphèse ce dernier comportait des textes de dix Pères ; parmi lesquels trois évêques d'Alexandrie : Pierre, Athanase, Théophile ; trois de Cappadoce : Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse ; deux de Rome : Félix et Jules ; un de Carthage : Cyprien ; un de Milan : Ambroise. Lors de l'une des sessions d'Éphèse, on avait lu en outre les témoignages d'Atticus de Constantinople et d'Amphiloque d'Iconium que Vincent ne cite pas. C'est sans doute la lecture du dossier patristique d'Éphèse qui a suggéré à notre auteur la formule à laquelle il doit son destin littéraire et théologique : « In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* » – « Dans l'Église catholique elle-même, il faut bien veiller à s'en tenir à ce qui a été cru *partout*, *toujours* et *par tous.* »

Il est vain, comme cela a été souvent tenté, de confronter cette formule rhétorique dans le style du temps à la rigueur du raisonnement théologique. En revanche, il faut en retenir que pour Vincent, qui fait le procès de la nouveauté, le critère de « catholicité », et donc d'orthodoxie, est un large consensus qui plonge ses racines loin dans le passé. C'est ce qui, selon notre auteur, s'est passé à Éphèse où l'assemblée des évêques s'est appuyée sur un dossier de textes d'« ancêtres » (*maiores*). Ce sont là, en l'occurrence, les évêques de partout (*ubique*) : Égypte, Cappadoce, Italie, Afrique, qui ont garanti par leur nombre (*omnes*) une doctrine qui, surtout par l'intermédiaire de Cyprien de Carthage, remonte à une haute antiquité (*semper*).

Compte tenu de la distance qui sépare la théologie du *Deus Christianorum*, progressivement élaborée, pour faire pièce aux païens et aux hérétiques, de l'enseignement explicite de la Bible, Vincent introduit dans le débat des critères de l'orthodoxie le concept de progrès de la doctrine. Il le fait en ces termes :

« Mais peut-être dira-t-on : ' La religion n'est donc susceptible d'aucun progrès dans l'Église du Christ ? ' Certes, il faut qu'il y en ait, et considérable ! Qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu pour essayer de s'y opposer ? Mais sous cette réserve que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès, non une altération : le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en elle-même, le

propre de l'altération qu'une chose se transforme en une autre. Donc que croissent et que progressent d'une façon tout à fait conséquente l'intelligence, la science, la sagesse, – tant celles des individus que celles de la communauté, tant celles d'un seul homme que celles de l'Église tout entière, selon les âges et selon les siècles –, mais à condition que leur progrès s'accomplisse en respectant leur nature particulière, c'est-à-dire en gardant la même doctrine, le même enseignement, la même pensée » (23).

Dans la suite du texte le théologien se fait poète en développant des images empruntées à l'ordre de la vie. Le bébé devient homme, la semence se fait moisson. Il y a bien là croissance sans altération et préservation d'identité. Vincent annonce-t-il pour autant de nouveaux développements de la doctrine chrétienne ? Nous pensons plutôt que notre auteur qui vit à une époque où, aux yeux des contemporains, la bibliothèque des Pères est, pour ainsi dire, constituée, se sent témoin d'un processus en voie d'achèvement. Loin de s'opposer les deux canons lériniens se complètent alors pour garantir, en particulier, la règle de foi définie à Éphèse qui se fonde sur la Bible et l'interprétation à la fois fidèle et créatrice que les Pères en ont donnée.

2° Les éléments de polémique antiaugustinienne du Commonitorium. – Le corollaire du premier canon lérinien est que, si l'opinion commune fonde l'orthodoxie, un homme d'Église même éminent qui ne s'appuie au mieux que sur une tradition locale récente peut très bien être dans l'erreur. Vincent en veut comme preuve Tertullien (18) et Origène (17), par ailleurs si dignes d'admiration. Laissant de côté l'hérésie proprement dite, Vincent explicite ce corollaire sous une forme atténuée dans le passage suivant : « Au contraire tout ce que tel aura pensé en dehors de l'opinion générale ou même contre elle, quelque saint et savant qu'il soit, fût-il évêque, fût-il confesseur et martyr, doit être relégué parmi les opinions personnelles, secrètes et privées, dépourvues de l'autorité qui s'attache à une opinion commune, publique et générale... » (28). Depuis longtemps des savants ont suggéré qu'Augustin, qui n'est pas nommé dans le *Commonitorium*, pourrait être une des personnes visées par ce texte.

Pour ouvrir le débat sur l'antiaugustinisme du *Commonitorium*, nous aurons, une dernière fois, recours au pape Célestin. Vincent cite en effet (32,6) de ce dernier un passage de la lettre 21 (1,2 ; PL 50, 529a) : « Desinat incessere nouitas uetustatem » – « Que l'innovation cesse de s'en prendre à la tradition ». Apparemment ce propos conforte le point de vue de Vincent ; en réalité, il importe de savoir qu'il a été écrit par Célestin sur l'instigation de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire pour remettre dans le droit chemin les maîtres provençaux qui ont contesté la doctrine de la grâce d'Augustin. Déjà le cardinal Noris avait fait remarquer au sujet du contexte dans lequel est citée cette phrase : « Mais nous voyons avec quel art le même Vincent retourne la lettre écrite par Célestin contre les sémipélagiens en faveur de Prosper et d'Hilaire, contre le même Prosper et ses compagnons en en donnant une interprétation captieuse, mais habile. » L'habileté dont il est question consiste pour Vincent à laisser entendre que Prosper et Hilaire ont calomnié les maîtres provençaux auprès du pape et que c'est de leur côté (et donc du côté d'Augustin) qu'il y a eu innovation.

A l'origine du débat qui, dans le cadre de la doctrine de la grâce, a opposé les maîtres provençaux à Augustin était le problème de la genèse de la foi. Les premiers affirmaient que la foi est, du moins en son commencement (*initium fidei*), le fait de l'homme, alors qu'Augustin soutenait qu'elle est un pur don de Dieu. Vincent fait, à notre avis, allusion aux désaccords entre les maîtres provençaux et Augustin quand il écrit : « Car on entend certains (*quosdam*) d'entre eux dire : ' Venez, ô malheureux insensés, qui vous faites appeler catholiques et apprenez la vraie foi qu'à part nous personne n'a comprise, qui depuis des siècles est restée cachée, mais qui récemment (*nuper*) nous a été révélée (*reuelata*) et dévoilée ' » (21,7).

Pour éclairer ce texte, il convient de le rapprocher du passage du *De praedestinatione sanctorum* où Augustin reconnaît que, lui aussi, comme les maîtres provençaux, avait cru naguère que la foi était l'apanage de l'homme. Après cet aveu, il explique son changement d'avis ou plutôt sa conversion de la façon suivante : « Dieu me la (= cette vérité) révéla (*reuelauit*) au moment où j'écrivais, comme j'ai dit, à l'évêque Simplicien, et que j'essayais de résoudre la question dont je viens de parler (4,8) ». C'est précisément ce genre de révélation récente et novatrice, donc contraire au « quod ubique, quod semper, quod ab omnibus », que combat Vincent dans le passage cité plus haut, parce que, selon lui, l'enseignement céleste a été révélé en une seule fois (*semel*). Remarquons cependant qu'il met en cause une pluralité de personnes qu'il désigne par un méprisant *quidam*. Plus qu'Augustin lui-même, qui est cependant, selon nous, le bénéficiaire de la révélation évoquée, l'auteur prend comme cible des augustiniens de la première génération, peut-être liés à Prosper et à Hilaire.

Au chapitre 26, Vincent s'en prend à un groupe de chrétiens en ces termes : « Ils osent, en effet, assurer et enseigner que dans leur Église, c'est-à-dire dans le conventicule de leur communion, on trouve une grâce divine, considérable, spéciale, tout à fait personnelle, en sorte que sans aucun travail, sans aucun effort, sans aucune peine, et quand bien même ils ne demanderaient (*petant*) ni ne chercheraient (*quaerant*) ni ne frapperaient (*pulsent*), tous ceux qui sont des leurs reçoivent de Dieu une telle assistance que, soutenus par la main des anges, autrement dit couverts de la protection des anges, ils ne peuvent jamais ' heurter du pied contre une pierre ', c'est-à-dire jamais être victimes d'un scandale (26,8-9) ».

Dans son contexte, le mot *conuenticulum* suggère l'existence d'une sorte de secte augustinienne qui aurait déformé la doctrine d'Augustin au point de croire la prière inutile. Les maîtres provençaux, au contraire, convaincus que tous les hommes sont susceptibles de bénéficier de la grâce à condition de la réclamer sans cesse, insistent sur la nécessité de la prière à travers l'emploi répété des verbes *petere*, *quaerere*, et *pulsare* (cf. *Mt.* 7,7). Comme ils estiment que, telle la foi, la prière relève de l'initiative de l'homme, Augustin leur répond dans le *De dono perseuerantiae* (23,64) : « Qu'ils prennent conscience de leur erreur ceux qui croient que nous pouvons de nous-mêmes et sans que cela nous soit donné, *demander*, *chercher*, *frapper* ».

Les Provençaux ne se rangent certes pas à l'avis d'Augustin. Mais en fait, il leur importe moins de savoir pourquoi nous prions que l'existence effective de notre prière. Maîtres spirituels plus que théologiens, ils craignent avant tout que la doctrine augustinienne mal comprise ne conduise à l'abandon de la prière. Aussi vont-ils jusqu'à affirmer que, « même si l'interprétation d'Augustin était vraie, il vaudrait mieux ne pas la divulguer » (*Ep.* 225,3 ; cf. DS, t. 14, col. 558).

A en croire Vincent, leur crainte n'était pas injustifiée, puisque la secte augustinienne évoquée dans le *Commonitorium* pourrait bien être prédestinationiste. Sans doute les membres de cette dernière ont-ils transformé la prédestination à la sainteté en prédestination au mal et sont-ils passés de la prière qui est don de Dieu à l'omission de la prière. Au lieu de s'appuyer sur la grâce pour faire effort, ils en sont venus à nier la nécessité de tout effort. Si nous prenons au sérieux Vincent, il n'y a plus lieu de s'étonner outre mesure qu'il existe à l'époque toute une littérature qui a trait non plus à la pensée d'Augustin, mais à sa caricature. C'est le cas des *Obiectiones Vincentianae*, que celles-ci aient ou non Vincent pour auteur, et du *Praedestinatus* (PL 53, 587-672 ; cf. DS, t. 14, col. 561). Loin de représenter l'authentique doctrine du docteur de la grâce, les points de vue qui y sont décrits reflètent surtout ceux de disciples d'Augustin qui ont déformé l'enseignement de leur maître.

Vincent de Lérins pourfend la « secte » augustinienne qui constitue un *conventiculum*. Il polémique avec Prosper et Hilaire qui, après avoir mis en cause les maîtres provençaux auprès de l'évêque d'Hippone, les ont dénoncés à Rome après sa mort. A l'égard d'Augustin lui-même son attitude est sans doute, comme celle des autres maîtres provençaux, plus complexe. Jusqu'au moment où ils ont appris qu'Augustin avait une nouvelle conception de la naissance de la foi, ces derniers se sont considérés comme ses disciples. Dorénavant leur doctrine de la grâce et celle de l'évêque d'Hippone divergeront. Nos Provençaux resteront cependant fidèles à leur maître pour tout le reste, comme l'atteste, à l'instar de Prosper, leur adversaire Hilaire : « Je ne dois pas taire d'ailleurs qu'en dehors des points que j'ai mentionnés, ils disent avoir de l'admiration pour tout ce que fait et dit votre Sainteté » (*Ep.* 226,9). Aussi ne convient-il nullement de s'étonner que Vincent de Lérins soit l'auteur des *Excerpta* d'Augustin. Les Lériniens sont d'autant plus attachés à la saine doctrine de la Trinité, qu'ils partagent avec l'évêque d'Hippone, que la Provence est à l'époque de Vincent menacée par des Barbares de religion arienne.

Études : L. Bretegnier, *Essai sur V. de L.*, Colmar, 1854. – R.M.J. Poirel, *De utroque commonitorio Lerinensi*, Nancy, 1895. – W.S. Reilly, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Étude sur la règle de la foi de V. de L.*, Tours, 1903. – H. Koch, *Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus*, TU 31/3b, Leipzig, 1907, p. 39-58. – A.C. Cooper-Marsdin, *The History of the Islands of the Lerins*, Cambridge, 1913, p. 50-82. – M. Schanz, *Geschichte der röm. Lit.*, t. 4/2, Munich, 1920, p. 521-23. – O. Bardenhewer, t. 4, p. 579-80. – J. Madoz, *El concepto de la Tradición en S. V. de L.* (Analecta Gregoriana 5), Rome, 1933. – J. Lebreton, *S. V. de L. et saint Augustin*, RSR, t. 30, 1940, p. 368-69. – DTC, t. 15, Paris, 1950, col. 3045-55 (G. Bardy). – J. Madoz, *Cultura Humanistica di San Vicente de Lerins*, RSR, t. 39, 1951, p. 461-71. – Fr. Sciuto, *Tertulliano e V. di L.*, dans *Miscellanea di Studi di Lett. crist. antica*, t. 4, 1954, p. 127-38. – Pauly-Wissowa, t. 2/16, 1958, col. 2192-97 (M. Schuster).

É. Griffe, *Pro Vincentio Lerinensi*, dans *Bulletin de litt. ecclés.*, t. 62, 1961, p. 26-32 ; *La Gaule chrétienne*, t. 3, Paris, 1965, p. 375-80. – W. O'Connor, *St. V. of L. and St. Augustine. Was the Commonitorium of St. V. intended as a polemic treatise against St. Aug. and his doctrine on predestination?*, dans *Doctor Communis*, t. 16, 1963, p. 123-257. – P.M. Duval, *La Gaule jusqu'au milieu du Ve siècle*, Paris, 1971, p. 726-28. – H.J. Sieben, *Der Konzilbegriff des V. von L.*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 46, 1971, p. 364-86. – A. Pastorino, *Il concetto di tradizione in Giovanni Cassiano e in V. di L.*, dans *Sileno* I, 1, 1975, p. 37-46. – S. Pricoco, *L'isola dei Santi*, Rome, 1978, p. 52-54. – *Dizionario patristico...*, t. 2, Casale Monferrato, 1984, col. 3594-95 (A. Hamman). – *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 4, Paris, 1986, p. 674-80 (A. Hamman).

4. **Influence du Commonitorium.** – Le Moyen Âge a ignoré le *Commonitorium*. En revanche au 16e et au 17e siècle éditions et traductions se succèdent, nombreuses et fréquentes. L'Église catholique s'appuie sur le premier canon lérinien pour consolider le concept de tradition, la Réforme pour faire le procès de l'innovation. Au 19e siècle le cardinal Newman contribuera à l'actualité de Vincent en faisant du *Commonitorium* une lecture qui lui permet d'y trouver des bases pour l'œcuménisme. Après le concile Vatican I, Döllinger se retranchera derrière le « quod ubique, quod semper, quod ab omnibus », pour s'opposer à une Constitution de la Foi, qui cite Vincent (Denzinger-Schönmetzer, n. 3020) pour insister sur l'idée de développement sans altération de la foi. Les modernistes penseront trouver dans le *Commonitorium* l'idée d'évolution sans tenir un compte suffisant de la formule « in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia ». C'est, en partie du moins, cette dernière formulation que reprendra en 1910 Pie X dans le serment antimoderniste qu'il fera prêter aux prêtres : « Je reçois avec sincérité la doctrine de foi transmise depuis les apôtres jusqu'à nous par les Pères orthodoxes en lui conservant le même sens et la même pensée » (Denz.-Schönm. n. 3541).

Complexe, la pensée de Vincent se prête à des utilisations multiples. Si elle connaît un grand succès, cela est dû, en particulier, au fait que chacun de ses aspects s'exprime volontiers à travers des formules rhétoriques, faciles à retenir et à propager.

Études : A.-d'Alès, *La fortune du Commonitorium*, RSR, t. 26, 1936, p. 334-56. – M. Lods, *Le progrès dans le temps de l'Église selon V. de L.*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, t. 55, 1975, p. 365-85. – Voir aussi les études historiques signalées dans la bibliographie de l'art. *Tradition*, DS, t. 15, col. 1123-24.

Outre les art. signalés dans le texte, voir DS, t. 5, col. 114, 800 ; t. 6, col. 207 ; t. 14, col. 290 ; t. 15, col. 1112-13.

Jean-Pierre Weiss.

5. VINCENT D'ORLÉANS, capucin, 17e siècle. – Vincent d'Orléans entra au noviciat le 11 avril 1633. Le 7 septembre 1643 on le trouve gardien de Blois et définiteur provincial (ce qui laisse supposer qu'il était prêtre avant d'entrer au noviciat). Avec vingt de ses confrères il organise les Quarante-Heures cette année-là à Marches dans le diocèse de Chartres. Il appartenait cependant à la province de Touraine, car en 1650 on le trouve dans le parti des « fidèles » contre les « séparatistes » à l'époque d'un schisme dans cette province. Mais il prêche à Castres en 1663 et au cours du chapitre provincial de Toulouse le 25 juillet 1664. Le siège épiscopal est alors vacant et les vicaires capitulaires ont des sympathies pour le jansénisme. La prédication de Vincent se tourne contre eux, qui sont frappés par un arrêt du Conseil du roi le 18 août 1664. Les approbations de son *Pur amour* en 1674 le disent du couvent de Nantes en pro-

vince de Bretagne. On ne sait rien de plus sur sa biographie.

Vincent a laissé trois ouvrages : *L'Église de Jésus-Christ ou la communion de Rome toujours victorieuse de ses ennemis...*, Poitiers, P. Amassard, 1659 ; *La religion chrétienne unique et nécessaire. Contre les indifférents et les hérétiques...*, 1re partie, Paris, S. Cramoisy, 1666. La 2e partie semble n'avoir pas paru. Ces deux livres correspondent à la carrière de missionnaire antihuguenot de Vincent et ressortissent à l'apologétique. On aurait aussi un *Triomphe de l'autel dû au zèle de Louis XIV, le Constantin françois...*, mais nous n'en avons pas trouvé trace. Seul concerne la spiritualité : *Le pur amour ou la dévotion solide et nécessaire*, Nantes, Vve S. Doriou, 1674.

Ce traité, où le mot de « dévotion » a le sens de spiritualité et d'ascèse, se présente comme une réponse à « beaucoup de formes de dévotion qui égarent les âmes », mais on ne trouve nulle part quels courants sont visés par là. Le principe de base est que « l'esprit de Jésus est le vrai esprit de dévotion » (p. 14). Le plan de l'ouvrage se présente ainsi : 1) la perfection consiste dans le détachement ; 2) présentation de maîtres pour en apprendre les exercices ; 3) bonheur de l'âme arrivée à la vraie dévotion. Une très grande importance est donnée au détachement de toutes choses et de soi-même, le pur amour étant dans ce détachement total de toute créature, particulièrement de la volonté propre.

Un premier modèle est saint Augustin dans le cœur duquel Vincent voit « le triomphe du pur amour ». Aussi analyse-t-il la conversion d'Augustin en partant des *Confessions*, mais sans jamais donner de références. Il prend en second lieu mais brièvement l'exemple du *Deus meus et omnia* de François d'Assise. L'insistance sur le détachement donne aux réflexions de Vincent un caractère un peu négatif, une mentalité d'absence au monde concret qui réduirait presque la spiritualité à une sorte d'inhumanité.

Heureusement il donne aussi trois orientations positives. D'abord une méthode d'oraison « pour les commençants ». Elle consiste en une préparation (détachement de tout et exercice de la présence de Dieu) ; une « mortification » qu'il décrit ainsi : « entrez bien avant dans les considérations » et il suggère certains sujets ; en affection : « cette dernière partie, dit-il, appartient au cœur ». Vincent renvoie alors à François de Sales. Ensuite il parle de l'eucharistie : considérations à développer pendant la messe, conseils pour la communion fréquente : « Je ne fais point de doute que persévérant dans votre état de dénuement vous ne soyez en état de communier souvent et très souvent » (p. 241), exhortation à la visite au Saint-Sacrement : « chez les Dames de Port-Royal à Paris, l'adoration de Jésus au saint Sacrement y est si perpétuelle qu'il ne se trouve aucun moment du jour ou de la nuit que Jésus n'ait quelqu'une de ses amantes à ses pieds » (p. 245). Cette évocation de Port-Royal est inattendue chez un auteur qui n'affiche aucune sympathie pour le jansénisme ! Enfin le dernier conseil est d'avoir un bon directeur spirituel.

Le style du P. Vincent est très oratoire, c'est celui d'un prédicateur. On a même l'impression qu'il a mis dans un certain ordre des conférences de retraite destinées à des publics particuliers car tantôt il parle de religieux, tantôt de religieuses, quasi jamais de laïcs. L'arsenal des citations est bien pourvu : trente-sept auteurs sont cités, en plus de la Bible. Auteurs de l'antiquité païenne comme du moyen âge, mais rarement accompagnés de références précises.

Écrivain spirituel secondaire, Vincent d'Orléans est typique d'une spiritualité plus ascétique que contemplative, sans originalité ni appartenance assurée à une école déterminée.

Bibliothèque Franciscaine de la province des Capucins de Paris, ms 43, p. 117-18 ; ms 52, p. 162 ; ms 104, f. 19, 40-41 ; ms 2019, I.

Denys de Gênes, *Scriptores O.F.M. Cap.*, Gênes, 1691. – Pérennès-Migne, *Dict. de bibliographie chrétienne*, t. 1, Paris, 1858, col. 650. – Apollinaire de Valence, *Toulouse chrétienne : Histoire des Capucins*, Toulouse, 1897, t. 1, p. 425 ; t. 3, p. 202. – Melchior de Pobladura, *Historia generalis O.F.M. Cap.*, Rome, 1948, t. 1/2, p. 255 ; t. 2/2, p. 233, 251. – DS, t. 5, col. 1378.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

6. VINCENT PALLOTTI (SAINT), prêtre, fondateur de l'Union de l'Apostolat Catholique, 1795-1850. – 1. *Biographie.* – 2. *Préparation.* – 3. *Doctrine de l'Apostolat Catholique.* – 4. *Spiritualité.*

1. **Biographie.** – Vincent Pallotti naquit le 21 avril 1795. Il était le troisième des dix enfants de Pierre-Paul Pallotti et Marie-Madeleine de Rossi ; tous deux étaient issus de la petite bourgeoisie romaine. Le père était venu de San Giorgio en Ombrie et s'était établi épicier à Rome ; plus tard il fut à la tête de quatre magasins. La mère ne s'occupait que du foyer et des enfants. Dans cette famille pieuse et cultivant l'esprit d'économie, les parents s'adonnaient activement à des œuvres charitables. Devenu adulte Vincent s'exprima fièrement au sujet de son père : « En mon père, Dieu m'a donné le modèle d'une plénitude de vertu, telle qu'on peut à peine se l'imaginer. » Souvent il se référait à sa mère : « C'est ma mère qui me l'a appris. » A 16 ans, il entra au séminaire. Il fut ordonné prêtre le 18 mai 1818. Comme Rome ne manquait pas de prêtres pour le ministère, il fut ordonné au titre de « l'héritage paternel ».

Jusqu'en 1837, année où mourut son père, il vécut dans la maison familiale ; puis il alla vivre dans la maison située près de l'église nationale Spirito Santo dei Napolitani (il en fut recteur de 1835 à 1846) ; puis il habita jusqu'à sa mort avec ses compagnons au couvent de San Salvatore in Onda. Comme il n'avait pas d'engagement paroissial, Vincent se consacra aux tâches extraordinaires du ministère et de la charité. En 1835 il fonda l'Association de l'Apostolat Catholique dont il fut le recteur général jusqu'à sa mort survenue le 22 janvier 1850. Une vie ascétique et un travail épuisant étaient venus à bout de ses forces et avaient mis fin à son œuvre apostolique. Exactement cent ans après sa mort il fut béatifié le 22 janvier 1950 ; il fut canonisé le 20 janvier 1963.

2. **Préparation.** – 1° CARACTÈRE. – Pallotti, petit et maigre, marchait légèrement courbé ; son pas était alerte. On le décrit comme un enfant pieux et docile.

À la maison il avait des jeux pieux ; il accompagnait ses parents à l'église et chez les pauvres. Vincent avait les yeux d'un bleu sombre. De son visage ovale rayonnait un doux regard pénétrant. Il était pâle ; ses cheveux étaient noirs, plus tard clairsemés et grisonnants. Ses vêtements étaient simples et propres. Il était discret et réservé ; mais il attirait à lui tous ceux qu'il rencontrait. Sa profondeur et son visage ouvert

inspiraient à la fois une sécurité et une confiance irrésistibles (J.J. Gaume, *Les Trois Rome*, t. 2, Paris, 1856). L'âme de Pallotti, orientée vers le silence et la méditation, était sensible et réceptive. Pourtant tout son être était fierté et volonté d'agir. Il n'était que force tendue vers l'extérieur. Du type volontaire, il dominait ses impulsions et savait se discipliner. Son ascèse était sans compromis ; c'est pourquoi il choquait parfois. De plus en plus sûr de lui, il s'imposait des buts à atteindre : être un bon enfant, devenir un jeune homme soucieux de progresser, s'efforcer de devenir parfait et saint. Et tout cela « sempre più ».

2° Formation. – Son éducation et sa formation scolaires allaient de pair avec celles reçues de ses parents. A cinq ou six ans (1800/1801) il fréquenta l'école de la Via Cappellari ; c'était un écolier attentif et consciencieux. Pendant cette période il reçut pour la première fois les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, puis la Confirmation. En 1804/1805 il fut collégien à San Pantaleo dirigé par les Piaristes ; en 1807 il fréquenta le Collegio Romano. De 1813 à 1818 il fut étudiant en philosophie et en théologie ; il étudia également les sciences naturelles, l'histoire romaine, le droit naturel et international, les langues orientales, le grec, le français. Pallotti utilisa largement les cours de l'université papale de la Sapienza, à laquelle il s'était inscrit dès 1814. Ses vastes connaissances et son abord modeste lui acquirent le respect de ses professeurs et de ses camarades. Étudiant, il fonda une Société (on disait alors une Académie) de travail philosophique et théologique. Pendant ses études Vincent reçut les ordres majeurs et commença à exercer ses activités apostoliques.

En 1815 il devint professeur de grec et en 1816 de philosophie. En 1818 le doctorat en philosophie et en théologie couronna ses études. De 1819 à 1829 il enseigna à l'université en tant que professeur « académique » de théologie. Le recteur lui confia la direction de l'Académie philosophique et théologique. Ses capacités magistrales étaient officiellement reconnues ; il avait une culture générale très étendue et de solides connaissances en philosophie et théologie.

3° Rencontres et expériences. – A sa grande culture s'ajoutait le contact de l'homme de la rue, mais aussi des lettrés et classes aisées de la ville et de la campagne, des prêtres surtout, des aumôniers et des prélats des services du Pape. Il connaissait bien les besoins et aspirations du peuple, mais aussi les aspirations et projets de ceux qui avaient une situation élevée. Il appréciait à leur juste valeur les conditions sociales, économiques et religieuses ainsi que les intérêts politiques des États de l'Église. Pourtant Pallotti n'était ni un homme politique ni un savant ; il n'était soucieux que de la gloire de Dieu et du salut des hommes.

En 1829 il abandonna la carrière universitaire pour se consacrer totalement au ministère. Ce que le jeune abbé n'avait jusqu'alors fait que sporadiquement devint désormais sa seule tâche. Son souci des hommes le mena vers les pauvres et les méprisés, dans les palais des nobles et des riches, au confessionnal et en chaire ; il faisait des conférences et prêchait des retraites dans les paroisses et les communautés religieuses. Tous étaient l'objet de son assistance : personnes âgées et malades, orphelins et asociaux, soldats des casernes et des hôpitaux militaires, jeunes ouvriers et étudiants, prisonniers et condamnés à mort. Aux mendiants de Rome il faisait distribuer des bons de pain et de viande au lieu d'argent, afin d'éviter tout gaspillage des dons charitables.

Pallotti fut confesseur du Pape et de cardinaux, d'évêques, de prélats, de prêtres, de séminaristes et de simples laïcs. Il fonda et dirigea plusieurs écoles du soir et des écoles professionnelles ; il s'occupa de la mise en valeur des champs de la banlieue. Il aida à trouver du travail et des contrats de travail. Il fit imprimer et répandre des tracts et des brochures concernant la vie quotidienne du chrétien ; il fit rééditer des ouvrages religieux épuisés ou en fit traduire des langues étrangères.

Il ne s'intéressait pas moins aux missions étrangères. C'est aux interventions et à l'influence de Pallotti que les fondations de divers séminaires missionnaires doivent leur existence (en 1851 à Milan, en 1866 à Mill Hill près de Londres, d'autres encore). Il faut mentionner aussi l'attention que Pallotti portait à la réunification de l'Église romaine et des Églises d'Orient et d'Occident. L'expression la plus marquante de son souci apostolique fut l'institution de l'Octave de l'Épiphanie en 1836 (OC, t. 1, p. 332-52).

La foi et la charité étaient en danger ; pour cette raison Vincent Pallotti s'est efforcé de répandre la foi dans le monde et de susciter la charité parmi les hommes. Ceux qu'il rencontrait étaient son prochain, ses « chers frères et sœurs dans le Christ » (OC, t. 4, p. 303).

4° Peu à peu Vincent Pallotti avait trouvé des collaborateurs dans les clergés séculier et régulier et aussi parmi des laïcs, hommes et femmes, qui s'engagèrent au service de la gloire de Dieu et du salut du monde, et cela « selon leur état et leur mode de vie personnels ». Il réunit des hommes soit chez lui, soit dans de petites églises, soit dans des sacristies, pour étudier avec eux comment répondre aux besoins de la chrétienté. Le 9 janvier 1835, alors qu'il priait après la messe, Pallotti vit clairement le plan de l'entreprise apostolique qu'il lui incombait de fonder : elle devait être 1) une œuvre missionnaire universelle ; 2) pour le renouvellement moral et religieux du peuple chrétien ; 3) une œuvre charitable et sociale universelle. Pallotti résuma toutes ces œuvres sous la dénomination « d'Apostolat Catholique ». L'origine de la fondation de Pallotti n'est pas seulement dans le souci de l'Église et du Monde, mais aussi dans le don de soi absolu et dans la foi à Dieu et aux hommes. Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et accèdent à la connaissance de la vérité » (1 *Tim.* 2,4). Pallotti reconnaissait la volonté de Dieu dans la situation de l'homme et du monde. Ce à quoi il aspirait, c'était l'accomplissement de la volonté de Dieu ici aujourd'hui.

3. **Doctrine de l'Apostolat Catholique**. – C'est dans les années 1834/1835 que Vincent Pallotti réfléchit sérieusement à la nature de l'Apostolat Catholique. En quatre pages (OC, t. 3, p. 139-43) il établit les bases et particularités de l'Enseignement catholique en se référant à l'Écriture et à la Tradition de l'Église : « Notre Seigneur Jésus-Christ est l'Apôtre du Père éternel qui l'a chargé de rétablir l'honneur de sa Majesté outragée et de sauver l'humanité ». « L'Apostolat de Jésus-Christ est l'obéissance aux commandements du Père ; c'est l'œuvre même de la Rédemption ».

Pallotti ne tire pas encore la conclusion de ces prémisses, mais les appuie sur un texte de l'Écriture (*Luc* 6,13-16) et un exemple tiré du culte de l'Église : a) Luc raconte comment les

apôtres ont été choisis parmi les disciples et investis bien avant qu'ils n'aient eu le pouvoir d'ordonner et d'enseigner. C'est le signe que leurs œuvres sont « leur apostolat orienté vers la plus grande gloire de Dieu et le salut éternel des âmes, comme l'a voulu Jésus-Christ ». Selon le langage de l'Écriture il faut distinguer le concept d'apostolat et le nom d'apôtre de la juridiction et du ministère sacerdotal ; si bien que quelqu'un qui n'est pas prêtre « peut en quelque sorte être honoré du nom d'apôtre et son activité peut être appelée apostolat ». b) Selon la tradition l'Église salue la Vierge-Mère Marie « non par le titre de Reine des prêtres, des évêques et des papes, mais bien par le titre de Reine des apôtres ». Son titre de Reine des apôtres n'est pas un titre vide de sens, il lui convient du fait de la plénitude de la grâce reçue et de la participation à l'œuvre de rédemption du Christ. Plus encore que les Apôtres, Marie mérite le titre d'apôtre. C'est ainsi que Marie Reine des apôtres est la patronne de l'Union de l'Apostolat Catholique. Pallotti interrompt encore une fois son argumentation en rappelant le commandement de la charité : « Dieu a ordonné à chacun de travailler au salut éternel de son prochain. En observant ce commandement nous imitons Jésus-Christ, apôtre du Père Éternel. » Pallotti en conclut : « C'est pourquoi la vie de Jésus-Christ – et c'est là son apostolat – doit être le modèle de tout chrétien. De même que tous sont appelés et même tous sont invités à l'apostolat selon leur situation et leur état. »

De cette argumentation découlent des conséquences et des exigences. Conformément aux paroles de Jésus « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (*Jean* 20,21) », tous les rachetés sont envoyés pour poursuivre la rédemption dans l'histoire de l'humanité. L'homme pris en tant qu'individu est objet de l'acte rédempteur du Christ ; il en est en même temps sujet, contribuant à la rédemption de tous les hommes. Le racheté est si étroitement lié à la vie de Jésus et à son œuvre de salut qu'il devient une sorte de co-rédempteur dans le monde qui l'entoure. Pour Vincent Pallotti l'apostolat n'est rien qui s'ajoute accidentellement, mais une rédemption réalisée et agissante ; il est l'accomplissement de « l'être chrétien ». L'apostolat n'est certes pas identique à la rédemption, mais il est une disposition foncière de l'homme racheté. Elle est plus existentielle que tout autre différence accidentelle, car elle est nécessairement et intimement liée à la rédemption individuelle. Pallotti l'explique en termes philosophiques dans un écrit de 1846 : l'apostolat est un concept analogique. L'apostolat concerne intimement et véritablement tous les chrétiens, mais il est réalisé par chacun différemment, selon « l'état et les possibilités » (OC, t. 3, p. 5). Pallotti ne connaît aucun précédent de cela en théologie. L'égalité fondamentale de tous les croyants ainsi que leur droit à l'apostolat et leur devoir de l'exercer n'ont été exprimés qu'au concile de Vatican II (1962-1965) (voir *Lumen Gentium*, c. 4, n. 33 ; *Apostolicam actuositatem*, c. 1, n. 3 ; c. 5, n. 25) et dans le droit canon de 1983, can. 208.

La conclusion de Pallotti est conforme à la pensée de la Bible et de la théologie. L'apostolat n'est le privilège de personne ; personne ne peut ni être remplacé ni partager la tâche avec un autre ; il n'y a pas de mandat particulier permettant aux croyants de pratiquer l'apostolat, à moins qu'il ne s'agisse de services apostoliques qui requièrent l'ordination et le pouvoir d'exercer le magistère. L'apostolat est la propriété de tous les croyants ; il est un christianisme vécu. Vincent Pallotti achève son raisonnement par la constatation suivante : « Première idée générale fondamentale de l'Union de l'Apostolat Catholique ». Qui est apôtre ? Pallotti répond à cette question dès le titre de ce document : « Tout ce qui est catholique, c'est-à-dire apostolat universel, concerne chacun en particulier. » Tous sont appelés à l'apostolat et y sont obligés par le commandement de la charité : « L'apostolat catholique, commun à toutes sortes de personnes, consiste en ce que chacun fait ce qu'il peut et doit faire pour la plus grande gloire de Dieu, pour son propre salut et pour le salut des autres. » Pallotti ne fait aucune distinction de sexe, d'origine, d'âge, d'état de vie, de capacités, de profession, de formation, de culture, de propriété, de situation, d'influence, de santé ou de maladie : « Chacun agit selon son état et ses possibilités. »

L'Apostolat Catholique de Pallotti veut certes appeler et rassembler tous les croyants chrétiens, mais ne veut surtout pas être avant tout une organisation : il s'agit en premier lieu de l'engagement personnel de chacun. En 1846 le fondateur souligne clairement que « l'Apostolat Catholique... ne vise pas tellement à instaurer de nouvelles institutions dans l'Église de Dieu, mais plutôt à ranimer celles qui existent en nombre suffisant et même en abondance » (OC, t. 3, p. 2). Il ne faut déterminer les moyens apostoliques et les services apostoliques qu'à partir de la vie de racheté ; ils se développent selon la multiplicité des situations personnelles et des sujétions et obligations du monde ; ils embrassent la totalité de la vie et de l'activité.

C'est ce que dit clairement Paul de Geslin, compagnon de Pallotti : « Un vrai saint est celui qui fait tout ce que font les autres, mais qui ne le fait pas comme les autres font. On sent en lui, dans chacun de ses actes, comme une sorte d'invisible moteur, dont les effets font deviner la cause : et cette cause, c'est Dieu. Il parle, il agit, comme tous agissent et parlent ; mais, comme il s'oublie lui-même en ce qu'il dit et en ce qu'il fait, il s'ensuit que l'action de la grâce divine se trouve centuplée quand elle passe par sa bouche ou par ses mains : parce qu'elle ne rencontre ni l'obstacle de la propre estime, ni celui de la propre volonté » (Bruno Bayer, *Paul de Geslin compagnon de saint Vincent Pallotti*, Paris, 1972, p. 42).

4. **Spiritualité.** – Le trait essentiel de Vincent est le comparatif « sempre più » qui engendre le superlatif « infinamente ». Son journal montre l'ouverture et la largeur de sa pensée, de sa volonté, de ses sentiments. Il se sent comme un fini « sans fin » et sent en même temps le « Dieu infini, qui est infiniment parfait dans toutes ses qualités ». Vincent surmonte l'abîme infini qui s'étend entre Dieu et la créature par l'adoration et la vénération. C'est ce qui légitime son comportement et ses actions. Cela devient le leit-motiv de sa vie pour, avec et parmi les hommes : « Dans ses rapports avec les hommes, son principal et même son unique souci était de se faire oublier lui-même, de procurer la gloire de Dieu et d'accomplir chaque œuvre dans l'esprit de la plus grande perfection » (Bayer, p. 47). Paul de Geslin a décrit excellemment ce qui était la nature profonde de la vie de Pallotti : oubli de soi, souci de la gloire de Dieu et effort de perfection en toute action.

Il est difficile de vouloir résumer la spiritualité d'un saint par un trait caractéristique ou par un idéal, car ce serait comme diviser une unité vivante en parcelles ou mesurer quelque chose de supérieur avec des normes habituelles. La spiritualité est un tout organique qui est plus que la juxtaposition de ses parties constituantes.

Il cherche et découvre Dieu en reconnaissant son propre « rien et péché ». Pallotti prie avec insistance : « Seigneur, délivre-moi de moi-même ! » et « Sei-

gneur, pense à Toi et oublie-moi ! » (OC, t. 10, p. 169-218). Il s'efforce d'honorer la gloire de Dieu « infiniment infini » et de devenir « parfait », comme l'a ordonné le Seigneur (*Mt.* 5,48). C'est vivre à l'imitation du Christ, du Rédempteur du genre humain (OC, t. 3, p. 139). Voici le secret de la vie de Pallotti : Dieu qui est amour par essence a créé l'homme par amour et il a sauvé le pécheur par amour (OC, t. 3, p. 151-54). Tout, dans la vie et les actes de Vincent, se résume dans une seule réalité, la Rédemption, c'est-à-dire se laisser soi-même racheter et travailler sans relâche à ce que tous les hommes et le monde entier soient rachetés. Telle est l'essence de l'Apostolat. Telle se présente la spiritualité profonde et formelle du fondateur de l'Apostolat Catholique : « L'apostolat de Jésus-Christ est son obéissance au commandement du Père, lui confiant la mission de la Rédemption. » Sa spiritualité a un caractère christosotériologique. Il prend part à la Rédemption que le Christ a réalisée par amour (2 *Cor.* 5,14s) ; c'est aussi le principe directeur et la motivation de sa fondation, l'Union de l'Apostolat Catholique (OC, t. 2, p. 5-6).

Vincent Pallotti avait à peine 55 ans quand il mourut, et la Société de prêtres et de frères qu'il avait fondée comptait douze membres. Elle devait « animer et diriger » l'Union de l'Apostolat Catholique. Pendant les années de la révolution romaine, elle s'était dispersée ou avait disparu. Vincent Pallotti se cacha au Collège Irlandais (février-juillet 1849), puis il se donna beaucoup de peine pour réunir à nouveau les membres de l'Union et faire renaître entre eux l'ancien esprit d'apostolat et de charité ; mais son époque ne le comprit pas, pas plus que la période suivante. Il avait voulu consacrer ses efforts à tous les hommes et à tout l'univers. On n'avait pas compris l'universalité et la diversité de sa fondation.

Paul de Geslin, son compagnon, en témoigna en 1887 : « Au reste, ce que nous pouvons encore affirmer avec une entière certitude, c'est que Vincent Pallotti n'avait, originairement, ni le projet de fonder quoi que ce soit, ni la prétention de passer pour fondateur. Les circonstances dont nous venons de parler avaient, peu à peu, amené les choses au point où elles étaient arrivées : il en avait été grandement consolé, mais il aimait à répéter que c'était l'œuvre de Dieu seul, et qu'il n'y était absolument pour rien » (Bayer, p. 58).

Pallotti n'a jamais revendiqué l'autorité d'un fondateur ; la volonté de Dieu était pour lui déterminante ; il la reconnaissait dans les événements temporels et spirituels ; il observait les décisions de l'autorité ecclésiastique ; il n'était pas conduit par sa propre idée.

Il n'avait pas non plus l'intention de fonder une congrégation de prêtres et de frères, ni de sœurs. Geslin explique ses intentions : « Ce qu'il avait à cœur, par-dessus tout, c'était la sanctification des prêtres, pour le bien des âmes, qui ne manquent jamais de déchoir quand le niveau moral du sacerdoce descend. Quand un prêtre est ce qu'il doit être, nous disait-il souvent, c'est-à-dire un saint, il n'a pas besoin de chercher les âmes ; elles vont à lui comme les mouches vont au miel. Et si la Société de l'Apostolat Catholique lui était particulièrement chère, c'est parce qu'il y voyait un moyen efficace de sanctification pour les prêtres qui venaient s'y associer ».

Une autre raison qui lui faisait désirer la voir prospérer et s'étendre était l'idée, si vivace dans son grand cœur, que cette œuvre pourrait servir, un jour, comme trait d'union entre le clergé et les familles religieuses, et cimenter entre ces deux grandes institutions catholiques cette charité qui n'est jamais assez grande et qui, par suite de la misère humaine, tend quelquefois à s'altérer (Bayer, p. 58). Vincent Pallotti combat sa vie durant pour sa propre sanctification et celle de tous les hommes ; c'est-à-dire qu'il vit de la Rédemption par Jésus-Christ, « apôtre du Père éternel » (*Héb.* 3,1 ; OC, t. 3, p. 139).

En 1836 il avait présenté sa fondation aux curés de Rome, aux supérieurs d'ordres, aux théologiens et aux cardinaux en ces termes : « L'Apostolat catholique n'est pas un ordre clérical mais une association de chrétiens vivant dans le monde. Ils ne sont liés par aucune obligation spéciale et travaillent seulement en esprit d'amour et de charité à maintenir la piété par tous les moyens et à propager la foi catholique. Le but essentiel de cette association est donc la sanctification de ses membres et la propagation de la foi catholique dans le monde entier. Pour atteindre ces objectifs l'association exerce toutes les œuvres de service d'Église qui se consacrent dans les pays catholiques à animer l'esprit de foi, de zèle, de vertu, en même temps qu'elle utilise tous les moyens spirituels et temporels pour multiplier le nombre d'œuvres au service de l'évangélisation dans les pays païens pour faciliter et assurer le succès » (OC, t. 4, p. 263-64).

Ce n'est qu'en faisant appel à toutes les forces des clergés séculier et régulier et aussi des laïcs que l'Apostolat Catholique peut être efficace. Pallotti abat toutes les barrières et délimitations qui, au cours de l'histoire, avaient engendré « rivalité et jalousie » (Paul de Geslin ; cf. Bayer, p. 58).

Le second concile du Vatican a confirmé la pensée de Pallotti et le projet de l'Apostolat Catholique : tous les chrétiens ont, selon le commandement d'amour de Dieu et du prochain, un droit inaliénable et un devoir absolu d'apostolat. L'Union est plus qu'une organisation ; elle est un mouvement (« Corpo morale ») de croyants engagés qui se rassemblent en lien avec le Rédempteur et par une communication entre personnes, pour s'entraider dans la responsabilité de réaliser l'œuvre de la Rédemption dans l'histoire de l'humanité. Vincent Pallotti ne s'est pas en réalité efforcé de répondre à une unique intention de l'Église. L'Église elle-même était son intention.

Œuvres. – Vincent Pallotti a beaucoup écrit. Il publia en particulier de son vivant trois mois de Marie pour les religieux, les laïcs et le clergé séculier (Rome, 1833, 1852) : *Maria Immacolata Madre di Dio Regina dei Santi nel mese di Maggio...* ; *Maria... Madre di Misericordia ai Figli della Chiesa Cattolica...* ; *Maria... Regina degli Apostoli... agli Ecclesiastici...*

G. Hettenkofer (1876-1962) a publié les principales œuvres en une série de volumes parus à Rome : *Epistulae latinae* (1907), *Propositi ed Aspirazioni...* (1921), *Regola della Congr. dell'Apostolato Cattolico* (1923), *Pia Società dell'Apostolato Cattolico fondata ed esposta dal V.V.P.* (1924), *Raccolta di scritti... relativi alla Pia Società dell'Apostolato Cat.* (1929), *Lettere e brani di lettere* (1930), *Collezione spirituali di preghiere, meditazioni... e materie predicabili* (2 vol., 1933-1934), *Iddio l'Amore Infinito : Brevi considerazioni* (1936 ; trad. allemande, Friedberg, 1981), *Memorie biografiche* (1937), *Supplemento e Indice* (1939).

Fr. Moccia a commencé une édition des *Opere complete* (Rome, 1964 svv, 11 vol. parus en 1980), que nous citons OC.

Vie. – R. Melia, *The Life of... V.P.* (Londres, 1871, abrégé du ms italien inédit). – C.M. Orlandi, *Vita del Pallotti* (ms aux archives des Pallottins, Rome) ; *Compendio della Vita*

della... Elisabetta Sanna (Rome, 1887) ; *Memorie storiche della Chiesa del SS. Salvatore in Onda...* (Rome, 1888). – L. Vaccari, *Compendio della vita del... V.P.* (Rome, 1888). – *P. de Geslin de Kersolon d'après ses souvenirs* (Paris, 1892) ; cf. B. Bayer, *Paul de Geslin, compagnon de V.P.* (Paris, 1972). – Geslin, Melia et Orlandi ont été des premiers compagnons de Pallotti.

Vies par J.T. de Belloc (2e éd., Paris, 1895) ; – E. Weber (Limburg, 1927, 1961) ; – I. Felici (Pise, 1935) ; – M. Herbert (2e éd., Milwaukee, 1942) ; – A. Morini (Rome, 1945) ; – H. Schulte (Limburg, 1947) ; – M. Winowska (Ligugé-Vienne, 1950) ; – J. Frank (3 vol., Friedberg, 1952-1965) ; – H. Geisler (Friedberg, 1958) ; – A. Michelotti (3e éd., Santa Maria, Brésil, 1963) ; – W. Devetter (2e éd., Genval, Belgique, 1963) ; – D. Pistella (2e éd., Rome, 1963) ; – J. Gaynor (Rome, 1963) ; – F. Amoroso (2e éd., Rome, 1963 ; bibl.). – Voir aussi les procès de béatification et de canonisation.

Histoire des fondations. – *Analecta Piae Soc. Missionum* (Rome, 1910-1947) ; – *Acta Soc. Apostolatus Catholici* (Rome, 1947 svv). – J. Hettenkofer, *Historia Piae Soc. Missionum (1835-1935)*, Rome, 1935 ; *Historia Soc. Apostolatus Catholici (1935-1950)*, Rome, 1950 ; *De sociis B. V.P.*, Rome, 1953. – Fr. Moccia, *La Congregazione sarà benedetta da Dio e prospererà*, Rome, 1961 ; *I Pallottini in Italia*, Rome, 1964. – H. Schulte, *Das Werk des Katholischen Apostolates*, 3 vol., Limburg, 1966-1971.

Études. – C. Probst, *Vir desideriorum. Itineraris mistico do B. V.P.* (Londrina, Brésil, s d). – Anonyme, *Il sacro Ottavario dell'Epifania* (Rome, 1936). – G. Ranocchini, *V.P., antesignano e collaboratore dell'Azione Cattolica* (Rome, 1943) ; *V.P. e l'Ottavario dell'Epifania* (Rome, 1947). – A. Faller, *Die Epiphaniefeier* (Klosterneuburg, 1951). – A. Walkenbach, *Der Unendliche Gott und das « Nichts und Sünde ». Die Spiritualität V. Pallottis nach seinen Tagebuchaufzeichnungen* (Limburg, 1953).

H.M. Köster, *Die Mutter Jesu bei V.P. nach seinen gedrukten Schriften* (Limburg, 1964). – A. Faller, art. *V.P.*, BS, t. 12, 1969, col. 1181-86 (bibl.). – D. Pistella, *Spiritualità ed identità Pallottiana* (thèse, Angelicum, 1980). – F. Amoroso, *Dal Nullo al Tutto. Il cammino spirituale di V.P.* (Rome, 1981). – *S.V.P. Le Preghiere*, éd. par V. Faller (Vatican, 1982). – *Katholisches Apostolat heute. Eine Gemeinschaft besinnt sich auf Ziel und Aufgabe* (éd. par M. Probst, Limburg, 1984). – *Mitverantwortung aller in der Kirche. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der Gründung V. Pallottis* (éd. par F. Courth et A. Weiser, Limburg, 1985) ; ces deux derniers ouvrages comportent des études sur la spiritualité de V.P. – O.S. Holisz, *Maria, Regina degli Apostoli, negli scritti di S. V.P.* (thèse, Univ. Grégorienne, 1988). – J. Wierzba, *S. V.P. precursore di un movimiento ecclesiale* (thèse, Univ. Grégorienne, 1988).

DIP, art. *Apostolato Cattolico* (Suore dell' ; t. 1, 1974, col. 738-39) ; *Missionarie dell'Apostolato Cat.* (t. 5, 1978, col. 1507) ; *Società dell'Apostolato Cattolico* (t. 8, 1988, col. 1589-92).

Albert WALKENBACH.

7. VINCENT DE PAUL (DEPAUL ; saint), prêtre, fondateur, 1581-1660. – 1. *Carrière terrestre.* – 2. *Évolution de l'expérience religieuse.* – 3. *Bases dogmatiques.* – 4. *La coopération humaine.* – 5. *Dans le sillage de Vincent de Paul.* – 6. *Points de repère.*

1. **La carrière terrestre de M. Depaul.** – Vincent est né le 24 avril 1581 dans le hameau de Ranquines, village de Pouy (près de Dax) qui deviendra le 3 décembre 1828, par ordonnance royale « Saint Vincent de Paul ». Le jeune Vincent est fils de Bertrande de Moras et de Jean Depaul. Cette famille de cultivateurs comptera 6 enfants : 4 garçons et 2 filles. Les origines paysannes fourniront un tour de pensée et permettront de bien comprendre les gens des champs. A l'aube du 17e siècle, la paysannerie comporte 17 millions de sujets sur les 20 millions de la population totale. Le père Jean Depaul et M. de Comet, juge de Pouy et avocat à la cour présidiale de Dax, l'orientent vers un office d'église. Son oncle, Étienne Depaul, prieur de Poymartet, jouit d'une confortable aisance et vient en aide à sa famille. A quinze ans, le jeune Vincent fréquente donc le pauvre collège des Cordeliers de Dax et M. de Comet le prend même comme précepteur de ses enfants. En bon cadet de Gascogne, Vincent fonce impétueusement vers le sacerdoce. Il est tonsuré à Bidache le 20 décembre 1596 et le 23 septembre 1600, il se fait ordonner prêtre par Mgr François de Bourdeille, évêque démissionnaire de Périgueux. Les vicaires généraux le nomment sans tarder à la cure de Tihl. Il ne peut en prendre possession car S. Soubé en est déjà pourvu. Vincent se rend alors à Rome où Clément VIII a décrété le jubilé. Ce saint homme impressionne profondément le jeune prêtre. Même les hérétiques considèrent Clément VIII comme un saint. Le 17 octobre 1659 Vincent en parlera encore à ses missionnaires.

Pour sa formation intellectuelle, il s'est inscrit à la faculté de théologie de Toulouse qui, le 12 octobre 1604, lui délivrera le titre de bachelier en théologie récompensant sept années d'études.

Il circule rapidement entre Toulouse, Bordeaux. Il se rend à Marseille pour récupérer l'héritage d'une bonne vieille de Toulouse qu'un marchand lui a ravi. Il le fait emprisonner et lui-même disparaît mystérieusement. A Dax, les familiers s'inquiètent car les dettes du cadet s'accumulent. Pour rassurer M. de Comet, son bienfaiteur, il lui raconte dans un style truculent semblable à celui de Cervantès qu'il a été pris par des corsaires, qu'il est passé à Tunis entre les mains de quatre maîtres différents et qu'il s'est évadé en compagnie de son maître, un renégat d'Annecy. Venu à de meilleurs sentiments, le maître a abjuré ses erreurs en présence du vice-légat, Mgr François Montorio. Ce dernier qui termine son mandat emmène avec lui le jeune Vincent qui lui a parlé des fabuleux secrets destinés à fabriquer de l'or. Montorio retient le fabuleux conteur et l'emmène à Rome. Ce mécène d'infortune ne tardera pas à abandonner son protégé, qui prendra la route de Paris. Les psychologues se sont inquiétés de ce récit de captivité où les erreurs alternent avec les invraisemblances. Un historien gascon, éditeur des œuvres de Vincent et son plus récent biographe, Pierre Coste, n'a jamais ajouté foi à cette page de « Mille et une nuits ». « Si vous étiez gascon, écrira plus tard Vincent de Paul au franc picard Firmin Get, j'aurais compris que vous me cachiez certaines affaires. » Vincent ne parlera jamais plus de cette diversion tunisienne. Six mois avant sa mort, le 18 mars 1660, il suppliera le chanoine Saint-Martin de lui livrer ces misérables lettres dont il avait déjà brûlé les copies. Heureusement qu'un autre gascon, le frère Bertrand Ducournau, les avait fait venir d'abord au collège des Bons-Enfants où M. Watebled les avait déposées entre les mains des « Messieurs de Saint-Lazare ».

Naturellement, le jeune Vincent ira dès son entrée à Paris au quartier des gascons, au faubourg Saint-Germain. Un « payse », Bertrand Dulou, juge de Sore dans les Landes, lui fait partager sa chambre. Mais, comble de malchance, alors que Vincent est au lit et malade, le garçon d'apothicaire s'empare de la bourse du juge ; Vincent n'a rien vu, n'a rien pris. Il a beau se défendre. Bertrand Dulou l'expulse de sa chambre, fait composer un monitoire et accuse M. Depaul d'être un voleur. Vincent fuit l'orage et se réfugie dans le cercle des futurs Oratoriens au Petit-Bourbon. Mais le juge ne cesse de le poursuivre. Il l'accuse même

devant le Père de Bérulle, qui n'a pas l'air de s'en émouvoir. Réfugié à l'Oratoire, M. Depaul devient, grâce à Antoine Leclerc de la Forêt, dans l'après-midi du 17 mai 1610, aumônier et conseiller de la reine Marguerite de Valois. Il loge quelque temps rue de Seine, dans la maison où pend l'enseigne de saint Nicolas. Manifestement Bérulle l'impressionne. Il est le premier à dire « qu'il était bon de se tenir bas, que les moindres conditions étaient les plus assurées, et qu'il y avait quelque malignité dans les conditions hautes et relevées ; que c'était pour cela que les saints avaient toujours fui les dignités et que Notre Seigneur, pour nous convaincre par son exemple aussi bien que par sa parole, avait dit, parlant de lui-même, qu'il était venu au monde pour servir et non pour être servi » (*Mt.* 20,28).

C'est sur son conseil qu'il remplace François Bourgoing comme curé de Clichy (2 mai 1612). Il obéit à Bérulle qui lui propose d'être en même temps précepteur des enfants des Gondi (20 février 1613). Se sentant mal à l'aise, trop éloigné des pauvres qui l'apaisent, il s'ouvre à Bérulle et celui-ci lui propose la cure de Châtillon-les-Dombes où il est installé le 1er août 1617. Un mois après son départ de Paris, il avise M. de Gondi qu'il ne peut plus être précepteur. Philippe de Gondi, qui est en Provence, transmet la lettre du démissionnaire à sa femme, Françoise Marguerite de Silly qui sans plus tarder va trouver Bérulle, le supplie de rappeler Vincent à Paris. Le général de l'Oratoire envoie à Vincent une lettre suggestive. Quand M. Depaul revient à Paris, il se rend chez Bérulle (23 décembre 1617) et le lendemain, il retourne à la cour des Gondi.

Le rythme et le style de sa vie vont changer. Le 8 février 1619 il est nommé aumônier général des galères et prête serment le 12 février 1619. A Paris et à Marseille, il prend connaissance de la situation des galériens. L'appel intérieur, l'évangélisation des pauvres deviennent pressants. Les pauvres de la campagne sont abandonnés. Il l'entend dire et il le sait. Ils meurent n'osant avouer leurs péchés à leurs curés et certains de ces patrons de paroisses ne savent même pas la formule de l'absolution. Madame de Gondi l'a constaté et ne circule qu'avec cette formule qu'elle donne au confesseur. Cette pratique remonte au temps où elle était encore fille, avant 1604. Elle a signalé cette singulière carence à Vincent qui en est lui-même témoin. Missionnant à travers les terres des Gondi, il prêche, confesse, répare les dégâts en demandant des confessions générales. Il fonde des charités semblables à celle qu'il a instituée à Châtillon le 23 août 1617. Mais il a besoin d'aide. Il mobilise M. Belin, chapelain de la maison des Gondi à Villepreux. Après une mission sur les galères à Bordeaux et un bref retour au pays natal en 1623, il acquiert le diplôme de licencié ès droits et il est nommé principal du collège des Bons-Enfants. A ses ressources d'aumônier général des galères, s'ajoutent les revenus de la cure de Clichy qu'il n'abandonnera qu'en 1626, la cure de Gamaches (28 février 1615), le canonicat d'Écouis (27 mai 1615) et le prieuré de Grossesauve (7 février 1624). Mais il faut une organisation stable. Les Gondi, le 17 avril 1625 dans l'après-midi, mettent 45 000 livres entre les mains de Vincent pour qu'il organise les missions sur leurs terres (XIII, 197-202, nous renvoyons à l'éd. des œuvres par P. Coste). Deux mois plus tard, le 23 juin, Madame de Gondi succombe, assistée par M. Vincent, qui va avertir Philippe Emmanuel de Gondi séjournant en Provence. Après quoi, M. Depaul s'installe définitivement au collège des Bons-Enfants et continue à missionner.

Mais François de Sales, qui a visité les Gondi au cours de son passage à Paris (7 décembre 1618-13 septembre 1619), a conversé avec Vincent de Paul. Leurs vues sur l'avenir religieux de la France se rejoignaient. En peu de temps une amitié profonde fut nouée si bien qu'avant de mourir, le 28 décembre 1622 à Lyon, Mgr de Genève fit nommer Vincent de Paul supérieur de la Visitation parisienne. Jusqu'à la fin de sa vie, Vincent qui aurait bien voulu se dégager de cette charge, rappellera que c'était le saint évêque qui lui avait demandé ce service onéreux.

Providentiellement, le prieur de Saint-Lazare concède ses vastes bâtiments à Vincent de Paul. Le 7 janvier 1632, le prieuré est uni à la Congrégation de la Mission. Le 8 janvier, cette union est approuvée par l'archevêque de Paris. Désormais le prieuré se transforme en carrefour de la charité et en poste de commandement de la réforme catholique. En 1633, Monsieur Vincent est, pour ainsi dire, au complet. Le travail de perfectionnement se poursuivra encore pendant une vingtaine d'années, mais les caractères fonciers de ses institutions sont définitivement acquis.

L'effort s'affirme, maintient et accroît sa pression dans deux directions principales.
– De l'expérience de Gannes-Folleville, qui lui révèle la misère spirituelle des pauvres, part une première ligne de force qui aboutit à l'institution de la Mission destinée à porter secours aux misères spirituelles des pauvres de la campagne.
– Du sermon de charité prononcé à Châtillon-les-Dombes le 20 août 1617 part un deuxième effort. Il se soutiendra et s'organisera dans la Société des Dames de la Charité et dans la compagnie des Filles de la Charité (29 novembre 1633). Ces deux groupements devront principalement, mais non pas exclusivement, se préoccuper de l'assistance matérielle et spirituelle des pauvres de toutes catégories.

En prolongement ou en marge de ces deux formes principales de dynamisme charitable, d'autres œuvres adventices se grefferont. Elles se développeront avec une rapidité déconcertante et une variété éblouissante. Elles auront toutes leur source dans l'amoureuse contemplation de la divine charité de Jésus.

1° La mission et les missions. – L'expérience montrera bien vite qu'il fallait, comme le Christ, évangéliser les pauvres mais aussi instruire et former des continuateurs. Sans cela, l'avenir serait abandonné au démon.

Les prêtres de la Mission sont continuateurs de la Mission de Jésus. Celle-ci ne s'est pas bornée à porter la bonne nouvelle à ceux qui sont en détresse de salut, elle doit aussi former et instruire des disciples qui sont non seulement associés, mais mystiquement intégrés dans l'unique Mission de Jésus qui est une mission d'amour, d'hier, d'aujourd'hui et de toujours (*Héb.* 13,9).

Les missionnaires se garderont bien d'ambitionner le statut de religieux. Dès le 22 août 1628, le Saint-Siège avait refusé d'approuver les statuts de la Congrégation, qui tendaient à instituer une nouvelle religion (XIII, 225). Les curés de Paris, soupçonnant que les susdits prêtres de la Mission, malgré toutes leurs protestations, parviendraient à ronger leurs bénéfices ordinaires et extraordinaires, avaient par l'intermédiaire de leur syndic, M. Le Féron, demandé au Parlement de Paris de ne pas approuver la nouvelle communauté (4 décembre 1630 ; XIII, 227-32).

Pour apaiser les curés de Paris et obtenir, comme le lui conseillait Monsieur Duval, l'approbation ponti-

ficale, M. Depaul, excellent canoniste, trouva une formule neuve. Jamais les missionnaires n'ambitionneront le statut de religieux ; ils se maintiendront dans le clergé séculier. Ils prononceront les trois vœux de religion : pauvreté, chasteté, obéissance, auxquels ils ajouteront le vœu de demeurer toute la vie au service des pauvres dans la Congrégation de la Mission. Mais ces vœux étant privés et au for interne, les prêtres de la Mission demeureront canoniquement membres du clergé séculier. En cette année 1633 Vincent entre dans sa cinquante-deuxième année ; les institutions majeures sont fondées : les charités depuis 1617. La congrégation de la Mission fondée en 1625 (17 avril) est approuvée par Rome le 12 janvier 1632 (bulle *Salvatoris nostri*). Le pouvoir politique est bien en place. Richelieu, depuis le 11 novembre 1630, guide fermement Louis XIII, qui entre dans sa 32e année, comme Anne d'Autriche. Des révoltes régionales éclatent sporadiquement. La paix avec la Maison d'Autriche est momentanément sans faille. Le dynamisme de la charité peut normalement s'exercer et se déployer. Les missions paroissiales se multiplient et installent les Confréries de la Charité. En 1660, 840 missions auront été données. Les Exercices des ordinands ont vu le jour dès septembre 1628. Les séminaires verront le jour en 1641 (14 seront créés en 1660). Les Conférences des mardis pour les prêtres dans le ministère prendront naissance en 1633, ainsi que les retraites ecclésiastiques. Vincent et ses missionnaires simplifient le style de la prédication, simplification qui gagnera progressivement le clergé français. Vincent de 1643 à 1652 s'efforcera même de réformer les ordres religieux.

Les œuvres de charité les plus diverses voient le jour : Secours aux mendiants (1621, 1653, 1655), Retraites pour laïcs, Secours matériels et spirituels aux galériens, à partir de 1624 ; ministère auprès des prisonniers, des esclaves de Barbarie (Tunis, 1645 ; Alger, 1646). Les misères du temps sollicitent Vincent qui intervient deux fois, sans succès, auprès de Richelieu pour obtenir la paix (1639, 1642). Surtout Vincent porte secours aux provinces dévastées (Lorraine, fin 1638 ; Picardie, Champagne, 1650 ; Île-de-France à partir de 1648). Les pays étrangers mobilisent Vincent et ses missionnaires : l'Italie (Rome en 1639 ; Gênes, 1645 ; Turin, 1655), l'Irlande (1646), Madagascar (1648), l'Écosse et les Îles Hébrides (1651), la Pologne (1651).

En 1660, la Congrégation de la Mission comptait 25 maisons, 131 prêtres, 44 clercs, 52 frères coadjuteurs. Le travail accompli malgré le petit nombre d'ouvriers faisait penser à la parole de Vincent « Trois font plus que dix quand Notre Seigneur y met la main » (Abelly, cité *infra*, III, p. 11).

2° La charité et les charités. – La Confrérie de la charité érigée le 23 août 1617, canoniquement approuvée le 8 décembre 1617 par Denis de Marquemont, archevêque de Lyon, était une association de dames chrétiennes soucieuses de secourir la détresse des pauvres, qui à leurs portes souffraient, gémissaient et mouraient dans la misère. Œuvre d'entraide matérielle et spirituelle, dont Vincent de Paul avait relevé et sanctifié l'intention en la mettant en relation directe avec l'éternelle charité de Jésus qu'il fallait exprimer. Cette heureuse formule donnait aux classes sociales qui s'ignoraient l'occasion de se connaître, de se fréquenter, de fraterniser.

Utilisant les personnes les plus diverses, les circonstances et même les difficultés, Vincent de Paul constitua un vaste réseau charitable capable de soulager toutes les infortunes et de s'étendre jusqu'aux extrémités de la terre.

De 1613 à 1625, c'est Madame de Gondi qui non seulement avait financé le zèle de Vincent de Paul mais l'avait éclairé, lui demandant de faire particulièrement attention à certaines défaillances du clergé. C'est elle qui lui avait demandé de constater que certains curés ne savaient même pas la formule d'absolution. A la mort de Madame de Gondi, Vincent de Paul va accepter d'orienter et de diriger la religion de Louise de Marillac, veuve d'Antoine Legras (DS, t. 9, col. 1081-84). Entreprise d'autant plus difficile que cette frêle personne avait déjà beaucoup demandé conseil, à Michel de Marillac, au capucin Honoré de Champigny, à Jean-Pierre Camus et à François de Sales. Elle ressentit en voyant M. Depaul une certaine répugnance, pressentant que ce prêtre était détenteur d'une force surnaturelle. Elle était intérieurement secouée par des doutes sur l'immortalité de l'âme, sur sa vocation. Elle découvrit en Monsieur Vincent le guide sûr et énergique qui allait lui permettre de se sauver d'elle-même pour se donner totalement et définitivement à Dieu. Pendant cinq ans, Vincent s'appliqua à orienter, construire, équilibrer la vie intérieure de Mademoiselle Legras.

Depuis la mort de son époux, l'avenir se dérobait à ses yeux. Elle devait s'occuper de son fils unique qui demeura le tourment de sa vie. Monsieur Vincent prit en charge le petit Michel de Marillac ballotté par ses désirs contradictoires. Sa mère aurait voulu qu'il devint prêtre. Il pensait à toute autre profession. Pour apaiser et stabiliser le petit Michel, Monsieur Vincent commença par soumettre sa mère à une cure de réalisme. Il lui demanda d'abandonner son désir de vie religieuse institutionnelle. Il lui prescrivit de vivre dans le présent, de s'inspirer de Benoît de Canfield et de ne « pas enjamber sur la Providence » (I, 68). Empruntant certaines formules de Mgr de Genève, il lui demande de se simplifier, de revenir à l'essentiel. « Dieu est amour et veut qu'on aille à Lui par amour. » Il calme sa trop grande émotivité en lui rappelant l'essentiel. Il n'y a pour toute existence qu'un seul idéal : s'unir à l'adorable volonté de Dieu. L'âme jouit alors d'une paix surnaturelle ; l'union à la volonté de Dieu est un paradis anticipé. Il faut abandonner tout ce qui est hors de nos forces, prendre soin de sa santé ; toute détérioration fausse le jugement et rend esclave de la folle du logis. Hygiène simplifiante et apaisante qui doucement fera éclore dans cette âme et sur ce visage, un surnaturel, un ineffable sourire : « Soyez bien gaie, Mademoiselle. » Plusieurs retraites minutieusement dirigées stabilisent ce cœur inquiet et dissipent les illusions décevantes et déprimantes.

Après cinq ans de noviciat, Vincent réussit là où tous les autres avaient échoué. Il lance Mademoiselle Legras dans l'action (1629). Il parvint à disposer cette petite veuve tremblante à la grâce de Dieu. Mademoiselle fut une organisatrice géniale, une sainte ayant toutes les vertus de la « femme forte ». Après sa mort, faisant son éloge auprès des Filles de la Charité, il fera remarquer qu'elle avait réussi à utiliser toutes les possibilités d'une sainteté féminine et que désormais ses filles pouvaient retrouver en elle un modèle unissant les deux vocations, celle de Marthe et Marie, éclairée par l'image de la Mère Immaculée de Jésus. Le souvenir de Mademoiselle permettrait aux Filles de la Charité, d'être authentiquement les mères des pauvres et des filles du Dieu qui est amour.

Dès le 23 août 1617, les Dames de Châtillon s'étaient engagées dans un mouvement de généreuse ferveur à s'occuper des pauvres de leur paroisse et même de les soigner de leurs propres mains. Rapidement, elles s'aperçurent qu'elles ne pouvaient délaisser leurs obligations de mère et d'épouse. C'est

alors que Monsieur Vincent et Mademoiselle Legras eurent l'idée de seconder l'entreprise des Dames par le dévouement de servantes animées d'un zèle surnaturel sans défaillance. Telle fut l'origine des Filles de la Charité.

Pour ces servantes des pauvres qui se réunirent pour la première fois le 29 novembre 1633, Monsieur Vincent trouva, comme pour les Prêtres de la Mission, une formule neuve. Sans être religieuses, les Filles de la Charité vivraient en communauté et émettraient des vœux au for interne. Exemptes comme les Prêtres de la Mission de la juridiction épiscopale, elles seraient placées sous la juridiction du supérieur de la Mission. Ces filles de Dieu ne seraient pas des religieuses dans le monde, mais des laïques réalisant dans le monde les vœux de leur baptême, le terme « vœu » étant utilisé comme le faisait Pierre Lombard : l'exigence d'imiter le Christ en raison de leur intégration dans le Corps mystique du Fils de Dieu. Ces servantes des pauvres devaient même à ce titre être plus parfaites que les religieuses (x, 143, 145, 661). Leur état canonique est inférieur à celui des religieuses, mais elles sont, elles aussi, dans un « état de perfection » (IX, 14).

Comme chaque Compagnie est caractérisée par un « esprit » (IX, 459 ; 581-82 ; X, 123-24 ; XII, 262), l'esprit des servantes des pauvres sera caractérisé par la pratique des vertus des « vraies filles des champs » (IX, 79-94, 602). La charité, l'humilité, la simplicité seront les fleurons de leur blason (IX, 591-609 ; X, 354-55). Ces trois vertus seront comme les trois facultés de leur âme. « Elles n'auront pour monastère que les maisons des malades et celle où réside la supérieure ; pour cellule, une chambre de louage ; pour chapelle, l'église paroissiale ; pour cloître, les rues des villes ; pour clôture, l'obéissance, ne devant aller que chez les malades ou aux lieux nécessaires pour leur service ; pour grille, la crainte de Dieu ; pour voile, la sainte modestie ; et ne faisant d'autre profession pour assurer leur vocation que par cette confiance continuelle qu'elles ont en la divine Providence et par l'offrande qu'elles lui font de tout ce qu'elles sont et de leur service en la personne des pauvres » (X, 661 ; 24 août 1659).

Sans cesse Vincent adaptait leur règlement, harmonisait leur piété avec les exigences de leurs fonctions. Il ne cessait de leur montrer la grandeur de la charité concrète et surnaturelle, l'équivalence en cas de nécessité de l'oraison et du service des pauvres. A ces filles vouées à Dieu dans un monde aux mœurs brutales, à ces servantes des galériens, des mendiants, des pauvres de toute catégorie, il apprit la modestie, la réserve, la vie intérieure, la droiture d'intention, l'art de passer sur toutes les immondices, comme la lumière, sans se salir. Pour soutenir leur vie spirituelle, il leur conseillait l'*Introduction à la vie dévote* et le *Traité de l'amour de Dieu* de François de Sales, les *Méditations* de J. Busée remaniées par le P. Alméras, les *Méditations* de J.-B. Saint-Jure, l'*Imitation de Jésus-Christ*. Une Fille de la Charité se devait d'être forte, directe, un peu austère et de garder encore l'allure paysanne de ces filles des champs qui joignent leurs mains câleuses sur la grosse besogne et respirent une joie simple et lumineuse, tout simplement parce que Dieu les regarde, les aime et compte tous leurs pas.

Au rythme de la Providence, les règlements furent modifiés entre le 29 novembre 1633 et le 29 septembre 1655. Cinq règlements furent promulgués et minutieusement expliqués (XI, 1 ; I, 326 ; IX, 213 ; VI, 66).

L'opportunité de faire des vœux devient de plus en plus évidente. Avant le décès de son mari, Louise de Marillac avait fait vœu de viduité au cas où elle perdrait son époux. En 1640, les Filles de la Charité ne faisaient pas encore de vœux, mais le 25 mars 1642 Louise de Marillac et 4 autres sœurs prononcèrent les 4 vœux perpétuels (V, 353 ; X, 638).

Le 29 novembre 1633, lors de leur première réunion, les servantes des pauvres n'étaient que quatre ; en 1634, elles étaient douze ; en 1660, la Compagnie des Filles de la Charité était installée en près de trente quartiers de Paris et autant de bourgs en province.

2. **L'évolution de l'expérience religieuse.** – Dès qu'il put s'exprimer, le jeune Vincent manifesta une volonté de puissance déconcertante. Il entend se dégager de la pauvreté paysanne et un peu boiteuse de son père.

Nous ne pouvons pas oublier les confessions de M. Vincent de Paul. Il s'humilia devant Madame de Lamoignon en lui confiant qu'il avait refusé de voir son père quand celui-ci vint le voir au collège de Dax. Le 19 octobre 1659, il déclarait aux missionnaires : « Étant petit garçon, comme mon père me menait avec lui dans la ville, j'avais honte d'aller avec lui et de le reconnaître pour mon père, parce qu'il était mal habillé et un peu boiteux » (XII, 432).

La conscience de sa différence et de sa supériorité demeurera longtemps dans M. Depaul. Lorsqu'en 1630, un de ses neveux vint à Paris dans l'espérance de recevoir quelque secours pour se mettre à son aise, il le reçut cordialement, mais ne lui donna que pour s'en retourner à pied comme il était venu, le renvoyant avec dix écus seulement pour faire 180 lieues ; encore demanda-t-il ces écus par aumône à la marquise de Maignelay, et c'est là la seule assistance qu'il a demandée pour ses parents (Abelly, III, 292).

M. de Saint-Martin nous fournit quelques précisions qui donnent tout le sens à l'attitude de M. Vincent : « Ayant donné charge à l'un des siens d'aller prendre (son neveu) dans la rue où il était, habillé à la mode des paysans de ce pays, pour le mener à la chambre, ce bon serviteur de Dieu eut un mouvement extraordinaire de se surmonter, comme il fit, car, descendant de sa chambre il alla lui-même jusqu'à la rue et ayant trouvé son neveu, il l'embrassa, le baisa et le prit par la main, et l'ayant conduit dans la cour, il fit descendre tous les Messieurs de la Compagnie ; il dit que c'était le plus honnête homme de sa famille et les lui fit saluer tous. Il lui fit faire la même civilité aux premiers exercices spirituels qu'il fit après, et s'accusa publiquement en pleine assemblée d'avoir eu quelque honte à l'arrivée de son neveu et de l'avoir voulu faire monter secrètement en sa chambre parce qu'il était paysan et mal habillé » (Abelly, III, 208).

A Dax, le jeune Vincent s'était appuyé sur la bienveillance de M. de Comet, à qui il devait sa nomination à la riche paroisse de Tihl. Mais il parlera bientôt des « désastres » de sa fortune. Il fait emprisonner un garnement qui lui avait volé 300 écus. Deux ans plus tard, il écrit à Comet que ses dettes ont scandalisé son entourage. Il essaie de piquer la curiosité du vice-légat en Avignon en lui parlant de secrets d'alchimie. Mais, au bout de quelques mois, le prélat largue le jeune conteur. Quand il quitte Rome (cf. *supra*), il ne regagne pas son diocèse. Il se dirige vers Paris.

Nous le trouvons quelques mois plus tard ayant domicile chez Jean de la Thane, maître de la Monnaie. Domicile stable pour la matinée, car le soir de ce même 17 mai 1610, il loge rue de Seine en la maison où pend pour enseigne l'image de saint Nicolas (XIII, 13). Dans l'intervalle, Antoine Leclerc de la Forêt le fait entrer dans la Cour de la reine Marguerite de Valois (XIII, 13). Il ne sera jamais couché sur les *États de la Maison de la Reine*.

Il a cru faire une excellente acquisition en obtenant de Paul Hurault de l'Hopital, archevêque d'Aix, l'abbaye Saint-Léonard de Chaumes, diocèse de La Rochelle, ordre de

Cîteaux. Bon prince, l'archevêque la lui a offerte contre 1 200 livres de pension à prendre sur les revenus de l'abbaye. Vincent s'apercevra, mais un peu tard, que l'abbaye est abandonnée depuis dix ans et qu'elle n'a que des débiteurs introuvables. De nouveau, Vincent s'endette, emprunte. Après brouilles et contestations, il résignera cette abbaye ruineuse le 29 octobre 1616 (XIII, 37).

1° Le théologal tenté contre la foi. – C'est pendant son séjour chez les Gondi (1613-1617) que Vincent va subir la plus profonde purification de tout son être. Une autre vision de Dieu et du monde éclairera son cheminement. Nul ne choisit son pauvre, c'est lui qui vous choisit, ou mieux c'est Dieu qui lui délègue le mystérieux pouvoir d'évangélisation. Bien plus tard, Vincent comprendra la nature surnaturelle de cette mystérieuse rencontre avec le Christ souffrant.

« Un célèbre docteur fut appelé auprès de la Reine Marguerite de Valois pour sa science et pour sa piété », nous dit Vincent. « Comme il ne prêchait ni ne catéchisait plus, il se trouva assailli dans le repos où il était d'une rude tentation contre la foi... Ce docteur donc, se voyant en ce fâcheux état, s'adressa à moi pour me déclarer qu'il était agité de tentations bien violentes contre la foi et qu'il avait des pensées horribles de blasphèmes contre Jésus-Christ, et même de désespoir jusque-là qu'il se sentait poussé à se précipiter par une fenêtre. Il en fut réduit à une telle extrémité qu'il fallut enfin l'exempter de réciter son bréviaire et de célébrer la sainte Messe et même de faire aucune prière ; d'autant que, lorsqu'il commençait seulement à réciter le Pater, il lui semblait voir mille spectres qui le troublaient grandement ; et son imagination était si desséchée et son esprit si épuisé à force de faire des actes de désaveu de ses tentations, qu'il ne pouvait plus en produire aucun.

Étant donc dans ce pitoyable état, on lui conseilla cette pratique que, toutes et quantes fois qu'il tournerait la main ou l'un de ses doigts vers la ville de Rome, ou bien vers quelque église, il voudrait dire par ce mouvement et par cette action qu'il croyait tout ce que l'Église romaine croyait.

Qu'arriva-t-il après tout cela ? Dieu eut enfin pitié de ce pauvre docteur, qui étant tombé malade, fut en un instant délivré de toutes ses tentations ; le bandeau d'obscurité lui fut ôté tout d'un coup de dessus les yeux de son esprit ; il commença à voir toutes les vérités de la foi, mais avec tant de clarté qu'il lui semblait les sentir et les toucher du doigt ; et enfin il mourut, rendant à Dieu les remerciements amoureux de ce qu'il avait permis qu'il tombât en ces tentations pour l'en relever avec tant d'avantage et lui donner des sentiments si grands et si admirables des mystères de notre religion » (Abelly, III, 116-17).

Ce que Vincent ne révéla pas à ses confrères, c'est la technique qu'il utilisa. Son récit doit être complété par le témoignage, donné par écrit après la mort de Vincent, par une personne ignorant le discours de Vincent à ses missionnaires. Dans un premier temps, M. Vincent utilisa la thérapeutique classique.

« M. Vincent s'étant mis en devoir de consoler cet homme qui lui avait découvert ses peines d'esprit, lui conseilla de les désavouer et de faire quelques bonnes œuvres pour obtenir la grâce d'en être délivré ; ensuite de cela, il arriva que cet homme tomba malade et qu'en sa maladie l'esprit malin redoubla ses efforts pour le perdre.

Comme la technique classique était inefficace, M. Vincent le voyant réduit en ce pitoyable état craignit avec sujet qu'il ne succombât enfin à la violence de ces tentations d'infidélité et de blasphème, et qu'il ne mourût empoisonné de cette haine implacable que le diable porte au Fils de Dieu. Il se mit en oraison pour prier sa divine bonté qu'il lui plût délivrer ce malade de ce danger, et s'offrit à Dieu en esprit de pénitence pour porter en lui-même, sinon les mêmes peines, au moins tels effets de sa justice qu'il aurait agréable de lui faire souffrir, imitant en ce point la charité de Jésus-Christ qui s'est chargé de nos infirmités pour nous en guérir et qui a satisfait aux peines que nous avions méritées. Dieu voulut par un secret de sa Providence prendre au mot le charitable Monsieur Vincent ; et exauçant sa prière, il délivra entièrement le malade de sa tentation, rendit le calme à son esprit, éclaira sa foi obscurcie et troublée et lui donna des sentiments de religion et de reconnaissance envers Notre Seigneur Jésus-Christ autant remplis de tendresse et de dévotion qu'il en eût jamais.

Mais en même temps, ô conduite admirable de la divine Sagesse ! Dieu permit que cette même tentation passât dans l'esprit de M. Vincent qui s'en trouva dès lors vivement assailli. Il employa les prières et les mortifications pour s'en faire quitte ; elles n'eurent d'autre effet que de lui faire souffrir ces fumées d'enfer avec patience et résignation, sans perdre pourtant l'espérance qu'en fin Dieu aurait pitié de lui.

Cependant, il reconnut que Dieu le voulait éprouver en permettant au diable de l'attaquer avec tant de violence, il fit deux choses :

– *La première* fut qu'il écrivit sa profession de foi sur un papier qu'il appliqua sur son cœur, comme un remède spécifique au mal qu'il sentait ; en faisant un désaveu général de toutes les pensées contraires à la foi, il fit un pacte avec Notre Seigneur que toutes les fois qu'il porterait la main sur son cœur et sur le papier, comme il faisait souvent, il entendait, par cette action et par ce mouvement de la main, renoncer à la tentation quoiqu'il ne prononçât de bouche aucune parole ; il élevait en même temps son cœur à Dieu et divertissait doucement son esprit de sa peine, confondant ainsi le diable sans lui parler ni le regarder.

– *Le second remède* qu'il employa fut de faire le contraire de ce que la tentation lui suggérait, tâchant d'agir par foi et de rendre honneur et service à Jésus-Christ ; ce qu'il fit particulièrement en la visite et consolation des pauvres malades de l'Hôpital de la Charité du faubourg Saint Germain, où il demeurait pour lors. Cet exercice charitable étant des plus méritoires du christianisme était aussi le plus proche pour témoigner à Notre Seigneur avec quelle foi il croyait à ses paroles et à ses exemples et avec quel amour il le voulait servir, puisque Jésus-Christ a dit qu'il estimait fait à sa propre personne le service qu'on rendrait au moindre des siens.

Dieu fit par ce moyen la grâce à M. Vincent de tirer un tel profit de cette tentation, que non seulement il n'eût jamais l'occasion de se confesser d'aucune faute qu'il eût commisse en cette matière là, mais même ces remèdes dont il usa lui furent comme des sources d'innombrables biens qui ont ensuite découlé dans son âme.

Enfin trois ou quatre ans s'étaient passés dans ce rude exercice ; M. Vincent gémissait toujours devant Dieu sous le poids très fâcheux de ces tentations, et néanmoins tâchait de se fortifier de plus en plus contre le diable et de le confondre. Il s'avisa un jour de prendre une résolution ferme et inviolable pour honorer davantage Jésus-Christ, et pour l'imiter plus parfaitement qu'il n'avait encore fait, qui fut de *s'adonner toute sa vie pour son amour au service des pauvres.*

Il n'eut pas plus tôt formé cette résolution dans son esprit que, par un effet merveilleux de la grâce, toutes ces suggestions du malin esprit se dissipèrent et s'évanouirent ; son cœur qui avait été depuis si longtemps dans l'oppression, se trouva remis dans une douce liberté et son âme fut remplie d'une si abondante lumière, qu'il a avoué en diverses occasions qu'il lui semblait voir les vérités de la foi avec une lumière toute particulière...

Outre la personne qui a rendu ce témoignage, il y en a plusieurs autres de mérite et de vertu, encore vivantes, qui ont assuré la même chose comme l'ayant apprise de M. Vincent même ; il leur avait déclaré en confiance ce qui s'était passé à son égard en cette occasion, pour les porter à se servir des mêmes remèdes, afin d'obtenir le soulagement et la guérison de pareilles peines d'esprit dont elles se trouvaient atteintes » (Abelly, III, 117-19).

« Il suffit d'un acte héroïque, déclarera Vincent de Paul aux Filles de la Charité, pour donner à une âme la force d'en faire un million d'autres » (X, 74).

2° La nature humaine. – L'expérience de la faiblesse humaine durant ces trois ou quatre années va doter Vincent de Paul d'une anthropologie particulièrement pessimiste. Il partage la vision de saint Bernard dans sa *Meditatio de humana conditione* (PL 184, 490). L'homme : un pauvre ver de terre et une simple vapeur (XIII, 31,36) ; il reprend la vision de Bernard : « homo semen putridum, vas stercorum, esca vermium ». Nous ne sommes que vers de terre, qu'une vapeur, qu'un sac rempli d'ordure et la spélonque de mille mauvaises pensées » (XIII, 36).

Même certaines bonnes actions en apparence sont « pleines de fumée, sans poids, ni consistance » (XIII, 201). Cette nature misérable est d'autre part soumise à un changement continuel (IV, 163 ; 262 ; 279 ; 307 ; 359 ; 452 ; 580 ; V, 317 ; 446 ; 614 ; 617 ; 634 ; VI, 54 ; 59 ; 52 ; 123 ; 429 ; VII, 454 ; 588).

La raison humaine, dans ces conditions, n'atteint jamais ou rarement la divine (II, 473 ; XII, 177). « Le juste tombe sept fois le jour » (X, 6). « Nos yeux nous peuvent décevoir, mais la vérité de Dieu en tout lieu ne manquera jamais » (31 janvier 1634 ; X, 4).

3° Les fausses lumières du démon. – Non seulement la nature humaine est faible, elle est encore la proie facile du démon. Il faut même remarquer que les personnes retirées du monde sont plus exposées que les autres. Le Christ ne fut tenté que lorsqu'il se retira au désert. Le démon n'a pas beaucoup d'effort à faire pour s'assurer des personnes du monde. Il n'a qu'à leur proposer ce qu'il veut et aussitôt il est obéi, il se fait adorer par elles (XII, 343). L'illusion n'est autre chose qu'une fausse lumière que l'esprit malin met dans l'imagination. Les espèces vont à l'entendement et les influences et réflexions à la volonté. Le malin peut ainsi faire paraître blanc ce qui est noir et vérité ce qui n'est que mensonge. Pour compliquer encore la situation humaine, il existe des illusions naturelles, ainsi des arbres pétrifiés comme à Montmirail. L'arbre paraît du bois, le toucher dit que c'est de la pierre. Si le démon se transforme en ange de lumière comme l'assure saint Paul (2 *Cor.* 11,14), que ne peut-il pas faire ? Il est même impossible de faire l'inventaire de toutes les catégories d'illusion. Du moins est-il possible d'en repérer cinq.

1) Les illusions provoquées par les hommes, car leurs connaissances sont petites et limitées.

2) Les illusions provoquées par le démon. Connaissant les humeurs qui contribuent à faire soulever telle et telle passion, il sait les moyens de les exciter, de sorte que par les faux jours qu'il met dans la fantaisie, il fait que l'on tombe. Il sait toutes nos humeurs, il connaît nos actions propres et particulières, il voit celles qui peuvent donner un faux jour ; il sait mettre ces humeurs ensemble et en composer un jour qui de l'imagination passe à l'entendement et de là se présente à la volonté pour l'induire à donner son consentement.

3) Le démon nous tente par les créatures dont il se sert comme d'autant de pièges pour nous faire trébucher.

4) Le diable a encore cet artifice de former avec de l'air certains corps, de sorte que la créature, voyant ces objets, se laisse très souvent emporter.

5) Ajoutons à cela les mauvais songes qui sont assez ordinairement des effets du démon. Ainsi le songe du pape Clément VIII (XII, 346-47).

4° Tristesse et pessimisme. – L'interminable tentation contre la foi plongeait M. Depaul dans une profonde tristesse. Son premier biographe avait remarqué et excusé cette singulière tristesse. « Monsieur Vincent, écrit-il, était d'un naturel bilieux et d'un esprit vif, et par conséquent fort sujet à la colère. Néanmoins avec le secours de la grâce, il a tellement dompté cette passion par la pratique de la vertu contraire, qui est la douceur que tant s'en faut qu'elle lui fit commettre aucune faute, que même il ne paraissait presque pas qu'il ressentit les premières atteintes. Il est vrai que du temps qu'il était chez Madame la Générale des galères, comme lui-même l'a avoué à des personnes de confiance, il se laissait quelquefois un peu aller à son tempérament bilieux et mélancolique, de quoi cette bonne dame était parfois en peine, pensant qu'il eût quelque mécontentement en sa maison. Mais, comme il vit depuis que Dieu l'appelait à vivre en communauté et que dans cet état, il aurait affaire à toutes sortes de personnes de différentes complexions : ' Je m'adressai, dit-il à Dieu et le priai instamment de me changer cette humeur sèche et rebutante et de me donner un esprit doux et bénin, et par la grâce de Notre Seigneur, avec un peu d'attention que j'ai faite à réprimer les bouillons de la nature, j'ai un peu quitté de mon humeur noire ' » (Abelly, III, 177-78).

5° Influences reçues. – 1) *Benoît de Canfield.* – Sans doute dès le mois de décembre 1608, au moment de son arrivée à Paris, Vincent de Paul, conseillé par le bon Monsieur Duval, en qui tout est saint, dira-t-il, adopta ce bréviaire de la vie spirituelle qu'était *La Règle de perfection* « contenant un abrégé de toute la vie spirituelle, réduite au seul point de la volonté de Dieu ». L'ouvrage avait été mis en vente dès le 13 décembre 1608, par le libraire Charles Chastellain (1er tirage à la Bibl. munic. de Troyes, 5 539). Il ne cessera d'inculquer la doctrine de Benoît de Canfield à Louise de Marillac.

« Soyez donc, ma chère fille, toute humble, toute soumise et toute pleine de confiance et attendez avec patience l'évidence de sa sainte et adorable volonté » (I, 26-30 ; 30 octobre 1626). Mêmes affirmations le 9 février 1628 (I, 39) ; en 1626-1629 (I, 62 ; 68 ; 82). Mêmes conseils aux prêtres de la Mission (II, 453 ; IV, 34 ; VII, 375-86). Le 7 mars 1659 (XII, 150-65), il exposera la doctrine du capucin et empruntera même certaines de ses comparaisons. « La perfection ne consiste pas dans les extases, mais à faire la volonté de Dieu » (17 octobre 1655 ; XI, 173).

2) *La théologie johannique.* – L'évangile de Jean fournit à Vincent de Paul l'identité du Fils de Dieu dont la nourriture est de faire la volonté du Père (*Jean* 4,34 = *Entretiens*, éd. 1960, p. 469, 571, 574, 581 ; *Jean* 6,38 = *Entretiens*, p. 571 ; *Jean* 12,49 = *Entretiens*, p. 963 ; *Jean* 14,10 = *Entretiens*, p. 428). Le Fils de Dieu envoyé par le Père est destiné aux pauvres. *Luc* 4,18-20 est souvent rappelé par Vincent de Paul (*Entretiens*, p. 45, 75, 272, 416, 495, 506, 789, 896). Le centre de la mission de Jésus est spectaculaire. Paul (*Phil.* 2,3.7.8) le rappelle et M. Vincent ne cesse de le redire. Pour accomplir sa mission, Jésus s'est anéanti et a souffert une horrible passion. Vincent associe ce visage du Christ souffrant à celui des pauvres (*Phil.* 2,2 est repris dans *Entretiens*, p. 666-67 et *Phil.* 2,7 dans *Entretiens*, p. 525, 628 ; *Phil.* 2,8 dans *Entretiens*, p. 618, 789, 849).

6° Orientation décisive. – La rencontre de Vincent avec François de Sales présent à Paris entre le 7 novembre 1618 et le 13 septembre 1619 va heureusement aboutir à une solide amitié permettant à M. Vincent de continuer l'œuvre de l'évêque de Genève et de réaliser ses intentions. Vincent de Paul a été préparé à cette rencontre. Il a lu et médité l'*Introduction à la vie dévote*, largement diffusée depuis sa parution chez Rigaud à Lyon en 1609 et réimprimée en 1610, 1612, 1614, 1615, 1616 (2 fois), 1617 (4 fois), 1618. Il a lu et fait lire le *Traité de l'amour de Dieu* (Lyon, Rigaud, 1616). François de Sales avait déjà écrit à la Mère de Chantal : « Monsieur Vincent vous conseille très bien. » Avant de s'éteindre à Lyon, François de Sales avait confié à M. Vincent l'âme tourmentée de Jeanne de Chantal ainsi que la Visitation parisienne. La rencontre parisienne fut donc capitale tant pour la tradition salésienne que pour la vie personnelle de Vincent de Paul. Il assimile la doctrine de François de Sales, il adopte sa pédagogie. Dieu qui jusque-là n'était qu'une grande force abstraite prend le visage du Christ Jésus, visage irradiant de douceur, de bonté, de tendresse et aussi générateur d'une surnaturelle simplicité. Le Christ, « oh qu'il était tendre », dira Vincent de Paul (xii, 170) ; « c'est le divin Pauvre qui mendie notre amour ». Dieu est amour et veut qu'on aille à Lui par amour » (i, 86). Les personnes ne sont pas ce qu'elles apparaissent, elles sont l'image voilant la présence d'un Autre. Au service des Gondi, Vincent regarde Madame de Gondi comme la sainte Vierge (ix, 8 ; cf. ix, 386-87 ; xiii, 636).

S'adressant aux missionnaires, le supérieur général les avertit : « Je ne dois pas considérer un pauvre paysan ou une pauvre femme selon leur extérieur, ni selon ce qui paraît de la portée de leur esprit ; d'autant que bien souvent, ils n'ont pas presque la figure, ni l'esprit de personnes raisonnables, tant ils sont grossiers et terrestres. Mais tournez la médaille et vous verrez par les lumières de la foi que le Fils de Dieu qui a voulu être pauvre, nous est représenté par ces pauvres, qu'il n'avait presque pas la figure d'un homme en sa passion et qu'il passait pour fou dans l'esprit des Gentils (1 *Cor.* 1,23) et pour pierre de scandale parmi les juifs, et avec tout cela, il se qualifie d'évangéliste des pauvres « Évangelizare pauperibus misit me ». O Dieu, qu'il fait beau voir les pauvres, si nous les considérons en Dieu et dans l'estime que Jésus-Christ en a faite ! Mais si nous les regardons selon les sentiments de la chair et de l'esprit mondain, ils paraîtront misérables » (Abelly, III, 9).

Vincent dresse le portrait du chrétien n'ayant pour règle que la volonté de Dieu.

« Voyez les dispositions toutes saintes dans lesquelles il passe sa vie et les bénédictions qui accompagnent tout ce qu'il fait. Il ne tient qu'à Dieu et c'est Dieu qui le conduit en tout et partout. ' Tenuisti manum dexteram meam et in voluntate tua deduxisti me ' (*Ps.* 72,24). Dieu le tient comme par la main droite, et, se tenant réciproquement avec une entière soumission à cette divine conduite, vous le verrez demain, après-demain, toute la semaine, toute l'année et enfin toute la vie, en paix et tranquillité, en ardeur et tendance continuelle vers Dieu, et répandant toujours dans les âmes de son prochain les douces et salutaires opérations de l'esprit qui l'anime. Si vous le comparez avec ceux qui suivent leurs propres inclinations, vous verrez ses conduites toutes brillantes de lumière, et toujours fécondes en fruits ; on remarque un progrès notable en sa personne, une force et énergie en toutes ses paroles. Dieu donne une bénédiction particulière à toutes ses entreprises et accompagne de sa grâce les desseins qu'il prend pour lui, et les conseils qu'il donne aux autres ; et toutes ses actions sont de grande édification. Mais d'un autre côté, l'on voit que les personnes attachées à leurs inclinations et plaisirs n'ont que des pensées de terre, des discours d'esclaves et des œuvres mortes. Et cette différence vient de ce que ceux-ci s'attachent aux créatures, et que celui-là s'en sépare ; la nature agit dans ces âmes basses et la grâce dans celles qui s'élèvent à Dieu et qui ne respirent que sa volonté » (Abelly, III, 40 ; cf. Vincent de Paul, XII, 235).

M. Gilbert Cuissot écrivit en 1661 à M. Dehorgny qu'après avoir entendu M. Vincent en confession, il avait « appris de lui une grâce commune au bienheureux François de Sales, lequel, de son vivant, avait le don d'empêcher les maladies et les peines d'esprit, les unes et les autres bien violentes, par l'imposition de ses mains sur une personne de rare vertu, qui ne trouvait aucun soulagement aux susdits maux. La cessation en était entière durant ladite imposition et la personne soulagée pour un espace de temps ensuite. La même chose s'opérait en ce temps là par l'imposition des mains de notre feu Très Honoré Père, lequel, je crois, était directeur de cette âme depuis la mort de ce grand prélat » (xiii, 195). Même témoignage d'apaisement relaté par L. Abelly (iii, p. 6).

Parlant de la communion, il déclara un jour à ses confrères : « Ne ressentez-vous pas, mes frères, ne ressentez-vous pas ce feu divin brûler dans vos poitrines quand vous avez reçu le corps adorable de Notre Seigneur dans la communion ? » (Abelly, iii, 77). Le 7 juin 1660, il donnait à ses confrères la vision qu'il avait de la vie dans le Christ : « Se consommer pour Dieu, n'avoir de bien ni de forces que pour les consommer pour Dieu, c'est ce que Notre Seigneur a fait lui-même, qui s'est consommé pour l'amour de son Père » (xiii, 179).

3. **Les bases dogmatiques.** – 1° La vérité du Christ Jésus. – Le Christ étant « la Voie, la Vérité et la Vie », il faut bien prendre garde aux maximes du monde qui généralement sont opposées aux siennes. Toutes les maximes du monde sont incertaines dans leur formulation. Toutes choses sont problématiques hors celles que la sainte Écriture détermine (ii, 3). Nos yeux eux-mêmes peuvent nous décevoir, la vérité de Dieu en tout temps ne manquera jamais (ix, 4).

Qui s'appuie sur les maximes du monde bâtira sur le sable et verra tout s'écrouler à la première tempête. Sans doute existe-t-il des maximes du monde qui sont vraies, ainsi « qui trop embrasse mal étreint », et elles nous sont connues par l'expérience des effets. Les maximes évangéliques sont reconnues vraies et infaillibles grâce à l'Esprit de Jésus qui en donne la science et la pénétration et nous fait voir où aboutissent ces divines conséquences (xi, 121 ; 12 février 1659). De plus, qui agit en suivant les maximes évangéliques aura le cœur rempli d'un baume et marchera avec assurance (Abelly, iii, 9).

Comment rendre la foi opérationnelle ? Il faut s'efforcer de voir toutes choses non comme elles apparaissent, mais comme elles sont en Dieu. C'est ce que fit M. Depaul quand il entra en 1613 dans la maison des Gondi. Il s'efforça de voir en Madame de Gondi la Vierge Marie et en Monsieur de Gondi, Notre Seigneur (ix, 8 ; x, 336 ; 387 ; xiii, 636). D'où le principe général : voir les choses comme elles sont en Dieu (vii, 376 ; 388 ; xi, 8). Tous les états de l'humanité dessinent et présentent les états du Fils de Dieu (Abelly, i,

83). Et Vincent de Paul de conclure : « Rien ne me plaît qu'en Jésus-Christ » (Abelly I, 83, 2e tirage).

L'humanité est traversée et soutenue par un double mouvement : le Père est dans le Fils, le Fils est dans l'Esprit, la Trinité toute entière est dans le baptisé. D'autre part, le corps du Christ est éminemment dans les pauvres, car la vraie religion est dans les pauvres, et c'est des pauvres que le mouvement remonte vers le Fils, vers le Père. Ce mouvement se poursuivra jusqu'à la fin du monde, jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous (1 *Cor.* 15,28). Le chrétien est invité à tirer une triple conséquence de cette vérité fondamentale.

1) L'esprit humain ne pouvant embrasser toutes les vérités révélées d'un seul regard, ni attacher sa considération à l'ensemble des attributs divins suivant la pente de son esprit, le baptisé méditera l'une ou l'autre des perfections divines, choix qui n'est d'ailleurs pas une exclusion. « Il ne faut que s'appuyer solidement et fortement sur quelqu'une des perfections de Dieu comme sur sa bonté, sur sa Providence, sur sa vérité, sur son immensité, etc. ; il ne faut, dis-je, que se bien établir sur ces fondements divins pour devenir parfait en peu de temps » (Abelly, III, 9). Et Vincent, alléguant son expérience : « J'ai particulière dévotion à suivre en tout l'adorable Providence de Dieu. » Il faut la suivre, la côtoyer pas à pas, ne pas « enjamber sur elle », en un mot loger à l'enseigne de la confiance en Dieu.

2) M. Depaul, se référant discrètement à Bérulle auquel il n'emprunte pas une métaphysique complète, insiste sur la préoccupation de regarder d'abord Dieu, de voir l'intérêt de Dieu avant l'intérêt humain. Pour cela, « il faut travailler à l'estime de Dieu, tâcher d'en concevoir une grande estime » (XII, 110), « vivre en sa présence, élever souvent sa pensée vers Lui et ne juger des choses qu'après élévation de son esprit vers Dieu » (XIII, 345 ; XI, 128). Même les imperfections humaines, l'instabilité, le changement doivent nous aider à regarder Celui qui est parfait, invariable en son être et en son amour.

3) S'élevant plus haut encore, Vincent considère la Trinité comme un modèle d'uniformité, d'unité, de charitable entente (IV, 235 ; XIII, 633 ; XII, 257),

Ce que Vincent retient de Bérulle, c'est la vision de la vie intime du Verbe Incarné, vie donnant sens à tout son comportement visible. La vie intérieure de Jésus, c'est sa prière, son oblation de Prêtre éternel, son anéantissement par l'incarnation en vue de la rédemption de l'humanité. Grâce à cette fixation sur le mystère de Jésus, Vincent restitue au Christ sa plénitude et empêche l'imitation du Christ de se dégrader en « imitationisme » matériel. Le Prêtre éternel est plein d'estime et d'amour pour son Père, et c'est ce qui explique son anéantissement (Abelly, III, 90 ; XII, 108-09). Mais, précisément parce que le sacerdoce du Christ est sacerdoce éternel, il ne peut être soumis au temps et interrompu par la mort sur la croix ; il se poursuit par d'autres et en d'autres humanités.

2° La continuation de la mission. – « Pour continuer la mission de Jésus-Christ, il faut se revêtir de son esprit » (XII, 107). L'homme devenu chrétien par le baptême est fils adoptif de Dieu-Père, frère de Jésus. Le baptême a réalisé mystiquement en lui la mort et la résurrection du Christ. L'immersion et l'émersion symbolisent la mort et la résurrection. Tout commence par le baptême, mais rien n'y est achevé. Le chrétien doit par un effort d'ascèse et de purification rendre cette participation à la vie divine effective et vivante. C'est à quoi tendent toutes les industries pour se dépouiller du vieil homme, s'anéantir devant Dieu, se vider de soi-même. « Dès que nous serons vides de nous-mêmes, Dieu nous remplira, car il ne peut souffrir le vide » (XI, 2 ; repris de l'*Imitation de Jésus Christ* IV, 15,3).

Pour accomplir les fonctions de Jésus, il faut donc non seulement être en état de grâce, vouloir reprendre ses paroles et ses gestes, il faut opérer sous la motion de l'Esprit qui n'agit que dans l'anéantissement de nous-mêmes devant Dieu. « Il faut se vider de soi-même, se revêtir de Jésus-Christ » (XI, 343 ; I, 295). « Quand on dit que le Saint-Esprit opère en quelqu'un, cela s'entend que cet esprit résidant en cette personne lui donne les mêmes inclinations et dispositions que Jésus-Christ avait sur la terre et elles le font agir de même, je ne dis pas d'une égale perfection, mais selon la mesure des dons de ce divin esprit » (XII, 108).

4. **La coopération humaine.** – Pour assurer la liberté de Dieu dans l'homme, Vincent a insisté d'une manière extraordinaire sur la nécessité de l'humilité, laquelle replace le néant corruptible de l'homme devant l'amour infini et créateur de Dieu. Il a lui-même porté la pratique de cette vertu à un degré qui a surpris et déconcerté ses contemporains, et fourvoyé bien des analystes de ses écrits. Il ne fixe aucun degré à l'humilité, il voit plutôt sous ce terme une dynamique constante d'anéantissement destinée à maintenir la transcendance de l'amour de Dieu.

Il est sur ce point disciple de François de Sales, comme il l'écrit à un jeune missionnaire : « Nous disons tous les jours à la sainte messe : ' In spiritu humilitatis... '. Or, un saint personnage me disait un jour, comme l'ayant appris du bienheureux évêque de Genève, que cet esprit d'humilité lequel nous demandons à Dieu en tous nos sacrifices consiste principalement à nous tenir dans une continuelle attention et disposition de nous humilier incessamment en toutes occasions, tant intérieurement qu'extérieurement... Qui nous donnera cet esprit d'humilité ? Hélas, ce sera Notre Seigneur, si nous le lui demandons et si nous nous rendons fidèles à sa grâce et soigneux d'en produire les actes » (I, 183 ; 15 janvier 1633).

Il voit les prolongements de l'humilité jusqu'aux détails à première vue négligeables. Ainsi demande-t-il en certains cas de moins bien faire pour ne pas se complaire dans une action, retenir les plus belles pensées, etc. Vincent ne cesse d'énumérer les motifs de concentrer toute l'ascèse sur l'acquisition de l'humilité : elle attire la grâce (IX, 674), prépare la voie à toutes les autres vertus (X, 129 ; XII, 210), est source de la charité qui ne peut subsister qu'en elle (XI, 2) ; elle donne paix et union entre les membres d'une communauté (IX, 707 ; XII, 37, 106), est le fondement de la générosité (XII, 368) ; sur elle Notre Seigneur établit l'exécution de ses desseins (III, 279 ; V, 164 ; X, 199) ; sœur de la douceur (XII, 184), elle remplit les âmes vides d'elles-mêmes (XI, 312).

Ce qui doit emporter le jugement et amener à la pratique, c'est que l'humilité a été pratiquée d'une manière divine et impérieuse par le Christ Jésus (V, 633 ; IX, 672-73 ; XI, 137-39, 346, 347, 394, 440 ; XII, 196, 199-202). Tout le monde en convient, cette manière d'être est belle en spéculation (XI, 54 ; XII, 197), mais elle est difficile en pratique (XII, 198). L'humilité ne comporte pas de degrés ; elle demande certaines dispositions, une manière de penser et de se comporter. Mais d'abord il ne faut chercher ni l'estime, ni les honneurs (I, 496, 528, 534, 536 ; II, 281, 314 ; V, 487 ; VII, 98, 312 ; IX, 303, 443-44. 675-76 ; X, 140, 148, 164 ; XI, 138-42, 188, 346-47, 440-41 ; XII, 22, 316-18 ; XIII, 712).

En cas de succès, on rapporte ce succès à l'action de Dieu (I, 182, 183 ; X, 674 ; XI, 346). Se souvenir que de soi-même on gâte tout et qu'on n'est capable de rien (X, 227). S'humilier de ses défauts et de ses péchés (XI, 3, 54, 397). Aimer le mépris (VII, 289, 467 ; X, 153, 228, 674 ; XI, 433 ; XII, 202, 208, 279, 316 ; XIII, 709-10). S'estimer au-dessous de tous, même du diable (IX, 303, 382 ; X, 153-54 ; 241, 438-39, 552 ; XI, 114 ; XII, 453). Être humble non seulement pour soi-même mais pour la communauté à laquelle on appartient (II, 233 ; V, 35, 37, 534 ; X, 200 ; XI, 60, 114, 323, 434, 439-40 ; XII, 203, 205, 279-80, 438).

Un examen soutenu de la vie, des œuvres et de l'esprit de M. Depaul nous permet de retrouver dans toutes les directives vincentiennes la voix autorisée d'un maître de la spiritualité chrétienne. Sa surprenante lucidité n'a donné lieu qu'à un dévouement prodigieux, à une grave et pénétrante tendresse. Ses rudesses, ses emportements, ses sévérités, il les connaît et il s'en excuse trop souvent pour ne pas apaiser l'irritation de l'orgueil quotidien. Il s'humilie assez pour concilier notre attention distraite et nous confier l'essentiel de son enseignement sur un ton commun et familier, « bonnement et simplement », ainsi que ferait Jésus-Christ Notre Seigneur.

Deux consignes se dégagent plus clairement. D'abord valoriser le cheminement humain en lui donnant un sens rédempteur. La vie de l'homme n'est ni un commencement, ni un aboutissement absolu : c'est une suite. Elle doit continuer la surnaturelle mission d'amour de Jésus, achever le Christ mystique pour lequel elle est faite et dans laquelle elle se comprend. Une intention divine soutient l'activité, amorce une transformation intérieure, postule un continuel dépassement de soi-même. Ensuite, et en conséquence, valoriser chaque action. Ne pas ensevelir dans le monotone amour-propre l'amour infini qui nous rejoint pour nous diviniser. Surtout ne pas s'anesthésier dans l'accoutumance qui mécanise et abêtit. Au contraire, conquérir et défendre par une ascèse énergique cette fuyante liberté constamment menacée, tenir son cœur en alerte et protéger en soi l'esprit de Dieu, cette flamme claire et palpitante sans laquelle les hommes et les choses ne seraient que ce qu'ils sont. Et puis, à cette seule et véritable lumière, voir tout en Dieu, où tout est grâce, tout est amour. Réaliser sa vie en réalisant l'adorable volonté de Dieu. Ne pas faire les actions pour les avoir faites, mais pour avoir accompli en elles la volonté béatifiante de Jésus « éternelle suavité des anges et des hommes ».

5. **Dans le sillage de Vincent de Paul.** – Trois siècles d'histoire de la charité, soutenus par la même inspiration, ont donné naissance à deux types psychologiques de vincentiens. Ils illustrent deux manières de prolonger l'œuvre et l'impulsion vincentiennes pour lui être plus profondément et totalement fidèle.

1° Type missionnaire. – La première manière caractérise un type d'hommes et de femmes qu'on appellera facilement « missionnaires » si ce terme veut désigner l'esprit d'initiative et d'aventure, le goût du risque et la vigueur dans l'adaptation. Quelle que soit leur origine, ces vincentiens riches en grâces prévenantes se portent naturellement vers les œuvres hardies et les conquêtes difficiles. Héritiers d'un solide tempérament, ils marquent leur existence par des créations originales et masquent leurs attitudes novatrices sous un bon sourire, désarmante expression d'une modestie foncière. Dans ce groupe qui soupçonne sa force et ignore son originalité, nous trouvons les grands évêques missionnaires de Chine et d'Éthiopie, les pionniers tels que MM. Appiani, Mullener, Huc et Gabet, saint Justin de Jacobis (1800-1860 ; canonisé le 26 octobre 1975), Ghebré Michaël (béatifié le 3 octobre 1926) ; plus près de nous, certains missionnaires aux allures proconsulaires comme M. Joseph Baetmann, MM. Lobry, Sarloutte, Coulbeaux, les rejoignent sans peine. Si ces missionnaires de plein vent avaient besoin de patrons ou de protecteurs, ils choisiraient le bienheureux J.G. Perboyre martyrisé en Chine en 1840, ou le bienheureux François-Régis Clet (béatifié le 27 mai 1900). Mais ils n'y pensent guère, car ils les sentent dans leur vie. Ils ne manqueront jamais d'admirateurs et s'ils ne trouvent pas de mémorialistes, c'est qu'il aura suffi à l'Église qu'ils aient existé.

2° Type contemplatif. – Moins visible et moins enchanteur, ce type psychologique est illustré par une pléiade de Lazaristes qui s'apparentent aux Chartreux dont ils honorent le silence. Ils se mêlent aux pédagogues qui débitent leur existence en fastidieuses répétitions. Petits et grands séminaires les rassemblent. Ils y cantonnent leurs valeurs. Là, les risques sont pris silencieusement et l'aventure se déroule entre les quatre murs de la chambre ou de la salle de classe. Extérieurement, ces vincentiens n'ont pas fière allure. Leur présentation modeste et quelque peu étriquée les éloigne des salons mondains. S'ils s'y égarent, ils s'y ennuient. Ils savent bien que leur grâce est ailleurs. Nourris de travail, éduqués dans la simplicité, ils rêvent toujours d'être les amis des petits et des pauvres. Leur vocation, c'est l'accueil, l'apaisement, le renoncement à soi et aussi la simplicité qui facilite la communion des cœurs. Ont-ils besoin d'ancêtres ? Ils peuvent, s'ils le veulent, appeler Monsieur du Coudray à qui Monsieur Vincent défendit de traduire la version syriaque pour la polyglotte de l'oratorien Jean Morin. Toutefois, ils n'oseraient s'entretenir trop longtemps avec Jacques Corborand de La Fosse, hébraïsant éperdu et original encombrant. Il fut le Desmarets de Saint-Sorlin de la Compagnie naissante. Pierre Collet (1693-1770 ; DS, t. 2, col. 1121-23), travailleur acharné et théologien estimé de la papauté, les rassure. Son opposition extrêmement vigoureuse à la théologie issue de Port-Royal, sa solide biographie de saint Vincent leur permet d'imaginer la culture dont faisaient preuve les meilleurs professeurs du 18e siècle. Et bien sûr, ces contemplatifs se sentent en familiarité avec René Rogue (1758-1796) que Pie xi a béatifié le 10 mars 1934, de même qu'ils se sentent de la même famille que MM. François et Gruyer massacrés en septembre 1792 (béatifiés le 17 octobre 1926), car eux aussi avaient enseigné dans les séminaires. Ces collègues ne refusent pas d'être leurs patrons et, à l'occasion, leurs avocats.

Plus près de nous, à portée de la main et du cœur, certaines silhouettes vincentiennes prolongent encore et diversifient cette tradition. On songe au laborieux Pierre Coste, infatigable éditeur des œuvres de Vincent de Paul, lui aussi un landais. Rejoignant Pierre Coste, chacun selon sa grâce, M. J. Parrang qui rajeunissait dans les salles obscures des Archives Nationales, et aussi l'enthousiasme méridional et l'extrême serviabilité du P. Joseph Guichard. Le Père Charles François Jean succomba à 42 ans à la tentation

d'apprendre le babylonien dans un manuel anglais, ce qui l'amena à enseigner durant vingt-cinq ans l'hébreu à l'École du Louvre.

Mais surtout, deux grands hommes illustrent cette tradition contemplative, qui se nourrit d'espoirs et de réussites cachées. Placés l'un et l'autre à la jonction des siècles dix-neuvième et vingtième, ils étaient nés pour être médiateurs.

Le premier, de souche cévenole, Fernand *Portal* (DS, t. 12, col. 1929) se sentait appelé à un apostolat de l'amitié. « On ne croit pas un homme parce qu'il est bien savant, mais pour ce que nous l'estimons bon et l'aimons », lui avait dit M. Vincent. Grâce à l'amitié nouée avec Lord Halifax, M. Portal réussit à faire amicalement dialoguer catholiques et anglicans qui ne s'étaient pas parlé depuis plus de trois siècles. M. Portal, disciple de Newman, ami de Teilhard de Chardin, père spirituel, ce missionnaire ignoré de ses confrères fut, au dire de É. Poulat, un « homme réseau » et un « vrai passe-muraille ». Ce lazariste sans diplôme a su regrouper autour de lui les « Tala » de la rue d'Ulm ; ce clerc intransigeant fut l'agent du plus anticlérical de nos grands hommes d'état, G. Clémenceau. Il publia Loisy. Ce prêtre de « plume » trouvait sa paix au service des enfants illettrés (cf. R. Ladous, *Monsieur Portal et les siens*, Paris, 1985). Les disciples de M. Portal, l'abbé Gratieux, le chanoine Hemmer, le jésuite M. Viller, pour ne citer que les disparus, furent des amis et des ouvriers de cette unité qui hante plus que jamais la Papauté contemporaine.

Le second, Guillaume *Pouget* (1847-1933 ; DS, t. 12, col. 2022-25), eut une carrière obscure et une vocation d'enseveli. Aveugle amoureux de la lumière, il fascinait par sa fabuleuse mémoire. Mais il était aussi un exégète acharné et un penseur qui s'ignorait. Par bonheur, ce Socrate chrétien, comme le désignait Paul Claudel, trouva en Jean Guitton un Platon sympathique et séduisant. Si nous réunissons quelques-uns de ceux qui s'honorent d'avoir écouté le Père Pouget : Jacques Chevalier, Emmanuel Mounier, Maurice Legendre, tout le monde s'étonnera de la profondeur et des secrets de sa charité.

Les Dames de la charité fondées le 23 août 1617 à Châtillon-les-Dombes devenues « Équipes Saint-Vincent » sont encore à l'œuvre dans le monde entier et n'arrivent pas à se compter puisqu'elles dépassent les 300 000. Pour la joie et le réconfort des grands-pères et des grand-mères, les Dames mirent au monde en 1911 les « Louise de Marillac ».

A juste titre on a soupçonné le Père Vincent d'avoir inspiré aussi bien Mgr Jean Rodhain créant le Secours Catholique en 1940 que l'abbé Pierre reclassant les personnes inclassables, multipliant sur la planète les « Emmaüs » où les candidats à la désespérance retrouvent le goût de vivre. Le Père Georges-Dominique Pire qui fonde « l'Europe du cœur » en 1949 et en 1950 institue l'Aide aux personnes déplacées reprenait les initiatives de Vincent pour les réfugiés lorrains et irlandais. Le prix Nobel de la Paix lui sera attribué en 1958 (cf. F. Weyergans, *Le Père Pire et l'Europe du cœur*, 1962).

De même que Vincent se préoccupait de diriger et d'adapter la Compagnie des Filles de la Charité qui connurent six règlements différents entre 1633 et 1660, nombre de congrégations religieuses adoptèrent la souplesse des constitutions élaborées par M. Vincent et Mademoiselle Legras. Il suffit de nommer entre autres les Sœurs de la charité de Clément-Auguste (1808), les Sœurs de Tilbourg, les Sœurs de la Charité de Besançon, les Sœurs de la Divine Providence de Ribeauvillé, les Religieux de Saint-Vincent de Paul fondés en 1845 par le Père Le Prévost, les Fils et les Filles de la charité du Père Anizan : tous ces groupements adaptaient les méthodes pour se maintenir dans l'esprit de M. Vincent, participant à l'Esprit de Jésus. Actuellement, en 1991, plusieurs centaines de groupements religieux s'orientent à partir de la barque de M. Vincent. « Laissons Dieu conduire notre petite barque, écrivait-il pour tous les peureux et peureuses, il la gardera du naufrage » (v, 448).

Conclusion. – Dépassant les structures sociales de la vie religieuse, au cœur même de la vie de piété, M. Vincent continue très discrètement son activité d'éducateur religieux. Il existe en effet une vie intérieure qu'il est permis de qualifier de vincentienne parce qu'elle adapte pour les mieux adopter ses vues sur l'homme et sur Dieu. Elle affectionne ses thèmes de prière et de pensée. Elle assume sa psychologie et mime sa prudence. Quelques signes trahissent rapidement son allégeance foncière. Elle ne témoigne qu'une bienveillance limitée aux formes extraordinaires du sentiment religieux. L'opposition de Vincent à certains phénomènes pré-surnaturels, sa conduite avec les illuminés de tout genre arment encore les réflexes et vaccinent la sensibilité. La lecture périodique de la conférence sur les fausses lumières est une thérapeutique simple, efficace et fort hygiénique. M. Vincent connaissait d'expérience certains phénomènes mystiques. Mais d'avance, il le dit lui-même au sujet de la vision des globes représentant l'âme de sainte Chantal, celle de François de Sales et l'Essence divine en 1641, il suspectait ces manifestations de l'Invisible. Il faut tenir compte aussi bien des ruses du démon que des fatigues du service terrestre. Il n'hésite même pas à déclarer que les extases sont plus nuisibles qu'utiles. Les signes d'une bonne santé surnaturelle sont vérifiables par tout le monde, ce sont la participation au sacrifice eucharistique et la purification par le sacrement de pénitence.

Paradoxalement la piété vincentienne conjugue deux attitudes qui sembleraient s'exclure : un rationalisme concret et un refus permanent de coopérer avec la « petite nature tricheuse ». « La sensualité se fourre partout. » La vie du Christ dans le baptisé ne peut subsister que dans un perpétuel combat. Le zèle et l'humilité, la simplicité et la prudence, la mortification sont les armes particulièrement recommandées dans la panoplie spirituelle.

Avec son ami Mgr de Genève, M. Vincent entend donner à la piété des siens, et très humblement à toute la piété française, un label caractéristique : l'union étroite entre l'éthique et la religion. Piété et religion sont tout à la fois une expression, une preuve et un prolongement de l'expérience morale.

La piété mariale réclamée par Vincent dès la première création de charité à Châtillon-les-Dombes, le 23 août 1617, s'est perpétuée dans la tradition vincentienne. Les apparitions de la Vierge Immaculée à sainte Catherine Labouré en 1830 ont activé la ferveur mariale du 19e siècle qui fut un siècle « mariologique ». La chapelle de la Médaille Miraculeuse, à Paris, reste le lieu de culte le plus fréquenté de la Capitale. « La Mère de Dieu étant invoquée et prise pour patronne aux choses d'importance, il ne se peut que tout n'aille à bien et ne redonde à la gloire du bon Jésus son Fils » (XIV, 126).

« Il a presque changé la face de l'Église », déclarait solennellement Mgr Henri de Maupas du Tour dans le premier

éloge funèbre de Messire Vincent de Paul (23 novembre 1660). Ce visage de l'Église, que serait-il sans la vie divinisante et l'action de Dieu à travers Monsieur Vincent ? Nul ne le sait et qui veut l'imaginer s'égare en rêveries. Tout ce que nous savons c'est que Monsieur Vincent a été au 17e siècle l'incarnation visible de la Providence. Nous sommes sûrs qu'il a totalement manqué son « honnête retirade ». Ce que le cœur nous permet de reconnaître, « le cœur qui voit la sagesse », c'est qu'au soir de son service terrestre, lui qui voulait mourir au coin d'un buisson, s'est doucement, humblement installé au creux de la conscience chrétienne. A certains moments, il paraît assoupi. Illusion ! Il ne veut pas nous surprendre ou nous brusquer. Si nous pensons à lui, humblement, comme toujours, il vient vers nous. Immobile, silencieux il se garde bien d'inculper notre égoïsme constitutionnel. Pour que nous puissions croire que l'homme passe infiniment l'homme, sans un mot, il mendie notre amour.

6. **Points de repères.** – 1) *Vincent de Paul.* Dès les premiers mois de 1658, M. Vincent ne pouvait plus descendre à l'église. En 1659, il se résigne à célébrer la messe dans la chapelle de l'infirmerie. En juillet 1660, il consent à se laisser porter dans la chambre contiguë, transformée en chapelle (15 août 1660). Il avait assisté au dernier Conseil des sœurs le 27 novembre 1659. Les conférences aux sœurs furent interrompues le 14 décembre 1659 ; les conférences aux missionnaires cessèrent le 19 décembre. Il réunit 3 fois les sœurs à Saint-Lazare et une fois les Dames, en 1660.

Le 19 décembre 1660, le cardinal Paul Bagni lui écrit que le Pape le dispensait de l'Office divin (VIII, 455-56). M. Antoine Portail était mort le 14 février. Vincent avait dit à Louise de Marillac : « Vous prenez les devants, je vous rejoindrai bientôt. » Louise de Marillac s'éteignit le 15 mars ; Louis de Chandenier, le 2 mai.

Les 3 et 24 juillet 1660, il fait monter les sœurs à l'étage pour leur parler des vertus de Mademoiselle Legras. Les membres du conseil des Filles de la charité revinrent même le 27 août pour l'élection des officières (Archives nat., L. 1054, n. 17). Les dames de la charité obtinrent la même faveur pour l'élaboration de leur dernier règlement (lettre de Edme Jolly du 20 juillet 1682, aux Archives de la Mission).

Le 25 septembre, il tombe dans un état d'assoupissement et à son réveil il murmure : « Le frère vient en attendant la sœur ». Le 26 septembre à 18 h 30, M. Dehorgny lui administre l'extrême-onction. Le 27 septembre à 3 h 50, il répète encore « Jésus ». A 4 h 45 du matin, il expire et, nous dit M. Gicquel, « il rendit entre les mains de Notre Seigneur sa belle âme, et demeura assis comme il était, beau, plus majestueux et vénérable à voir que jamais. Il mourut dans sa chaise, tout habillé, proche le feu » (XIII, 191).

Les obsèques fixées au lendemain mardi 28 septembre commencèrent à 10 heures. On l'ensevelit dans un cercueil de plomb, fermé par un cercueil de bois et un tombeau maçonné en carré, aménagé dans l'église de Saint-Lazare, « au-dessus de l'aigle » (XIII, 192).

Béatification le 13 août 1729, par Benoît XIII, bulle « Justus et misericors » ; canonisation le 16 juin 1737, par Clément XII, bulle « Superna Jerusalem » ; patron des œuvres de charité le 18 mai 1885 par Léon XIII, bulle « Cum multa ».

2) *Louise de Marillac* (Paris, 12 août 1591-15 mars 1660, Paris) : béatification le 9 mai 1920 par Pie XI ; canonisée le 11 mars 1934 par Pie XI ; patronne de tous ceux qui s'adonnent aux œuvres sociales chrétiennes par Jean XXIII, le 10 février 1960.

3) *Sainte Catherine Labouré* (Fains-les-Moutiers, 2 mai 1806-31 décembre 1876, Paris) ; béatification le 28 mai 1933 par Pie XI ; canonisation le 27 juillet 1947 par Pie XII.

4) *Élisabeth Anne Bayley Seton* (DS, t. 14, col. 745-48 ; 28 juillet 1774, New York-4 janvier 1821, Emmitsbourg), béatification le 17 mars 1963 par Jean XXIII ; canonisation le 14 septembre 1975 par Paul VI.

5) *Justin de Jacobis* (San Fele, 9 octobre 1800-Aligadi, 31 juillet 1860), béatification le 25 juin 1939 par Pie XII ; canonisation le 26 octobre 1975 par Paul VI.

6) *François Regis Clet* (Grenoble, 19 août 1748-Ouchangfou, 18 février 1820), béatification le 27 mai 1900 par Léon XIII.

7) Béatification de 4 Filles de la Charité par Benoît XV, le 13 juin 1920 : *Marie-Madeleine Fontaine* (22 avril 1723-26 juin 1794), *Marie-Françoise Lanel* (24 août 1745-26 juin 1794), *Marie-Madeleine Fantou* (29 juillet 1747-26 juin 1794), *Jeanne Gérard* (23 octobre 1752-26 juin 1794).

8) *Louis-Joseph François* (8 février 1751-3 septembre 1792) et *Jean-Henri Gruyer* (13 juin 1734-3 septembre 1792), béatification par Pie XI, le 17 octobre 1926.

9) *Pierre-René Rogue* (11 juin 1758-3 mars 1796), béatification par Pie XI, le 10 mars 1934.

10) *Jean-Gabriel Perboyre* (5 janvier 1802-Outchangfou, 11 septembre 1840), béatification par Léon XIII, le 10 novembre 1889.

11) *Ghebré Michael* (Godjan, † 13 juillet 1855), béatification le 3 octobre 1926 par Pie XI.

Œuvres et sources. – 1. Œuvres. – P. Coste a publié l'ensemble des œuvres de Vincent de Paul : *Correspondance, Entretiens, Documents*, 15 vol., Paris, 1920-1970 (le dernier vol. est un numéro de la revue *Mission et Charité*, janvier-juin 1970). Nous avons renvoyé à cette éd. en donnant le vol. et la page. On ajoute ici quelques éd. critiques récentes.

Correspondance : Coste, t. 1-8 ; plus 144 lettres éd. par A. Dodin, Paris, 1970 = t. 15 de l'éd. Coste. – *Entretiens aux Filles de la Charité*, t. 9-10. – *Entretiens aux Missionnaires*, t. 11-12 ; éd. critique par A. Dodin, Paris, 1960, 1965. – Le t. 14 est la Table générale.

Le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. Nat.* (de Paris), t. 211, 1972, col. 397-415, signale les éd. antérieures et de nombreux extraits tirés des écrits ou de la *Vie* par L. Abelly ; tous sont de type spirituel.

2. Sources : – *Documents* (t. 13 de l'éd. Coste). – Louis Robineau (un secrétaire de Vincent), *Remarques sur les actes et paroles de feu Mr V. de P.*, éd. par A. Dodin, Paris, 1991 : complète les écrits et est la source de la *Vie* par L. Abelly. – L. Abelly (DS, t. 1, col. 65-67), *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, Paris, 1664 (3 livres), 1667 (2 livres) ; cf. *L. Abelly, historien de S.V. de P.*, 3 vol. ronéot., 1968 ; le t. 1 est édité par A. Dodin : *De Monsieur Depaul à saint Vincent de Paul*, Paris, 1985. – Pierre Collet († 1770 ; DS, t. 2, col. 1121-23), *La vie de S. V. de P., instituteur de la Congr. de la Mission...*, 2 vol., Nancy, 1748. – Sur ces biographies, A. Dodin, *État des études vincentiennes au moment du Quadricentenaire de la naissance...*, Dax, 1982, 16 p., et dans *V. de P. Actes du Colloque internat. d'Études Vincentiennes*, Rome, 1983, p. 115-28.

Biographies : par U. Maynard, 4 vol., 3e éd., Paris, 1896 ; – A. Loth, Paris, 1880 ; – L.É. Bougaud, 2 vol., Paris, 1889 (trad. ital., Turin, 1947) ; – A. Renaudin, Marseille, 1927 ; – P. Coste, 3 vol., Paris, 1932 (trad. ital., Rome, 1937) ; – T. Casini, Rome, 1937 ; – E. Lucatello, Milan, 1943 ; –

J. Calvet, Paris, 1948, 1957. – I. Giordani, Rome, 1959 ; – A. Frossard, Paris, 1960. – L. Chierotti, 2e éd., Rome, 1960. – J.M. Román, Milan, 1986.

LTK, t. 10, 1965, col. 801-02 (bibliogr. allemande). – BS, t. 12, 1969, col. 1155-68 (bibliogr.).

Études. – A.-J. Ansart, *L'esprit de S.V. de P.*, Paris, 1780. – U. Maynard, *Vertus et doctrine spirituelle de S.V. de P.*, Paris, 1864. – J.-B. Boudignon, *S.V. de P., modèle des hommes d'action...*, Paris, 1886. – M.-É. Mott, *S.V. de P. et le Sacerdoce*, Paris, 1900. – G. Arnaud d'Agnel, *S.V. de P. directeur d'âmes*, Paris, 1925 ; *... guide du prêtre*, Paris, 1927 ; *... maître d'oraison*, Paris, 1929. – P. Defrennes, *La vocation de S.V. de P.*, RAM, t. 13, 1932 (4 livraisons). – M. de Fels, *Mr Vincent*, Paris, 1935. – S. Juva, *M.V., évolution d'un saint*, Bourges, 1939.

A. Molien, *La journée chrétienne d'après S.V. de P.*, Paris, 1948. – J. Delarue, *L'idéal missionnaire du prêtre d'après S.V.*, Paris, 1946, 1951 ; *Sainteté de Mr Vincent*, Paris, 1959. – R. Muneta, *La espiritualidad de S.V. de P.*, Madrid, 1956. – R. Chalumeau, *La vie et l'âme de M. V.*, Paris, 1959. – R.-J. Hesbert, *Mr V. maître de vie spirituelle*, Paris, 1960. – R.-J. Hesbert et Éd. Bertaud, *Spiritualité de l'action. A l'école de M.V.*, Paris, 1960. – J.-B. Rouanet, *S.V. de P., prêtre instrument de Jésus Christ*, Bourges, 1960. – P. Renaudin, *S.V. de P. Introduction et choix de textes*, Paris, 1960.

F. Contassot, *S.V. de P., guide des supérieurs*, Paris, 1964. – M.R. Mathieu, *M.V. chez les de Gondi*, Montmirail, 1966. – M. Leuret-Dupanloup, *Le cœur de S.V. de P.*, Paris, 1971. – I.G. Zedde, *L'evangelizzazione dei poveri secondo S.V. de'P.*, Rome, 1972 (thèse de la Grégorienne). – L. Mezzadri, *Fra giansenisti e antigiansenisti. V. Depaul e la Congr. della Missione*, Florence, 1977 (bibl.). – G.L. Coluccia, *Spiritualità vincenziana, spiritualità dell'azione*, Rome, 1980 (thèse de Latran). – J. Kapusciak, *Il compimento della volonta di Dio come principio unificatore... in S.V. de 'P.*, Rome, 1982 (thèse de la Grégorienne).

A. Dodin, *S.V. de P. et la Charité*, coll. Maîtres spirituels 21, Paris, 1960 ; 5e éd. 1983 ; *L'esprit vincentien. Le secret de S.V. de P.*, 1981 ; *Mr Vincent parle à ceux qui souffrent*, Paris, 1981 ; *En prière avec M. Vincent*, Paris, 1982 ; *François de Sales, V. de P., les deux amis*, Paris, 1984 ; *La Bible de M.V. de P.*, dans *Le grand siècle et la Bible*, Paris, 1989, p. 627-42 ; *Mr Vincent et le merveilleux*, Paris, 1989. – Voir aussi la revue *Mission et Charité*, Paris, 1961-1969.

Sur les institutions vincentiennes. – *Regulae, seu Constitutiones communes Congr. Missionis*, Paris, 1658, 1855 (en franç., Paris, 1856). – P. Coste, *La Congr. de la Mission dite de Saint-Lazare*, Paris, 1927. – G. Goyau, *La Congr. de la Mission des Lazaristes*, Paris, 1938. – J.-G. Perboyre, *Mémoires de la Congr. de la Mission en Pologne* (Paris, 1863) ; *... à Madagascar* (Paris, 1867) ; *... en Chine* (5 vol., 1865-1866). – A. Thomas, *Histoire de la Mission de Pékin*, 2 vol., Paris, 1923-1926. – *Annales de la Congr. de la Mission*, 1834-1963 : 127 vol., 506 n.

P. Coste, *S.V. de P. et les Dames de la Charité*, Paris, 1917. – L. Celier, *Les Filles de la Charité*, Paris, 1951. *Vincent de Paul. Actes du Colloque internat. d'Études vincentiennes*, Rome, 1983 (conférences très diverses). – Art. *Vincentians*, NCE, t. 14, 1967, p. 685-88. – Art. *Congregazione della Missione*, DIP, t. 2, 1975, col. 1543-51 (bibliogr.).

(Édouard Rosset), *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congr. de la Mission...*, première série, Angoulême, 1878.

DS : Les références à Vincent de Paul sont très nombreuses, mais souvent allusives ; retenir en particulier t. 2, col. 616-17 (charité), 1177, 1185-88 (vie communautaire), 1279 (communion fréquente) ; – t. 4, col. 227-28 (Écriture sainte), 425-26 (Église) ; – t. 5, col. 929-30, 942 et 949 (France).

André Dodin.

8. VINCENT DE ROUEN, du Tiers-Ordre régulier de saint François, † 1658. – Nous connaissons peu de choses de la vie de Vincent de Rouen. Il est originaire de Rouen, y prit l'habit du Tiers-Ordre régulier franciscain, que Vincent Mussard † 1637 réforma à partir de 1601 (cf. DS, t. 5, col. 1644), et y fit profession. Il est dit prédicateur (cf. permis d'imprimer de ses ouvrages). Bordoni précise dans son *Cronologium* de 1658 que Vincent travaille « depuis 46 ans », ce qui situerait les débuts de son ministère sacerdotal vers 1612. Vincent de Rouen fut provincial de la province de saint Louis ou de Lyon en 1634-1637 ; puis il publie deux ouvrages à Toulouse ; enfin il meurt au couvent de Picpus à Paris, le 31 mai 1658, étant provincial de la province de saint François ou de Paris.

Voici les publications connues de Vincent de Rouen : *L'heureuse rencontre du ciel et de la terre en l'invention miraculeuse de l'image de la Mère de Dieu honorée sous le titre de Notre-Dame de Bonenconstre...*, Toulouse, 1642 ; – *Discours funèbre sur la mort de ... cardinal Louys de la Valete*, Toulouse, 1643, 96 p. – *Exercice de l'homme intérieur en la connoissance de Dieu et de soy-mesme*, Paris, 1650, 666 p. in-8°.

Les bibliographes citent encore des *Meditationes in divina mysteria* (qui pourraient être l'*Exercice*), des *Méditations sur Jérémie*, *La dépouille d'Égypte* et des *Sermons pour l'octave de la Fête-Dieu* (qui pourraient être « Les divins effets de l'amour de Jésus-Christ au très Auguste Mystère de l'Eucharistie », pour l'octave du Saint-Sacrement, dans *Exercice*, p. 607-21).

C'est l'*Exercice de l'homme intérieur* qui intéresse l'histoire spirituelle, même s'il n'a pas connu de réédition, semble-t-il, ce qui est un indice d'un succès très relatif. L'ouvrage est pourtant de valeur, mais il semble être le recueil de diverses retraites spirituelles, d'octaves, de triduums, que Vincent a composés pour ses apostolats de prédicateur, plutôt qu'un livre obéissant à un plan bien mûri et architecturé.

Voici les éléments de ce recueil : après une longue préface (33 p. non paginées) viennent trois « exercices », le premier « Sur le malheureux état où l'homme a été réduit par le péché, et sur la réparation faite par le mystère de l'incarnation, et la grâce de Jésus-Christ » (p. 1-74) ; le deuxième, une retraite de dix jours, fait connaître « la dignité de l'homme en Jésus-Christ, sa bassesse lorsqu'il s'en éloigne par le péché, le désir que Jésus a de son retour, et le moyen le plus parfait pour le réunir à son chef » (p. 75-188) ; le troisième, retraite de 12 à 15 jours, traite de divers moyens de conversion et de perfection (p. 189-360 = 44 méditations).

Le reste du recueil donne : 1) une série de 25 méditations « sur quelques-uns des principaux mystères de la Passion » de Jésus (p. 365-560) ; ces méditations sont très développées ; – 2) « Les fruits de la croix » du Christ sur... l'Oraison dominicale (8 méditations, p. 561-83) ; – 3) « Les divins attributs du Saint Esprit » (8 médit. pour la fête et l'octave de la Pentecôte, p. 584-606) ; – 4) « Les divins effets de l'amour de Jésus... » dans l'eucharistie (8 médit. pour l'octave de la Fête-Dieu, p. 607-21) ; – 5) « Les fondements de la gloire de la Mère de Dieu » (8 méditat. pour l'octave de l'Assomption, p. 622-45) ; – 6) « Les saincts désirs de l'âme sur le mystère de l'Incarnation » (6 méditat., p. 646-56) ; – 7) « La colombe mystique » (6 méditat. en préparation à la Pentecôte, p. 657-66).

Le style de Vincent est abondant, souvent imagé ; il aime traiter largement ses sujets et il avertit son lecteur que ces méditations « sont un peu longues ; ce sera à lui de prendre ce qu'il jugera de plus utile pour occuper son esprit pendant son oraison, et le reste lui servira d'entretien et de lecture » (p. 197). Cette

remarque concerne moins les textes 2-7 qui donnent de courtes méditations généralement en trois points. L'auteur se sert souvent de la « Nature », de ses lois, de ses exemples, pour passer à la vie chrétienne, qui est d'un ordre supérieur. Il ne nous semble cependant pas faire partie des humanistes chrétiens. Les trois exercices donnent grande importance à la connaissance de soi-même ; l'homme doit se reconnaître pécheur pour apprécier les dons de Dieu et du Salut en Jésus-Christ. Quant à « arriver à la Divinité du Verbe », à participer à sa vie divine, il ne le peut que par « les vestiges de son Humanité » (p. 61). Ces vestiges font connaître les « anéantissements » du Verbe. Il s'agit de vivre en Jésus Christ ; là l'homme trouve sa sublimité, sa fécondité, sa stabilité, sa sainteté (p. 85-105).

Vincent insiste souvent sur le péché, ses conséquences, sur la nécessité de la conversion (ex. p. 220-49) pour entrer dans le royaume de Jésus, qui est le lieu de la perfection. Les méditations sur la Passion sont très affectives, mais de bon aloi, compte tenu de la sensibilité de l'époque. Une lecture rapide de tous ces textes persuade que Vincent est un authentique spirituel qui sait ce dont il écrit. Il s'adresse à tout chrétien pour l'amener à la conversion du cœur, de l'esprit et de la vie. Il insiste beaucoup sur la connaissance intérieure du Christ, en particulier à partir de son Incarnation et de sa Passion. Les thèmes spirituels sont parfois traités pour eux-mêmes ; ainsi la chasteté, l'obéissance, la pauvreté, l'humilité, le désir de la sanctification, la confiance en Dieu, la pureté de l'intention, la présence de Dieu (3e exercice). Mais il ne s'étend que rarement sur les pratiques, les dévotions, les exercices spirituels particuliers. Vincent de Rouen n'a pas été étudié ; on peut le regretter ; mais il est loin d'être le seul dans ce cas parmi les spirituels du Tiers Ordre régulier franciscain.•

Fr. Bordoni, *Cronologium Fratrum et Sororum Tertii Ordinis S. Francisci*, Parme, 1658, p. 502 et 568. – Jean-Marie de Vernon, *Histoire... du Tiers Ordre de S. François*, Paris, 1667, t. 2, p. 629 ; t. 3, p. 245-46, 399. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 3, p. 157-58. – DS, t. 2, col. 1542 ; t. 5, col. 1646 ; t. 7, col. 669.

André Derville.

VINCENT-MARIE STRAMBI (saint), passioniste, évêque, 1745-1824. – Né à Civitavecchia le 1er janvier 1745, Vincent-Marie Strambi entra en 1762 au séminaire de Montefiascone, alors l'un des meilleurs d'Italie. Il suivit un cours d'éloquence à Rome (1764) et continua sa formation théologique à Viterbe, au Studium des Dominicains (1765). Il fut ordonné diacre le 14 mars 1767.

En 1768, malgré l'opposition paternelle, il entra dans la congrégation des Passionistes, de saint Paul de la Croix, et fit sa profession religieuse le 24 septembre 1769. Il commença bientôt une grande carrière de prédicateur, en particulier dans l'Italie centrale et à Rome.

En 1773, Paul de la Croix lui confia la direction spirituelle et doctrinale des étudiants de la congrégation ; Vincent-Marie mit alors en place un plan d'études et d'éloquence sacrée. A la mort du fondateur (1775), il reçut la charge d'écrire sa vie ; il s'y montre un historien sérieux et surtout un théologien spirituel capable de faire revivre la profonde spiritualité de son héros (cf. DS, t. 12, col. 540-60).

Il fut provincial du Latium (1781-84) puis premier et second consulteur général (1784-96) de sa congrégation. Le 5 juillet 1805 il fut fait évêque de Macerata et de Tolentino. Du 28 septembre 1808 au 4 mai 1814, refusant le serment d'allégeance à l'Empire français, il fut éloigné de son diocèse et confiné à Milan. Pour des raisons de santé, il obtint de se retirer de son service pastoral le 21 novembre 1823 et fut appelé à Rome par Léon xii, mais il mourut bientôt, le 1er janvier 1824. Béatifié par Pie xi (25 avril 1925), il fut canonisé par Pie xii le 11 juin 1950.

Comme évêque, son action pastorale s'attacha surtout à la catéchèse populaire, aux religieux et religieuses et à la charité envers les pauvres et les malades. Prédicateur, les missions populaires et les retraites spirituelles étaient pour lui des réconforts ; il écrivait le 4 octobre 1819 à saint Gaspard del Bufalo : « J'éprouve dans l'exercice du ministère un soulagement pour mon intérieur et une certaine allégresse dont d'habitude je suis privé dans mes occupations ordinaires. » Vincent-Marie exerça aussi une direction spirituelle intense et recherchée, par exemple auprès de Gaspard del Bufalo † 1837 et d'Anne-Marie Taigi † 1837.

Son œuvre imprimée n'est pas considérable : *Vita del... Paolo della Croce* (Rome, 1786 ; 2e partie seule, sur les vertus du saint, *Lo spirito di S. Paolo...*, Alba, 1950 ; trad. franç., 2 vol., Paris, 1861 ; trad. anglaise, Londres, 1853). – *Ricorso filiale a Maria* (Foligno, 1797). – *Dei Tesori che abbiamo in Gesù... e dei misteri della sua vivifica Passione e Morte* (3 vol., Macerata, 1805 ; Florence, 1908). – *Meditazioni sopra i novissimi* (5e éd., Foligno, 1820). – En collaboration avec Mgr G. Bonanni : *Il Mese di giugno* (titre variable selon les éditions), Milan, 1828 ; Rome, 1829 ; Turin-Gênes, 1832 ; etc. Trad. franç., Lyon, 1833 ; 5 autres éd. jusqu'en 1860 ; Paris, 1843, 1845 ; Limoges, 1843 ; Turnhout, 1845 ; trad. flamande, Turnhout, 1845 ; Bruges, 1929 ; trad. espagnole, Barcelone, 1906).

Le centre de la spiritualité de Strambi est le Christ crucifié et ressuscité qui révèle la miséricorde sans limite du Père. Son ouvrage principal est *Dei Tesori che abbiamo in Gesù*. Jésus est l'auteur de notre foi ; il nous l'enseigne et nous donne la grâce de croire. Pour Strambi, seule la méditation assidue du mystère du Christ rend le chrétien capable d'assimiler sa vie divine et sa sagesse. Tout centré qu'il est sur le Christ crucifié, Strambi met en relief son Précieux Sang versé par amour. Montrer le sang et le cœur ouvert du Sauveur est un des moyens dont il se sert pour faire sentir sa charité illimitée, la réconciliation qu'il opère entre l'homme et Dieu, entre lui-même et ses frères. Dans cette dévotion au Sang du Christ, il fut très proche de Gaspard del Bufalo (cf. DS, t. 12, col. 332) et de Mgr Francesco Albertini. Notons encore qu'il était convaincu que la sainteté est possible et nécessaire à tous les baptisés, quel que soit leur état de vie ; c'est pourquoi il appelle tout chrétien à faire confiance à Dieu qui peut nous donner la sainteté puisque tous y sont appelés.

Voir les vies écrites par M. Ferruzzi et P. Rudoni (Milan, 1824), Ignazio del Costato di Gesù (Rome, 1844), J.Chr. Mitterutzener (en allemand, Schaffhouse, 1854), O. Iozzi (Rome, 1896), F. Cento (Macerata, 1922). – Voir surtout Stanislao dell'Addolorata, *Vita del S.V.M. Strambi...*, Rome, 1949. – EC, t. 12, 1954, col. 1445-46. – BS, t. 12, 1969, col. 1178-80. – C. Scarongella, *S.V.M. Strambi, direttore spiri-*

tuale (thèse, Univ. Grégorienne, Rome, 1980). – Br. Spinozzi, *La catechesi di S.V.M. Strambi...*, Rome, 1986.

DS, t. 1, col. 1708, 1710 ; t. 3, col. 1536 ; t. 12, col. 334, 557.

Fabiano GIORGINI.

VINCENTE-MARIE LÓPEZ Y VICUÑA (SAINTE), fondatrice des religieuses de Marie Immaculée, pour le service domestique. – Vicenta naquit à Cascante (Navarre) le 22 mars 1847. Ses parents, José María López et Nicolasa Vicuña, l'éduquèrent dans la crainte de Dieu ; un oncle prêtre, chez qui elle vécut quelque temps, contribua à perfectionner sa formation chrétienne. A dix ans elle partit pour Madrid et s'installa chez sa tante doña Eulalia de Vicuña, qui lui donna une bonne formation dans les sciences et la piété, lui procurant des maîtres qui lui firent la classe dans sa propre maison. Son temps était partagé régulièrement entre l'étude et la vie de piété ; Vicenta fut vite mise en contact avec différentes œuvres d'apostolat qui, par la suite, conditionnèrent sa vie.

En effet, Doña Eulalia avait fondé à Madrid une œuvre, « La Casetta », qui s'occupait des domestiques, surtout de celles qui avaient été renvoyées après une maladie ou qui étaient au chômage ; elle se souciait aussi de leur formation religieuse. De plus, dans des écoles du dimanche, elle leur apprenait à bien utiliser leur temps libre. Vicenta, qui avait collaboré avec sa tante dans cette œuvre, décida de consacrer toute sa vie à l'œuvre des domestiques, écartant ainsi son désir premier d'entrer à la Visitation.

Après des exercices spirituels qu'elle fit en 1868 et où elle reçut des lumières spéciales, et après en avoir parlé avec ses directeurs spirituels, surtout le jésuite Victorio Medrano, Vicenta se décida à poser les fondations d'un nouvel institut destiné à recueillir les jeunes domestiques, surtout celles qui étaient abandonnées et en plus grand danger moral. Le 11 juillet 1876, l'évêque auxiliaire de Tolède, Ciriaco Maria Sancha y Hervás, futur cardinal, donna l'habit aux trois premières religieuses. Mais ses parents refusèrent d'y assister, considérant l'œuvre que leur fille fondait indigne du prestige de leur famille. La fondatrice, cependant, suivit son charisme et se mit infatigablement à l'œuvre pour consolider sa fondation et la répandre dans plusieurs villes. Après la fondation de Madrid, vint celle de Saragosse en 1876, patronnée par un illustre chanoine, Antonio Maria Cascajeres, plus tard archevêque de Valladolid et cardinal. L'année suivante, ce fut le tour de Jerez de la Frontera.

Le dimanche de la Trinité de 1878, toutes les religieuses émirent leurs premiers vœux, recevant le nom de « Filles de Marie Immaculée pour le service domestique ». Les fondations se poursuivirent : Valladolid, Séville, Barcelone et la magnifique maison de Fuencarral à Madrid. Dieu bénit l'institut, mais les épreuves ne lui manquèrent pas, comme la fuite d'un administrateur avec un million de réals, quantité fabuleuse pour l'époque et qui était très nécessaire à Vicenta pour tant d'œuvres entreprises. Ces épreuves l'amenèrent à se confier totalement en la Divine Providence qui ne fait jamais défaut.

Son apostolat spécifique auprès des domestiques s'étend aux écoles du dimanche et à des cours du soir, des catéchismes d'enfants, etc. Tous les besoins les plus urgents de l'Église trouvaient leur remède dans le cœur enflammé d'amour divin de Vicenta. Le dynamisme déployé par cette femme fut admirable ; en 14 ans seulement, elle fut capable de fonder un institut religieux, de le consolider, de fonder sept maisons, malgré certaines difficultés économiques graves, comme on l'a vu. Son zèle infatigable l'usa prématurément et contribua à la rendre gravement malade dès l'âge de 43 ans. Couchée, sans forces, avec de fortes fièvres, elle fit preuve d'un abandon total à la volonté divine : on l'entendait dire : « Ce que Vous voulez, ce que Vous voulez, je ne veux pas opposer mon vouloir au vôtre. » Finalement, le 26 décembre 1890, elle rendit son âme au Créateur, laissant d'admirables exemples et ses réalisations.

Elle fut béatifiée par Pie XII en 1950 et Paul VI la canonisa en mai 1975. Sa fête se célèbre le 30 décembre.

Œuvres. – *Estatutos de la Fundación o Reglas de la Congregación de las Hijas de María Inmaculada para el Servicio doméstico. – Cartas circulares dirigidas a las religiosas Hijas de María Inmaculada. – Cartas* (de décembre 1857 à sa mort en 1890), 4 vol., Madrid, BAC 1976. – *Apuntes de Ejercicios espirituales* (notes de retraite, de 1868 à 1890 ; lettres des directeurs spirituels à la sainte, p. 357-405 ; bibliogr.), Rome, 1986, 430 pages.

Études. – Les procès de béatification et de canonisation. – I. Cheis, *Apuntes biográficos*, Madrid, 1898. – Sardá y Salvany, *Notas biográficas*, Barcelone, 1912. – Biographie par I. Idalgo (inédite) ; M.T. Ortí Muñoz (Madrid, 1910) ; P. Pons (Barcelone, 1918) ; J. Artero (Madrid, 1943) ; A. Romano (Vatican, 1950) ; E. Federici (Rome, 1950) ; C. Testore (Isola del Liri, 1950). – E. Federeci, *Un ideal vivido*, Madrid, 1959. – BS, t. 8, 1967, col. 107. – *Dicc. de España*, Madrid, t. 2, 1972, p. 1345-46. – *Gran Enciclopedia GER*, Madrid, t. 23, 1975, p. 480-81. – M.P. Prada Espada, *V.M. López y Vicuña. Vida y proyección social de su obra*, Pampelune, 1976. – Art. *Religiose di Maria Immacolata*, DIP, t. 7, 1983, col. 1679-80.

Damián YÁÑEZ.

VINET (ALEXANDRE), pasteur, 1797-1847. – Né à Lausanne le 17 juin 1797, Alexandre Vinet enseigne d'abord le français, puis devient professeur de littérature française à Bâle (1817-1837). Consacré pasteur en 1819, il n'a jamais exercé le ministère pastoral. Il devient professeur de théologie pratique à l'Académie de Lausanne en 1837, mais est destitué en 1846 par le gouvernement issu de la révolution radicale cantonale de 1845 ; il participe alors activement à la formation de l'Église évangélique libre du canton de Vaud, séparée de l'État, et enseigne à la nouvelle École libre de théologie, qui devient Faculté de théologie de l'Église libre en 1847. Vinet, qui a entretenu une importante correspondance de type spirituel, meurt à Clarens le 4 mai 1847.

De son vivant, Vinet n'a publié que cinq livres : *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* (Paris, 1826 ; Lausanne, 1944) ; – *Discours sur quelques sujets religieux* (Paris, 1832 ; Lausanne, 1910) ; – *Essais de philosophie morale et religieuse* (Paris, 1837) ; – *Nouveaux discours sur quelques sujets religieux* (Paris, 1841 ; Lausanne, 1938) ; – *Essai sur la manifestation des convictions religieuses* (Paris, 1842 ; Lausanne, 1928) ; à quoi s'ajoute un manuel scolaire : *Chrestomathie française* (3 vol., Bâle, 1829-1830 ; nombreuses rééd. revues).

Ses ouvrages posthumes sont formés d'articles publiés dans *Le Semeur* (périodique protestant publié à Paris par des milieux cultivés proches du Réveil) et dans la presse

profane ou religieuse de Suisse romande, ou de textes reconstitués sur la base de notes manuscrites et de cahiers d'étudiants. Trois d'entre eux n'ont pas été réédités : *Homilétique ou théorie de la prédication* (1853) ; – *Histoire de la prédication parmi les Réformés de France au 17e siècle* (1860) ; – *Poésies* (1890).

Pour les autres les rééditions de la Société des éditions Vinet font foi : *Études sur la littérature française au 19e siècle* (3 vol., 1911, 1916, 1923) ; – *Philosophie morale et sociale* (2 vol., 1913, 1916) ; – *Philosophie religieuse* (1918) ; – *Famille, éducation, instruction* (1925) ; – *Littérature et histoire suisses* (1932) ; – *Études sur Blaise Pascal* (1936) ; – *Premières méditations évangéliques* (1941) ; – *Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique* (1942) ; – *Mélanges théologiques et religieux* (1943) ; – *Questions ecclésiastiques* (2 vol., 1945-1946) ; – *Études et méditations évangéliques* (3 vol., 1946, 1952, 1958) ; – *Lettres* (4 vol., 1947-1949) ; – *Mélanges littéraires* (1955) ; – *Histoire de la littérature française au 18e siècle* (2 vol., 1960-1961) ; – *Moralistes des 16e et 17e siècles* (1962) ; – *Poètes du siècle de Louis XIV* (1964). – A quoi s'ajoute *« La Vérité n'a point de couture », réflexions et aphorismes tirés des agendas* (1983). Sauf indication contraire, le lieu d'édition est Lausanne. Les manuscrits sont conservés à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne.

Vinet est certainement le penseur le plus important de tout le protestantisme francophone au 19e siècle, celui auquel orthodoxes et libéraux n'ont cessé de se référer jusqu'aux environs de 1930. Lui qui connaissait fort mal Schleiermacher et n'aimait pas le peu qu'il savait de lui a joué dans les Églises et la théologie protestantes d'expression française un rôle très semblable au sien dans le monde germanique. Mais Vinet fut-il théologien ? Plutôt un essayiste et un spirituel, voire un mystique. Il présente la particularité d'avoir formé l'essentiel de sa pensée, y compris dans le domaine religieux, dans l'exercice de la critique littéraire. D'où des points de vue toujours remarquablement synthétiques, mais qui ne constituent pas, comme tels, une œuvre de théologie systématique.

Dès 1824, les mesures prises par le gouvernement vaudois contre les « mômiers » (désignation locale des milieux revivalistes) ont conduit Vinet à considérer que l'union de l'Église et de l'État était « adultère et funeste ». D'où ses deux essais de 1826 et 1842 qui sont de vigoureux plaidoyers en faveur de la liberté religieuse et plus particulièrement de la liberté de culte. Simultanément, Vinet y démontrait la nécessité de séparer l'Église et l'État – un « dogme » (seul usage de ce mot sous sa plume) dont il reste l'un des principaux théoriciens protestants au 19e siècle. Pour exprimer ce que devait être à ses yeux cette Église désormais libre à l'égard de l'État, mais soucieuse d'une pastorale s'adressant à toute la population, Vinet a même forgé un mot : multitudinisme.

La liberté qui lui importait n'était pas seulement celle de l'Église, mais surtout celle des individus. Après l'effondrement des diverses médiations sociales et corporatives qui, sous l'ancien régime, assuraient l'articulation des relations entre les hommes et Dieu, Vinet appartient à une génération de théologiens et de penseurs pour lesquels l'individu est devenu le seul lieu de cette articulation et de cette médiation. D'où son souci d'une pastorale attentive à tenir compte de la diversité des individualités (en témoignent sa *Théologie pastorale* comme ses *Lettres*). D'où aussi son combat pour défendre les libertés de l'individu contre toute emprise de l'État, voire de l'Église quand elle serait tentée d'imiter l'État dans son autoritarisme. D'où surtout sa prédilection constante pour les problèmes de morale et de spiritualité : l'homme ne peut être ce qu'il doit être s'il n'est exposé en permanence aux promesses et aux requêtes de l'Évangile, « conscience de la conscience même ».

Toute la critique littéraire de Vinet s'inspire de ce même point de vue. Il en fait l'originalité. Vinet n'a pas laissé d'examiner de près les qualités proprement littéraires des œuvres qu'il critiquait, mais pour mieux entrer en débat sur le fond. Il avait trouvé en Pascal le penseur chrétien en qui se reconnaître (Vinet, il est vrai, l'a un peu protestantisé), l'apologète dont la démarche correspondait à ce qu'il entendait faire en critique littéraire : « pénétrer plus avant dans le doute que les plus hardis douteurs ..., se faire incrédule d'une incrédulité plus déterminée et plus profonde » (*Pascal*, 1936, p. 20). Il voyait de surcroît en lui le modèle même de l'écrivain : « C'est à tous les besoins, à tous les intérêts, à toutes les détresses de l'homme que Pascal s'adresse dans les *Pensées* ; il en appelle de l'homme à l'homme lui-même » (*ibid.*, p. 225). L'homme (ou la femme) de lettres doit être, presque comme le pasteur ou le prêtre, un exégète et un confesseur du cœur humain.

Fortement atteint dans sa santé dès l'âge de 26 ans, Vinet passa par une crise spirituelle qui mit le Christ au centre de sa vie et de sa pensée. Ses méditations attachent une grande importance au regard que le croyant porte sur la croix. Regard de l'âme, il fait pénétrer « dans l'intimité du fait », il donne orientation à la vie du croyant, il est contemplation qui permet au Christ de s'emparer de lui.

Cette référence au Christ explique pourquoi et comment Vinet a pu être simultanément un ardent défenseur du protestantisme et un penseur regardant déjà au-delà des barrières confessionnelles qui se dressent entre les chrétiens. « Le protestantisme n'est pour moi qu'un point de départ : ma religion est au-delà » (lettre du 20/8/1824 à Mme Falkner). Elle était donc aussi au-delà du catholicisme. Car « c'est la religion », entendons le christianisme de Jésus-Christ, « qui doit sauver l'Église » (*Philosophie religieuse*, 1918, p. 95).

F. Astié, *Esprit d'A.V.*, 2 vol., Lausanne 1861 (recueil de citations par thèmes). – E. Rambert, *A.V., histoire de sa vie et de ses œuvres*, 4e éd. revue et annotée par Ph. Bridel, Lausanne, 1929. – Ph. Bridel, *La pensée de V.*, Lausanne, 1944. – P.-A. Robert, *La Flamme sur l'autel*, Lausanne, 1947. – F. Jost, *A.V., interprète de Pascal*, Lausanne, 1950.

R. Francillon, *A.V. critique littéraire : la littérature et l'angoisse*, dans *Lettres romandes, textes et études*, Lausanne, 1981, p. 207-21. – C. Izard, *Regard et mysticité dans l'œuvre d'A.V.*, thèse dactyl., Strasbourg, 1982. – J.-Ph. Saint-Gérand, *« La langue française est un coursier moins fougueux que rétif ». Les considérations linguistiques et littéraires de la « Chrestomathie française »*, dans *La Licorne* (Poitiers), 1989, n. 16, p. 135-59. – J.-J. Maison, *La direction spirituelle d'A.V. au miroir de sa correspondance*, 2 vol., Le Mont-Lausanne, 1989. – B. Reymond, *V. et l'éducation des femmes*, dans *Vinet, les 150 ans de son école*, Lausanne, 1989, p. 33-50 ; *A la découverte d'A.V.*, Lausanne, 1990. – D. Jakubec et B. Reymond (éd.), *Relectures d'A.V.*, Lausanne, 1993.

Pour une bibliographie complète, voir l'ouvrage de Maison. – DS, t. 2, col. 393 ; t. 3, col. 1202, 1208.

Bernard Reymond.

VIÑONES (Jean-Baptiste), franciscain, vers 1480-vers 1550. – Né vers 1480 à Séville, d'une famille riche, Juan Bautista Viñones étudia les droits civil et canonique et obtint les doctorats dans ces deux disciplines. Il exerça le métier d'avocat. Après 1507 il prit l'habit franciscain comme frère lai dans la custodie des Anges (qui deviendra province en 1517), au couvent de Guadalcanal, au nord de la province de Séville. En 1510 son ami le médecin Bernardino de Laredo (DS, t. 9, col. 277-81) suivit son exemple et entra dans la même custodie. Viñones fut un religieux vertueux, humble et docte. En 1510 il vivait à Séville. Il mourut à Guadalcanal vers 1550.

Nous ne connaissons qu'une seule de ses œuvres, parue d'abord anonymement, comme celles de la majorité des Observants. La première édition est intitulée *Espejo de conciencia que trata de todos los estados assí eclesiásticos como seglares para regir y examinar las conciencias* (Salamanque, 1498 ; une autre éd. sans lieu ni date a dû paraître entre 1495 et 1498).

Les éditions ultérieures portent le nom de Viñones et le titre de *Espejo de la conciencia para todos los estados* : Séville, 1512, 1514, 1516, 1531, 1536, 1543, 1548 ; Tolède, 1513, 1525 ; Logroño, 1507, 1516 ; Badajoz, 1520 ; Ségovie, 1525 ; Medina del Campo, 1552 ; autre éd. sans lieu, 1568.

L'ouvrage a été attribué à divers personnages, comme Juan de Argumanes (de la province de Santiago) et Gutierre de Trejo, un bibliste. C'est un ouvrage important et spirituel, mais de faible qualité littéraire ; il offre un contenu canonique et moral plus considérable que le *Speculum* de Rodrigo Sánchez de Arévalo († 1470 ; DS, t. 14, col. 301-03) et est assez comparable au *Speculum aureum* d'Henri Herp (1477 ; DS, t. 7, col. 346-66). C'est le livre de morale pratique le plus influent en Espagne au 16e siècle ; il reflète bien l'ambiance universitaire de cette époque.

Viñones fait partie d'un groupe indépendant d'*alumbrados* orthodoxes. Il intitule son ouvrage « Espejo » parce que Moïse a ordonné qu'il y ait des miroirs dans la tente de l'Arche d'alliance (éd. de Medina, f. 5r). Le mot *quedamiento* (apaisement, repos, quiétude) y apparaît pour la première fois dans un livre du 15e siècle (éd. de Logroño, 1507, f. 5v). « Para consolación y alumbramiento (illumination) de la conciencia... las almas serán por El alumbradas » (même éd., f. 3v) ; « Sin quedamiento llamemos con lágrimas y gemidos a Dios Padre ». En utilisant ce terme de *quedamiento*, Viñones prélude à sa fortune chez les *alumbrados*. Il recourt aux initiales « IHS » avant la fondation de la Compagnie de Jésus. Il a probablement exercé une influence sur Diego Murillo, Juan de los Angeles et Alonso de Madrid.

Le plan de l'ouvrage dit mal son intérêt pour la spiritualité. Il est divisé en trois parties. La première (116 ch. ; éd. de Medina. 1552, f. 5v-104r) traite des devoirs des seigneurs, comme l'amour de Dieu et de leurs sujets, de ceux des évêques et des prélats, des prêtres, médecins, etc., du repos dominical et du jeûne, puis des juges, des commerçants et des religieux ; on a là une sorte de morale spéciale.

La 2e partie (37 ch., f. 105v-110v) traite de la guerre juste et injuste, du vol et de la restitution. La 3e (24 ch., f. 111r-187v) est consacrée à la confession, aux qualités d'un bon confesseur, aux cas réservés, aux péchés commis au cours de la Messe (ch. 14). Suit un appendice (f. 188r-208v) sur les excommunications (comme celles portées contre les Pauvres de Lyon et les disciples d'Arnauld de Villeneuve).

Viñones utilise des sources : saint Bonaventure (et les traités pseudo-bonaventuriens), Alexandre de Halès, Henri de Suse, saint Antonin de Florence, et d'autres moralistes classiques.

Annales Minorum, éd. L. Wadding, t. 18, ad ann. 1545, Quaracchi, 1933, p. 117. – Andrés de Guadalupe, *Historia de la santa provincia de los Angeles*, Madrid, 1662, p. 612. – Les bibliographies de Juan de San Antonio et de N. Antonio. – D. Hidalgo, *Tipografía española*, Madrid, 1861, p. 399. – B.J. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros...*, t. 1, Madrid, 1863, col. 738-39, n. 618-20. – B.S. Castellanos de Losada, *Biografía eclesiástica completa*, t. 30, Madrid, 1868, p. 337-38. – C. Pérez Pastor, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, n. 65 et 113. – Fr. Escudero Perosso, *Tipografía hispalense*, Madrid, 1894, p. 174 et 205.

Wadding-Sbaralea, t. 1, Rome, 1906, p. 131 ; *Supplementum*, t. 2, 1921, p. 38. – Fidèle de Ros, *Le frère Bernardin de Laredo...*, Paris, 1948, p. 20, 37, n. 2. – A. Melquiades Martín, *Historia de la teología en España*, t. 1, Rome, 1962, p. 125, 134 ; *La teología española en el siglo XVI*, t. 1, Madrid, 1976, p. 118, 204, 208, 376 ; t. 2, 1977, p. 178, 183, 244, 293-94, 480. – J. Simón Díaz, *Impresos del siglo XVI*, Madrid, 1964, p. 7 ; *Bibliografía de literatura hispánica*, t. 9, Madrid, 1971, p. 669 (n. 5416-26). – *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 83. – I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles (1500-1570)*, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 602. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 5, Barcelone, 1951, p. 130-31 ; t. 27, Madrid, 1976, p. 302, 313.

Archivo Ibero Americano, t. 33, 1930, p. 229 ; 2e série, t. 9, 1949, p. 564 ; t. 32, 1972, p. 328 ; t. 41, 1981, p. 191. – *Burgense*, t. 14, 1973, p. 189-90. – DS, t. 4, col. 1172.

Mariano Acebal Luján.

VIO (Thomas de ; Cajétan), dominicain, évêque, cardinal, 1469-1534. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvre*. – 3. *Cajétan et la spiritualité*.

1. **Vie.** – Giacomo De Vio qui, à 16 ans, prit le prénom de Tommaso au couvent des Dominicains de sa ville natale, était né à Gaète le 20 février 1469. Il devint rapidement célèbre sous le nom de « Caietanus » parmi ses confrères de la congrégation lombarde, qui s'étendait alors sur la moitié de l'Italie. Il fit ses études supérieures à Naples, Bologne (1488), Padoue (1491) où il commença un enseignement (1493) qu'il poursuivit jusqu'en 1508 à Pavie et à Rome. En 1501, il succéda comme procureur général à Francesco Mei, le très âpre ennemi de Savonarole ; de 1508 à 1517, il fut maître général de l'Ordre. Dans ces charges il promut la réforme des couvents d'après le programme de la congrégation de Lombardie (cf. G. Loehr, *De Caietano reformatore Ord. P.*, dans *Angelicum*, t. 11, 1934, p. 593-602).

Opposant courageux au conciliabule de Pise (1511-1512), il fut l'âme du 5e concile du Latran (1513). Léon X le nomma cardinal en 1517. L'année suivante, il fut envoyé en Allemagne comme légat pontifical en vue de la croisade contre les Turcs. Il fut même chargé de traiter du cas de Luther. A la mort de l'empereur Maximilien Ier, il contribua à l'élection de Charles Quint. Après la mort de Léon X il soutint l'élection d'Adrien VI, lequel, en 1523, l'envoya comme légat en Hongrie, Bohême, Pologne et Germanie à cause du péril turc toujours persistant. Rappelé par Clément VII en 1527, il subit de graves vexations durant le sac de

Rome ; il supporta tout avec une patience invincible. Il mourut à Rome le 10 octobre 1534. Il avait demandé d'être enterré sous le parvis de l'église de la Minerve, continuant ainsi, après sa mort, sa protestation contre le luxe et les mondanités des ecclésiastiques ses contemporains (cf. M.-J. Congar, *La date de la mort du Card. Cajétan*, dans *Angelicum*, t. 11, 1934, p. 603-08).

2. **Œuvre.** – On se référera aux catalogues dressés par P. Mandonnet (art. *Cajétan*, DTC, t. 2, 1905, col. 1313-29) et M.-J. Congar dans *Revue Thomiste* (t. 39, 1934-35, p. 36-45). Il suffit de rappeler ici surtout son œuvre par excellence : le commentaire de la *Somme Théologique* de saint Thomas. Nous le citons d'après l'édition Léonine de la *Somme*. Mais pour préciser la spiritualité de Cajétan, il faut aussi se reporter souvent à ses commentaires bibliques, qui concernent tout le Nouveau Testament (sauf l'Apocalypse) et une grande partie de l'Ancien.

N'ayant pas à notre disposition l'édition d'ensemble de ces commentaires (5 vol., Lyon, 1639), nous nous servons d'éditions partielles indiquées. D'autres œuvres mineures, qui présentent quelque intérêt pour notre sujet, seront indiquées quand l'occasion s'en présentera.

3. **Cajétan et la spiritualité.** – Bien que la notion de composition littéraire spirituelle soit peu précise, comme aussi celle d'auteur spirituel, on peut dire qu'aucune des œuvres de Cajétan, à part quelques opuscules, n'appartient à cette catégorie. Cependant, aucun historien de la spiritualité ne peut l'ignorer. Certes, il n'était pas un tempérament mystique : tout en étant un religieux zélé, il était trop réaliste, trop méfiant des sublimations et des ravissements (cf. G.B. Flavio, *Oratio de vita Caietani*, éd. M.H. Laurent, dans *Revue Thomiste*, t. 39, 1934-35, p. 456-90). Dans son commentaire de la *Somme*, par exemple, nous constatons que les questions ayant un rapport étroit avec la mystique (missions divines, dons de l'Esprit Saint, Béatitudes, fruits de l'Esprit, contemplation) sont traitées brièvement ou complètement omises. Toutefois, Cajétan consacrera un long et profond traité sur les Béatitudes, dans ses *Jentacula*, œuvre qui contient un vaste exposé de certains passages importants du Nouveau Testament. Mais c'est sur le plan ascétique que Cajétan se trouve à l'aise : il insiste volontiers sur l'effort et il montre la nécessité de la collaboration humaine dans l'acquisition de la perfection chrétienne.

Cajétan intéresse l'histoire de la spiritualité à plus d'un titre : a) par certaines de ses thèses théologiques de valeur universelle ; b) par de multiples exposés sur la vie intérieure qui forment un véritable corps de doctrine spirituelle ; c) par son intervention doctrinale dans l'histoire de la dévotion à la Vierge des Douleurs ; d) par ses interventions qui font autorité sur les vrais ou faux mystiques de son temps. Par contre, il est problématique de déterminer quelles influences il a subies de ses prédécesseurs. Il paraît qu'il n'avait pas d'autres sources que l'Écriture et les œuvres de saint Thomas, surtout en matière de spiritualité.

Il n'est pas facile de faire une synthèse d'une doctrine éparse dans la multiplicité de ses écrits et commentaires. Avec son irrésistible dialectique et ses distinctions classiques, Cajétan tend plutôt à catalyser en formules plus rigoureuses la doctrine que l'Aquinate avait exprimée avec une indétermination calculée. Cajétan a le sens du concret et de la précision : le jeu de la logique ne l'intéresse que comme instrument de recherche. La « nature des choses » est la fin à laquelle il aspire, que ce soit dans le domaine métaphysique ou dogmatique, moral ou spirituel. Ceci ressort de sa vie pratique, et transparaît à travers les lettres adressées à tout l'Ordre (cf. B. Reichert, *Acta Capitulorum Gen. O.P.*, t. 4, Rome, 1901, p. 82 svv, 93 svv, 124 svv). Cela ressort aussi de son style incisif et laconique, loin du verbiage et de la préciosité de l'humanisme contemporain. Il n'était pas fait pour écrire des livres de piété au sens habituel : il était trop rapide, trop étranger à l'affectivité et au ton parénétique. Mais il ne s'enfermait pas dans la sphère des « essences » : il faisait souvent appel à l'expérience, surtout à propos du comportement humain, à l'exemple de son maître saint Thomas (cf. J. Mayer, *Cajétan moraliste*, dans *Revue Thomiste*, t. 39, p. 351 svv).

1° Nature et surnaturel. – Pour comprendre la spiritualité de Cajétan, il faut se référer à sa manière de concevoir les rapports entre nature et surnaturel, car chaque spiritualité dépend de la manière de poser de tels rapports. Chez Cajétan, la claire distinction thomiste entre ordre naturel et ordre surnaturel accentue ses contours. Pour lui, l'ordre surnaturel est divin non seulement causalement, mais bien entitativement et formellement, et par conséquent il est connaturel à Dieu seul en tant que Dieu (cf. *In Iª*, q. 12, a. 5, n. 12 ; *In IIIª*, q. 1, n. 7 ; q. 76, a. 7, n. 8). C'est pourquoi le surnaturel possède sa « nature » propre, avec ses lois, ses développements, sans qu'il entretienne avec des fonctions juridiques des rapports de causalité et de simple modalité extrinsèque (cf. *In IIIª*, q. 14, a. 4, n. 4). Mais si la distinction entre les deux ordres est nette et profonde, leur subordination, sous la motion divine, est si suave qu'elle constitue un tout merveilleux : « Oportet igitur te cogitare quod totum universum ex naturalibus et ex supernaturalibus unum quoddam esse » (*In Iª-IIae*, q. 62, a. 2). Au célèbre axiome thomiste, Cajétan ose ajouter cette nuance typique : *Gratia perficit naturam per modum naturae* (*In Iª-IIae*, q. 89, a. 6, n. 11). De cette conception élevée et réaliste du surnaturel dérivent, entre autres, les conclusions suivantes pour la vie spirituelle : a) une immense estime de ce qui entre dans cet ordre transcendant (« bonum gratiae unius est melius quam bonum naturae totius universi »... *In Iª-IIae*, q. 113, a. 9) ; b) une profonde gratitude (*ibid.*, q. 10, a. 1, n. 3) ; c) une pleine soumission aux lois surnaturelles.

Mais si, pour Cajétan, la distinction entre naturel et surnaturel a tant d'importance dans les créatures, l'affirmation de la transcendance de Dieu est, pour lui, encore plus forte (cf. R. Garrigou-Lagrange, dans *Revue Thomiste*, t. 39, p. 297-318).

Cependant la transcendance n'empêche pas Dieu d'infuser dans la créature raisonnable ce nouveau genre de vie qu'est la grâce surnaturelle, *principium essendi in natura divina participata* (*In Iª-IIae*, q. 110, a. 4, n. 4). Cajétan défend la supernaturalité de l'organisme entier participé de la grâce, avec les vertus théologales et morales infuses, avec les dons du Saint Esprit, ainsi que le mérite qui en dérive. Thomiste convaincu, il soutient que l'homme a été créé dans la grâce, mais il garde bien présente la condition de l'homme après le péché (cf. V. Carro, *Cayetano y la Tradición teológica medioeval en los problemas de la gracia*, dans *La Ciencia Tomista*, t. 54, 1936, p. 289-311 ; t 55, 1936, p. 5-32 ; 260-85).

2° Le mystère de l'Incarnation. – Une telle doctrine du surnaturel ressort dans toute son excellence à

propos du mystère de l'Incarnation. Tout en réaffirmant avec force, après saint Thomas, l'incarnation rédemptrice, Cajétan y voit l'« *elevatio totius universi in divinam personam* » (*In IIIª*, q. 1, a. 1, n. 7 ; cf. *Comment in Joann.*, 3, 16). Mais cette influence sur tout l'univers trouve sa cause déterminante dans celle que reçoit le genre humain, lequel obtient de cette manière une dignité transcendante (*ibid.*). Cajétan en vient à affirmer que l'incarnation du Verbe provoque la « déification » même du mal dans lequel l'homme est tombé à cause de sa bêtise et de sa malignité ; et non seulement du *malum poenae*, mais même du *malum culpae* (*ibid.*, q. 4, a. 6, n. 2).

Cette dernière affirmation fut censurée et retirée de l'édition Piana (cf. P.M. Cordovani, *Il Gaetano e l'edizione Piana della Somma Teologica*, dans *Angelicum*, t. 11, p. 560-67). A part cette exagération dénoncée, les paroles du grand théologien sur la divinisation de la souffrance humaine, à la lumière de l'union hypostatique, ont une valeur inestimable pour la vie spirituelle des croyants (voir É. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, Paris, 1936, t. 2, p. 191, n. 1).

3° Du mystère de la Croix au Corps Mystique. – L'union personnelle de Dieu avec l'humanité du Christ fait que les actes de celui-ci sont des opérations théandriques, et que l'oblation de son sacrifice sanglant constitue l'acte moral suprême du genre humain (cf. *In IIIª-IIae*, q. 124, a. 3, n. 2) : acte de munificence et de magnificence (cf. q. 134, a. 1, n. 2), acte immense de réparation et de gratitude envers le Père (cf. *In IIIª*, q. 1, a. 2, n. 12 ; q. 46, a. 5, n. 3). Mais l'action du Christ n'est pas seulement l'agir d'une personne humano-divine, c'est aussi l'action du Christ en tant que tête de son corps mystique qui est l'Église. Cajétan le décrit comme *mysticum suppositum*, qui embrasse aussi bien l'Église que chacun de ses fidèles (cf. *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*, éd. Pollet, Rome, 1936, n. 519 ; *In 1 ad Cor.*, 12, 12).

Cette grande idée contient virtuellement toute une spiritualité : celle qu'explicitera L. Chardon dans son chef-d'œuvre *La Croix de Jésus* (DS, t. 2, col. 498-503). La conséquence immédiate de cette subsistance mystique est, au dire de Cajétan, la grande valeur de l'engagement ascétique et des œuvres de satisfaction : elle tient au fait que nous sommes membres du Christ. L'union avec le Christ fait des fidèles comme un prolongement de son humanité et autant d'organes vitaux de sa personne. D'où le mérite de nos actions bonnes (cf. *Tractatus de fide et operibus*, ch. 9). Ces concepts, que Cajétan tire logiquement de l'Écriture, seront utilisés par les pères du concile de Trente pour développer la doctrine des indulgences (cf. Mersch, *op. cit.*, p. 292 svv). Car il ne lui échappait pas que cette union si intime avec le Christ déterminait dans les fidèles, en tant qu'individus et en tant que communauté, une impulsion dynamique (cf. *Oratio II de unione Verbi*, fin).

Cette union est fonction de l'efficacité salvifique des sacrements, à commencer par le baptême (cf. *In IIIª*, q. 62, a. 2, n. 1). Nous sommes appelés à prendre conscience, surtout dans la prière, d'une telle union dans le corps mystique, effet immédiat de la charité (cf. *In IIª-IIae*, q. 39, a. 1, n. 4 ; q. 39, n. 2).

4° Vie intérieure et prière. – En décrivant la correspondance de l'homme aux initiatives du surnaturel, c'est-à-dire de Dieu, Cajétan souligne la *nature* de l'âme et la *nature* de la grâce ; en outre, il met bien en évidence les exigences du composé humain dans la situation concrète de l'homme après le péché. Mais, tout en reconnaissant le « mystère d'iniquité », il défend l'optimisme chrétien de l'Aquinate, au point d'affirmer : « Vilissimus et debilissimus hostis est malum » (*In Ep. ad Rom.* 12, 12 ; cf. *In Parab. Salomonis*, ch. 11).

Dans le combat spirituel, l'homme doit s'appuyer surtout sur la prière confiante, dont la nécessité et l'efficacité sont traitées par Cajétan dans son commentaire (cf. *In IIª-IIae*, q. 83, a. 2 sv. ; q. 89, a. 5, n. 4 ; *In IIIª*, q. 13, a. 4, n. 4). Le grand théologien discute des problèmes pratiques de la prière publique et privée (cf. *In 1 ad Cor.*, 14 ; in *In IIª-IIae*, q. 91, a. 2, n. 2 ; *Summula Peccatorum*, « Organorum usus »), comme aussi de ceux relatifs à l'oraison mentale, insistant sur le devoir de bien réfléchir sur sa propre misère pour arriver à progresser dans la vie spirituelle (*Jentacula* VIII, q. 5 ; *In Iª-IIae*, q. 71, a. 2).

Garrigou-Lagrange était persuadé que Cajétan avait fait sienne cette affirmation : « Plena actualisatio normalis doni sapientiae in via non potest haberi sine contemplatione infusa » (voir *Angelicum*, t. 11, 1931, p. 117, n. 11). Toutefois, on note que pour Cajétan les dons de sagesse et d'intelligence, qui s'exercent dans la contemplation, ne portent pas l'âme à connaître Dieu d'une manière différente de celle de la foi (cf. *In IIª-IIae*, q. 4, a. 5, n. 3 ; q. 81, a. 5, n. 1).

5° Effort humain et progrès sur la voie du bien. – Traitant du bien surnaturel, il va de soi que l'effort de l'homme avec ses actes libres entre dans la sphère du surnaturel et est causé par Dieu (cf. *In Iª-IIae*, q. 109, a. 6, n. 7). Pour Cajétan, il n'y a ni opposition ni rivalité entre Dieu et l'homme dans cette action divine, mais seulement subordination des causes secondes à la Cause Première. Ceci vaut aussi pour tout accroissement en nous de la grâce divine (cf. *In IIª-IIae*, q. 24, a. 3, n. 2). Loin de pousser au quiétisme, cela demande de notre part le maximum de ferveur : sans les actes intérieurs de l'homme, il ne peut y avoir de progrès spirituel, même dans la réception des sacrements. Ceci explique l'inutilité pratique de tant de messes et de communions chez celui qui s'obstine dans la tiédeur (cf. *In IIIª*, q. 79, a. 1, n. 11 ; q. 34, a. 3, n. 2 ; *In Iª-IIae*, q. 113, a. 3, n. 11 ; *In IIª-IIae*, q. 24, a. 10, n. 5).

On peut à ce sujet multiplier les citations, en particulier à propos des indulgences (cf. *Quaestiones de suscipientibus indulgentias*, quaesitum I et II, éd. Léon., t. 12, p. 367 svv.). Cajétan est fidèle à son réalisme quand il insiste sur la nécessité de progresser graduellement dans la vertu, en respectant les lois de la psychologie humaine. Il s'adresse dans ce sens à ceux qui ont des responsabilités pastorales « ut primo in vita activa exerceri faciant... quam ad contemplationis fastigium suadeant » (*In IIª-IIae*, q. 82, a. 1, n. 7). A son avis, ceci est indispensable pour éviter d'amères désillusions et des défections déconcertantes. La vigilance n'est jamais de trop contre les embûches de la vie (cf. *In IIª-IIae*, q. 161, a. 2, n. 4).

6° Étude et spiritualité. – La longue expérience d'un vrai théologien, – lequel, outre qu'il a passé sa vie entière dans l'étude, vécut l'engagement de l'expérience religieuse, – a une valeur importante dans ce domaine. Sans jamais traiter le sujet d'une manière organique, Cajétan exprime avec clarté certaines idées de base : « Ad suavem Dei dispositionem spectat ut

rationales creaturas per rationis usum ad se trahat » (*In IIIª*, q. 32, a. 1, n. 3). Il est persuadé que, de soi, « ni la sagesse, ni l'intelligence ne sont en contradiction avec la croix du Christ » (*In I ad Cor.*, ch. 1). C'est pourquoi, en tant que maître général des Prêcheurs, Cajétan n'hésite pas à exalter avec force la valeur de l'étude (cf. Reichert, *Acta Capit. Gen. O.P.*, t. 4, p. 94). Les réserves de l'Écriture et des Pères sur la fatuité du savoir humain ne concernent pas tant la science que son usage abusif, et Cajétan propose l'exemple de Thomas d'Aquin qui sut acquérir la doctrine sans tomber dans l'orgueil (cf. *In IIª-IIae*, q. 82, a. 3, n. 2). Il n'en demeure pas moins que la meilleure préparation à la contemplation de Dieu, promise dans la sixième béatitude (« Bienheureux les cœurs purs... »), n'est pas d'ordre spéculatif, mais d'ordre moral et affectif (*Jentacula* IV : De sexta beatitudine).

7° Normes et conseils pratiques de vie spirituelle. – Cajétan a le souci constant d'aider au progrès des âmes ; il veut leur faciliter la voie de la perfection par une saine doctrine. Méditant les Livres saints sous la conduite de saint Thomas, il donne une grande importance à l'humilité. Il en détermine la nature et les racines, à partir de la « révérence de Dieu ». Subtil est le rapport de l'humilité avec les vertus apparemment contraires : la magnanimité, la justice et la magnificence (cf. *In IIª-IIae*, q. 162, a. 1, n. 6 ; q. 161, a. 5, n. 14 ; *ibid.*, a. 6, n. 1 ; q. 129, a. 3, n. 5 ; q. 161, a. 1, n. 4). Cajétan, recourant à la métaphysique et à la psychologie, met à nu toutes les subtilités de l'orgueil qui rend l'homme incapable de jouir pleinement de la vérité (cf. *In IIª-IIae*, q. 162, a. 3, n. 5). Il tient à rappeler que cette vertu morale est typiquement chrétienne, non seulement par l'enseignement, mais aussi par l'exemple admirable du Christ qui, pour notre enseignement, a voulu s'exposer à l'infamie *usque ad consummationem saeculi* (*In IIIª*, q. 52, a. 4, n. 2).

Aux âmes pieuses Cajétan rappelle que la perfection consiste essentiellement et même *substantiellement* dans la charité ; si bien que les autres vertus ne sont que des « accidents » (*In IIª-IIae*, q. 184, a. 1, n. 1 ; cf. Th. Deman, *L'accroissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école Thomiste*, DS, t. 1, col. 138-56). D'où la recommandation constante d'agir avec pureté d'intention pour la gloire de Dieu. Mais il faut se garder du scrupule. Quiconque vit vraiment dans la grâce de Dieu aime Dieu substantiellement de tout son cœur, c'est-à-dire plus que lui-même (cf. *In IIª-IIae*, q. 100, a. 9, n. 7). De plus il note qu'un tel optimisme, ainsi motivé, est accompagné chez les saints d'une attitude habituelle de sérénité et de joie (*In IIª-IIae*, q. 82, a. 4).

Ceci ne signifie pas que dans la vie présente, sauf révélation extraordinaire, les croyants puissent avoir la certitude évidente d'être dans la grâce de Dieu et de posséder les vertus infuses, à commencer par la charité et la foi (cf. *In IIª-IIae*, q. 6, a. 1, n. 3 ; *Jentacula* III, q. 58 ; *In IIª-IIae*, q. 23, a. 2, n. 3). Ceci ne contredit pas l'affirmation de saint Paul (*Rom.* 8,5) ; Cajétan en précise le sens, contre la présomption luthérienne, rappelant que le témoignage de l'Esprit à notre esprit est une attestation de foi (cf. *In Ep. ad Rom.* 8,5). Toutefois il ne manque pas d'indices sûrs qui nous donnent la certitude morale de posséder et la foi formée et la charité.

8° Contre les intempérances des « spirituels ». – Pour Cajétan, le danger le plus grave qui menace les âmes pieuses est une idée erronée de la sainteté, qui l'identifie avec les charismes extraordinaires, à commencer par les miracles (*In IIª-IIae*, q. 178, a. 2). Ravissements, visions et prophéties posent des problèmes que le théologien est tenu de résoudre avec beaucoup de prudence (*ibid.*, q. 173, a. 3, n. 3 svv). Cajétan soutient que le don de prophétie ne peut être authentique s'il n'est pas accompagné de la pleine conscience et du discernement, ainsi que de l'équilibre moral, qui exclut toute indécence et malhonnêteté (*In I ad Cor.*, ch. 14 ; *In IIª-IIae*, q. 10, a. 2 ; q. 172, a. 1, n. 1 ; q. 174, a. 6, n. 4-6 ; *In Ioann.*, ch. 3).

En tant que maître général de l'Ordre, Cajétan fut appelé à intervenir en diverses circonstances, pour des cas de charismatiques ou de personnes réputées saintes. Il suffit de rappeler qu'en 1507-1509, certains Dominicains avaient été brûlés vifs, à Berne, accusés d'avoir simulé des visions (cf. Congar, art. cité, *Revue Thomiste*, t. 39, p. 11, note 39). A Florence, le feu qui avait brûlé Savonarola et ses compagnons n'était pas encore éteint que déjà la sœur Domenica dal Paradiso commençait à faire parler d'elle. De plus, Cajétan eut à faire avec Lucia da Narni et avec Battista Carioni da Crema (voir leurs notices dans le DS).

9° Dévotion mariale. – Comme nous l'avons noté plus haut, Cajétan occupe une bonne place dans l'histoire de la dévotion à la Vierge des Douleurs par son opuscule *De spasmo B. Mariae Virginis* (cf. M.-J. Congar, VSS, mars 1934, p. [142-60]). L'opuscule remonte à 1506 ; Cajétan y traite de nouveau, brièvement, le problème alors débattu vivement (cf. *In IIª-IIae*, q. 123, a. 8, n. 2 ; *In IIIª*, q. 27, a. 4, n. 3). Un autre opuscule eut beaucoup de succès : celui sur l'Immaculée Conception de Marie, adressé à Léon X en 1515, qui était opposé à ce privilège marial. Par contre, il s'opposa à une idée qui circulait parmi certains de ses contemporains, selon laquelle le Christ aurait été conçu avec trois gouttes de sang du cœur de Marie (cf. *In IIIª*, q. 31, a. 5, n. 2). Dans son commentaire, il ne laisse jamais passer l'occâsion d'exalter la sainteté de la Mère de Dieu. Et lorsque, par la suite, il traite de la manière dont s'est formé le trésor des indulgences, il souligne la contribution de Marie, surtout au pied de la croix (cf. *Tractatus de indulgentiis*, q. 1). Cajétan eut à s'intéresser aussi à la dévotion envers saint Joseph, afin d'en corriger certaines exagérations (cf. Congar, art. cité, p. 45).

Habitué à s'exprimer avec une rigoureuse propriété de langage, Cajétan désapprouvait les auteurs spirituels qui utilisaient les allégories et les fictions littéraires ; d'après lui, elles n'auraient leur raison d'être que dans la sainte Écriture (cf. *In IIIª*, q. 60, a. 5, n. 3).

10° Influence. – L'influence spirituelle de Cajétan n'a été jusqu'à maintenant étudiée que fragmentairement ; il faudrait beaucoup d'études pour en avoir une idée d'ensemble. Mais il suffit de penser que son célèbre commentaire de la *Somme Théologique* a été suivi de près par six cents œuvres similaires, pour comprendre que sa pensée n'est pas tombée dans l'oubli. Tous ses successeurs ont lu, discuté et analysé sa pensée. Rappelons deux auteurs parmi tous ceux qui ont utilisé sa doctrine de manière notable : Antoine Le Gaudier, † 1622 (DS, t. 9, col. 529-39), et R. Garrigou-Lagrange (voir surtout *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923).

Conclusion. – Le grand théologien qu'est Cajétan a eu le mérite de démontrer, en théorie et en pratique, comment la spéculation est utile à la piété, surtout pour approcher l'éminence transcendante de Dieu, pour décrire les dimensions de la subsistance mystique, autrement dit du Corps Mystique du Christ, ainsi que la déification de la souffrance. A part quelques exagérations, la doctrine de Cajétan montre comment la théologie doit régler la vie spirituelle, contrôlant avec sagesse les manifestations du surnaturel et du préternaturel. Tout en comptant sur ses puissances affectives, l'homme doit valoriser au maximum son intelligence. Aux personnes pieuses, Cajétan demande surtout l'*actualis devotio*, ainsi que la prière qui appelle la grâce divine. Il demande avec insistance de méditer la misère humaine, afin de combattre l'orgueil et la présomption. Bref, un solide réalisme théologique, corroboré par une métaphysique robuste, au service d'une piété pure et sincère.

Aux ouvrages déjà cités on peut ajouter : A. Cossio, *Il Cardinale Gaetano e la Riforma*, Cividale, 1902. – J. Marega, *Caietani vitae operumque brevis descriptio* (bonne bibliographie), dans *Thomas De Vio Card. Caietanus*, Rome, 1934. – *Il Cardinale Tommaso De Vio nel quarto centenario della sua morte*, Suppl. spécial au t. 27 de la *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, Milan, 1935. – G. Frénaud, *Les inédits de Cajétan*, dans *Revue Thomiste*, t. 40, 1936, p. 331-66. – *Bulletin Thomiste*, t. 13, 1936, n. 1349-1412 : recension des publications du 20e siècle concernant Cajétan (par M.D. Chenu). – DTC, *Tables générales*, t. 1, 1951, col. 469-97.

Pour ces dernières décennies, nous nous limitons à indiquer certaines études qui intéressent la spiritualité :

A. Huerga, *Un problema de la segunda escolastica : la oración mística*, dans *Angelicum*, 1967, p. 10-59. – L. Cacciabue, *La carità sopranaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui commentatori di S. Tommaso dal Gaetano ai Salmanticesi*, Brescia, 1972. – H.-Th. Conus, *Du sacrifice de la Messe. Un opuscule de Cajétan présenté et traduit*, dans *Nova et Vetera*, t. 52, 1977, p. 288-302. – T. Sparks, *Cajetan on Saint Joseph*, dans *Estudios Josefinos*, 1977, p. 255-82. – J. Wicks, *Cajetan und die Anfänge der Reformation*, Münster, 1983. – J.A. Dominguez Asensio, *Cayetano y las cuestiones de criteriología teológica : El tratado « De Conceptione Beatae Mariae Virginis »*, dans *Communio*, 1983, p. 201-34.

Innocenzo Colosio et Tito S. Centi.

« VIOLA ANIMAE » (Cologne, 1501). Voir Dorlant (Pierre).

VIOLENCE. – Sans que la violence ait aujourd'hui notablement diminué, notre époque est peut-être caractérisée par une prise de conscience plus grande qu'autrefois et la volonté de mieux « comprendre » ce qu'elle est, spécialement pourquoi et comment elle apparaît sous des formes inattendues et là où on ne l'attend pas, au cœur des civilisations les plus affinées et des religions les plus anciennes, chez des hommes apparemment humanistes et spirituels, qui ont beaucoup de mal à la débusquer. Après avoir dressé un constat sociologique et analysé quelques problématiques importantes, les réponses chrétiennes à la violence seront exposées : I. *Les diverses manifestations de la violence.* – II. *Analyse des fondements de la violence* : A. *Réflexion psychanalytique.* – B. *Réflexion de philosophie politique.* – III. *Éléments de réponse chrétienne à la violence* : A. *Données bibliques.* – B. *Positions chrétiennes concernant la violence.*

I. LES DIVERSES MANIFESTATIONS DE LA VIOLENCE

La violence n'est pas aisément définissable : car plus qu'à une catégorie d'actes et de représentations qu'on pourrait circonscrire, nous avons affaire à une dimension de la vie sociale, ou à une composante transversale des diverses formes de sociétés. L'agressivité peut se mesurer ou se prêter au protocole a priori neutre du laboratoire, mais non point la violence qui implique le chercheur qui voudrait l'« expliquer ». Avec la violence, comme avec bien d'autres « problèmes sociaux », nous sommes situés devant une difficulté majeure : celle de parler scientifiquement de ce qui ordinairement nous traverse. En somme, il n'existe pas d'étanchéité qui garantisse une objectivité ou qui fournisse les moyens d'une objectivation. Traiter de la violence comme d'un objet qui pourrait s'étudier à distance, c'est déjà tenir une position morale ou idéologique. On ne peut se saisir de la violence : c'est plutôt la violence, jusque dans le discours distancié qu'on veut en produire, qui nous tient. La pensée sociologique ne peut donc qu'être « seconde » : elle n'est pas réflexion interprétative d'un fait qui pourrait préalablement s'objectiver, mais interprétation d'interprétations, discours qui se tente sur des récits (ou des mises en récits). Ce n'est pas dire pour autant que la sociologie de la violence s'amorce à la remorque d'opinions ; mais le travail conceptuel qu'elle propose suppose au préalable l'élucidation des positions d'un discours.

On ne peut pas, au plan sociologique, « savoir » la violence et l'expliquer. On ne peut qu'en connaître les formes de manifestation, d'organisation, de légitimation, de régulation ou de répression. Et c'est finalement non pas une essence qui peut se dégager mais une existence diversifiée de la violence qu'il faut analyser. La question sociologique ne porte pas sur ce qu'« est » la violence en soi, mais sur les attitudes et les représentations qui la présentifient et qui la canalisent, qui l'actualisent et qui la mettent en scène. C'est donc une phénoménologie de la vie sociale qui peut ici se proposer. Plus profondément, c'est l'institution du sociétal qu'il faut interroger. De fait, et c'est là notamment son intérêt, la question de la violence y conduit.

1. La violence dans la société. – La notion de violence peut sembler trop floue. Et l'on peut reprocher à celui qui l'emploie sans précaution préalable de s'accommoder trop aisément des confusions qu'elle véhicule. D'une part, elle réunit des situations fort dissemblables (de la guerre au quolibet en passant par le viol et le cambriolage). D'autre part, elle se loge dans les discours immédiats qui prétendent savoir ce qu'elle est, mais qui la reproduisent. Le propre de la violence, peut-on dire, n'est pas seulement de s'actualiser, de se matérialiser par des actes, mais surtout de s'imaginer. Ainsi, ce sont des images (et des imaginaires) qu'il faut mettre en question. Et ce sont aussi des processus ou des dispositifs de légitimation qu'il s'agit d'analyser. La notion de violence ne s'accommode pas de la neutralité. Elle provoque la prise de position : la justification ou la réprobation, la répression ou l'institutionnalisation en passant par toutes les formes de contrôle social et de stratégies disciplinaires qui peuvent à la fois contenir la violence (ou du moins le prétendre) et l'exercer (ou contribuer à sa perpétuation).

Par ailleurs, le coup ou l'insulte ne résument pas tout de la violence. Il est des violences discrètes, habiles, souterraines et légitimes, ou encore institutionnelles qui ne sont pas prises en compte par les opinions alarmistes. Et l'effroi que suscite la violence doit lui-même être questionné, quand on sait que ce qui répugne peut, dans le même temps, fasciner et séduire. Une sociologie de la violence n'est précisément pas faite pour séduire ou « convaincre ». Plutôt a-t-elle pour tâche de mettre en évidence les démagogies pacifiantes et de débusquer les tentations totalitaires. Car lorsqu'on prétend purger la société du mal qui la menacerait extérieurement ou « de l'intérieur », c'est à la désignation de « violents notoires » que l'on s'adonne ; et l'on sait combien les bonnes intentions d'une société une, consensuelle, soudant des frères identiques, pavent les enfers dictatoriaux. C'est en ce sens que la question de la violence n'est pas séparable de celles de l'altérité et de la « mêmeté » : elle concerne le lien social et les formes mouvantes de la solidarité sociétale.

Un choix préalable s'impose. Faut-il considérer la violence comme « accident » de l'histoire (et des histoires), « bruit » extérieur à l'ordre de la communication ? Ou faut-il comprendre qu'elle est inhérente aux relations sociales ? Le scepticisme sociologique incline bien entendu vers la deuxième position. Et le simple bon sens y convie également quand on considère la violence comme un phénomène polymorphe que la simple amabilité ou que l'astucieuse politesse peut à la fois contenir et camoufler. Il n'existe pas de société sans violence. Et la question qui se pose n'est pas de savoir comment il serait possible de s'en débarrasser, mais comment les sociétés composent diversement avec une dimension qui les constitue. Au lieu de se replier dans l'étude d'une catégorie, la sociologie de la violence peut ainsi se positionner en un point de vue. Une question actuelle est celle de savoir comment le lien social se constitue dans une société démocratique, qui ne peut plus trouver ses références dans le monde des dieux ni se consolider à partir de mécanismes sacrificiels (quand bien même ceux-ci seraient perpétués ou travestis sous des formes modernes). On peut ainsi dire que la sociologie de la violence est contemporaine de la possibilité même d'un discours sociologique qui comprend l'histoire des hommes comme étant celle de leurs interactions et de leur capacité à les penser comme les résultantes des réciprocités individuelles et collectives. « Dans » la société, la violence est aussi « de » la société.

Situer la violence dans la société, comprendre le désordre avec l'ordre, ne correspond pas à un plat fatalisme. Ce n'est pas une mauvaise nature qu'il faut déplorer ou « constater ». Mais le dynamisme des crises et des ruptures, les bouleversements sociétaux et la société en mouvement qu'il faut analyser depuis les interactions agressives de la vie quotidienne et les situations ordinaires du conflit. Ici encore un choix théorique s'impose : faut-il considérer le conflit comme forme ou manifestation d'une violence brutale ou bien comme mode de socialisation et de régulation de ce qui s'inscrit dans le jeu d'une action réciproque, c'est-à-dire proprement sociale ? Le conflit est-il l'expression de ce qui menace l'intégrité d'un « corps social » ou la continuation d'une relation, et forme lui-même d'une agressivité mortifère ? Ou bien (et c'est là ce que montre la tradition sociologique) agent de socialisation, expression socialisée d'une dimension violente qu'on ne saurait supprimer, et que le conflit inscrit précisément dans l'organisation des échanges et des réciprocités. Le jeu des rivalités et l'élaboration des négociations, la sollicitation des tiers et les perspectives du compromis, ou encore la reconnaissance d'autrui que le conflit impose – tout cela participe d'une formation sociale qui puise son dynamisme dans l'hétérogénéité et l'expression des différences ou des écarts, dans la matrice de tensions que toute société régule sans jamais « régler » définitivement le jeu de ses antagonismes structurels.

Les manifestations de la violence ne sont pas seulement extra-ordinaires ou spectaculaires (ainsi que la construction médiatique des « faits divers » donne à le croire). Le fait divers peut être compris non point comme l'illustration d'une bestialité, mais comme la caricature de ce qui s'expérimente quotidiennement. Sa force d'attraction ne réside pas seulement dans quelques manipulations habiles de l'angoisse et du plaisir « malsain » de visionner l'effroyable, mais dans la mise en forme d'une dimension à la fois menaçante et constituante dont il fournit une expression narrative. Par ailleurs, si le crime se situe dans le registre du tragique (érudit ou « vulgaire »), ce n'est pas seulement l'effet d'un effarement passager ou d'un moralisme prude. S'il faut le représenter sous les auspices de la transgression, c'est que le principe de raison et que l'ordre de l'humanité se mettent en scène dans cette ritualisation de l'interdit.

La ritualisation de la violence n'est pas seulement théâtralisation de l'excès, mais mise en scène de la société devant une limite. Ou, pour le dire autrement, une société ne se borne pas seulement devant la violence, mais se situe devant ce qui la limite ou ce qui situe la délimitation de son institution. La ritualisation de la violence ne joue pas seulement avec la représentation de la menace. Mais elle théâtralise la menace en relation avec le non-représentable : c'est-à-dire, dans la montée aux extrêmes, la mort. L'extériorité de la violence ne se décide pas depuis le point de vue d'une société « intègre ». Elle se négocie dans l'ordre d'une humanité qu'elle traverse et qui se constitue dans une société qui, par le recours fondateur à des dispositifs symboliques, interdit son intériorisation. Le raisonnement totalitaire peut trouver là un argument malhonnête. En prenant au pied de la lettre l'interdit de la violence et en le bornant à son interdiction. C'est-à-dire en convertissant la notion éminemment culturelle, fondamentalement humaine, de limite en matérialisation d'une frontière franchissable devant laquelle il faudrait alors assurer la protection d'une existence sociale immédiatement menacée. Le totalitarisme exprime le refus de la médiation et se légitime dans l'effondrement des médiations. Désigner des violents notoires et prétendre ainsi se débarrasser de la violence elle-même, c'est faire fi de la justice et de l'institution de la société. Se débarrasser de la violence dans la société, c'est bien entendu justifier une brutalité qui peut s'administrer de façon bureaucratique et rationalisée, mais c'est aussi s'attaquer aux dispositifs symboliques qui soutiennent la société dans son rapport à la violence. L'extrême brutalité se situe là : non pas dans une modalité de mise à mort, mais dans l'atteinte aux principes fondateurs de l'humanité, dans la « prise au corps » d'une symbolique institutionnelle que le crématoire veut supprimer. Il ne s'agit pas seulement de mise à mort, mais de la mise en place d'un processus de disparition. Les traces de l'exécution peuvent disparaître, et la mémoire s'embrouiller : certains prétendent aujourd'hui que les camps d'extermination n'ont jamais existé.

En deçà d'une telle folie organisée suivant les principes de la division du travail et de la parcellarisation des tâches et qui se calque sur la logique d'une gestion rationnelle, techno-industrielle, c'est déjà la définition systématiquement négative de la violence qu'il faut mettre en question. Typique de la société occidentale contemporaine (opposable en cela aux sociétés dites archaïques qui donnent ponctuellement acte à la violence et qui la ritualisent), une telle représentation porte à n'envisager la violence que sur le mode de l'accusation. Des mécanismes de consensus et d'adhésion favorisent ainsi l'émergence de violences unanimes qui ne respectent plus l'État de droit. Au plan individuel, ce peut être le refus de l'autre en tant qu'il me ressemble qui active la volonté d'une différenciation de dernier ordre : entre celui qui l'exerce et celui qui la subit.

2. La relation violente. – Avec Julien Freund (1983) on peut dire que la violence consiste en un rapport de puissance – et non seulement de force : la violence n'est pas tout entièrement sanguinaire : elle procède aussi de la domination, des rapports de pouvoir, des idéologies imposées, des dogmes – entre deux personnes ou deux groupes (du duel par exemple jusqu'à la guerre mondiale), qui ne peuvent plus entretenir d'autres relations entre eux, pour forcer l'autre à agir contre sa volonté ou à obéir à une volonté étrangère. Divers moyens peuvent être utilisés : intimidations, chantages, agressions, répressions, qui portent atteinte à l'intégrité physique de l'autre, à son intégrité morale ou psychique, mais aussi à ses biens ou à ses idées de valeur. Il faut ici souligner trois points principaux.

1) Le premier a déjà été évoqué : la violence ne laisse pas nécessairement des traces. Certains procédés de torture permettent de déstabiliser psychiquement la victime : la violence exercée non pas sur le corps mais au travers du corps (les privations sensorielles par exemple) préserve l'intégrité de l'image corporelle. De même dans le registre de la violence verbale, il faut prendre en compte la maîtrise du langage et la maîtrise de l'autre par le langage. L'invalidation, la minimisation, l'infantilisation, l'éviction sont également autant de procédés qui permettent de réduire l'autre sans recourir au registre agressif de l'insulte. Des compétences linguistiques et des mécanismes de symbolisation assurent la maîtrise du possible contradicteur sans affrontement. Il serait ainsi naïf de réduire la question de la violence à ses manifestations « grossières ». Pressions, séductions, persuasions, chantage à la colère, permettent de reproduire une situation de domination qui sollicite implicitement l'acquiescement et l'adhésion. On sait combien l'impératif du consensus produit cette langue de bois qui empêche l'émergence d'une parole. On sait aussi que les groupes (associations, équipes) les plus consensuels sont les moins dynamiques et les moins innovants. Ce qui montre que l'« harmonie » suppose la différenciation et l'expression d'antagonismes. Dans le registre des violences situationnelles on peut parler d'une violence routinisée, implicitement légitimée, ou érigée sous forme d'un règlement indiscutable, et qui enferme dans sa logique les personnes d'un établissement. Fermeture sur le dehors, promiscuité entre « reclus », anonymisation et perte de repères spatio-temporels, règlements qui s'immiscent jusque dans l'intimité de l'existence des personnes et qui prennent totalement en charge celle-ci, grille interprétative à partir de laquelle toute manière de faire ou de dire se trouve rapportée à l'idéologie indiscutable de l'institution qui assimile les dissidences à des signes de pathologie, telles sont les grandes caractéristiques de l'« institution totalitaire » (E. Goffman, 1970).

Le « fauteur de troubles » peut ainsi apparaître comme celui qui met en question les règles d'un jeu relationnel ou qui vise le rappel des lois qui régissent les interactions. Il faut donc distinguer entre une violence qui anéantit l'autre et une violence de provocation. Protestataire, elle met en cause des règlements injustes. Réactionnelle, elle convoque à se positionner en rapport de lois juridiques et symboliques.

2) Le second point sur lequel il faut insister est le suivant. En supposant qu'il faut au moins deux personnes ou groupements humains pour qu'il soit possible de parler de violence, J. Freund n'indique pas seulement les limites des compétences du sociologue : qui n'aborde pas la question des conflits « intra-psychiques » par exemple. Il s'agit surtout de dire que la violence s'inscrit dans la relation : qu'elle n'advient pas extérieurement à un ordre de communication.

3) En outre, et c'est là le troisième point important, la violence ne doit pas seulement s'envisager dans la relation mais comme relation. Elle n'est pas alors ce qui brise la relation ou ce qui l'interrompt, mais l'une de ses formes possibles. Elle ne sépare pas, mais elle est l'une des modalités du lien. La violence réside potentiellement, virtuellement, dans toute relation. Mais elle est aussi une forme extrême, limite, de la relation.

C'est, pour reprendre une problématique évoquée plus haut, le manque de différences qui peut attiser la montée de la violence. Non point l'écart ou la différence, mais la similitude et les possibilités d'identification culpabilisante. C'est aussi l'impossibilité d'élaborer une souffrance existentielle et situationnelle qui peut générer la violence de ceux qui se défendent ainsi de menaces extérieures et intérieures. Mais, au plan sociologique, c'est surtout la disparition des tiers (sociaux, institutionnels, symboliques) qui précipite la dualité et qui enferre dans le jeu des représailles en chaîne. La sociologie de la violence s'ouvre ici à la question du politique. Le lien social suppose ce troisième à partir duquel la société commence, et la place du tiers qui divise et relie autrement.

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972. – Y. Michaud, *Violence et politique*, Paris, 1978. – Cl. Rivière, *L'analyse dynamique en sociologie*, Paris, 1978. – M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, Paris, 1979. – J. Beauchard, *Le tiers social*, Toulouse, 1981 ; *La dynamique conflictuelle*, Toulouse, 1981. – J.C. Chesnais, *Histoire de la violence*, Paris, 1981. – J. Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, 1983.
M. Maffesoli, *Essais sur la violence*, Paris, 1984. – P. Baudry, *Une sociologie du tragique*, Paris, 1986. – Y. Michaud, *La violence*, Paris, 1986. – G. Balandier, *Le désordre*, Paris, 1988. – P. Legendre, *Le crime du caporal Lortie*, Paris, 1989. – P. Baudry, etc., *La relation violente*, Vigneux, 1991.

Patrick Baudry.

II. ANALYSE DES FONDEMENTS DE LA VIOLENCE

A. Réflexion psychanalytique

La violence est une force de la nuit. Elle est aveugle et elle aveugle. Elle ne discerne pas entre l'esprit qui fait vivre l'homme et la projection imaginaire de la

chair. Pire, elle transmue la clarté de la différence en ténèbres d'une opposition excluante. Elle prend le sujet au piège du plaisir de nier la parole qui le fonde dans l'esprit de l'origine. Elle le fait s'affirmer « contre » la vie et chercher à s'unifier en excluant toute différence. « L'affirmation comme substitut de l'unification, appartient à l'Eros, la négation – successeur de l'expulsion – appartient à la pulsion de destruction. Le plaisir généralisé de la négation, le négativisme de tant de psychotiques, doit être vraisemblablement compris comme indice de la démixtion des pulsions par retrait des composantes libidinales » (S. Freud, « La négation », dans *Résultats, idées, problèmes*, II, 1921-1938, Paris, 1985, p. 139). La dénégation réduit l'Autre à rien et la parole à du vent. Elle tire sa force du désir dévoyé. Dans l'anticipation de la destruction, elle exalte une toute-puissance dont dépendrait tout ce qui vit maintenant. Elle rend anonyme le corps qu'elle défigure.

1. La destruction du Temple de l'Esprit. – L'altérité, dont le visage est le signe, fonde l'identité humaine dans la différence subjective que la parole instaure, celle du « je », « tu », « il ». En réduisant l'autre au même ou à l'objet de sa volonté propre, le violent voit en lui ce qu'il doit détruire ou maîtriser pour avoir la sensation d'exister. Mais en voulant être par lui-même, il échappe à la vie de l'esprit. Il refuse de naître comme sujet dans un corps spécifié par la parole jusque dans sa différence charnelle. S'il est vrai que le rapport homme/femme est le lieu d'émergence de la parole, il n'est pas étonnant que la violence introduise le mensonge et la mort dans le sexe.

Nier le corps comme temple de l'Esprit revient à refuser la différence subjective où l'homme trouve sa spécificité dans la référence à la Parole créatrice. Le plus haut degré de la violence réside en un vouloir échapper à la vie de l'esprit en la confondant avec l'idéalisation de l'image du « moi ». L'idéalisation en bien ou en mal est, en effet, l'arme inconsciente de la séduction ou de la perversion. Prise pour de l'amour, elle est le ressort le plus puissant du narcissisme. Elle cache la plus mortelle des désobéissances à la « vérité qui parle ». En faisant régner l'évidence de l'idée et le tintamarre de la démonstration, elle vide le rapport intersubjectif de la substance dont il témoigne et elle construit, autour de ce vide, un monde clos où l'irruption de la parole est ressentie comme une menace.

Dans le registre du fantasme, surgissent alors des représentations d'explosion ou de fuite qui laissent, dans les rêves ou dans les dessins, à la place de la maison du corps, des ruines, à la place du visage, un trou, ou à la place du monde vivant, la mort dans la fuite ou la suffocation.

En son fond, la violence est l'apanage de la folie. « Crise de folie », dit-on de cette fureur qui s'empare de l'aliéné quand il plie tout à sa volonté et confisque l'autre dans une jouissance meurtrière avec le sentiment de quasi-plénitude inhérente au plaisir de faire le vide.

Le violent ne se sent exister que dans le plaisir de nier la vie dans l'acte où il la reçoit. De proche en proche, il en vient à fréquenter assidûment la mort dans le lieu même de la naissance. Ce sentiment d'une « vie contre », d'une vie qui triomphe d'une autre vie atteint son paroxysme dans la manipulation par la peur. L'approche du danger et la destruction provoquée deviennent la preuve de son existence.

De l'opposition de l'enfant capricieux à la tyrannie du séducteur, du meurtre au suicide du jaloux, de l'explosion colérique au retrait boudeur, la parole est tournée en dérision. En se justifiant par la peur ou par le sentiment aigu de l'injustice, le violent ne perçoit même plus la brutalité du passage à l'acte de la « liberté négative d'une parole qui a renoncé à se faire reconnaître » (J. Lacan). Il en jouit, au contraire, et d'autant plus qu'il ne veut rien en savoir.

2. Sous la dérision, l'aveuglement et le refus : meurtre, viol, terrorisme. – Dans le meurtre, la violence efface le principe selon lequel tout vivant a droit à la vie puisqu'elle lui a été donnée. Le meurtrier, en effet, fait cesser le désordre que la présence de l'autre représente à ses yeux et il rétablit l'ordre imaginaire en annulant le don.

Dans le viol, la violence nie le principe d'une jouissance de la vie dans la joie de la rencontre. Le violeur doit jouir seul. Bien mieux, il jouit de transformer la rencontre en lieu de jouissance sans joie et sans partage. Il jouit de posséder. Le viol répète un fantasme d'une jouissance triomphante qui serait à elle-même sa propre fin dans l'anéantissement de l'intersubjectivité.

Dans le terrorisme, la violence nie le principe selon lequel la différence – comportementale, idéologique ou religieuse – doit trouver une reconnaissance de droit dans la mesure où elle n'est pas contraire à l'esprit de la loi qui régit la société. Le terroriste prétend imposer sa loi.

Donner la primauté à l'imaginaire, c'est – pour parler en termes de structure psychique – faire du « Moi » le maître absolu de la maison. Faute de se reconnaître comme don de la parole, le mouvement de l'esprit s'exaspère et se retourne contre lui-même : il se dédouble. En devenant auto-suffisant à ses propres yeux, il s'auto-détruit. Fondée sur l'apparence, la violence trouve sa cohérence réductrice dans l'élaboration d'un discours totalitaire, d'une idée toute puissante, d'un fantasme implacable. Elle évacue l'esprit et réduit le corps de l'homme à celui de l'animal.

Le monde de la violence est sans faille, sans manque, sans respiration. En forme de ruse ou de force, il n'y a, face à lui, que du conforme ou du hors-la-loi, du « même » ou du « qui ne vaut pas la peine », du « même » ou du « pas sérieux », du « même » ou « du rien à dire ».

La relation y est réduite à la pure et simple opposition d'une dualité dont les termes incompatibles s'excluent ou se confondent. Ainsi en est-il du Dragon de l'Apocalypse qui s'apprête à dévorer l'enfant de la femme aussitôt né (*Apoc.* 12,4). Il transmet à la Bête son pouvoir et ses paroles d'orgueil (*Apoc.* 13). Et, de même, Narcisse s'identifie à son image jusqu'à la noyade. « Que celui-là qui n'aime aucun autre s'éprenne de lui-même. »

L'obstination de l'aveuglement entraîne toujours, plus ou moins, dans le jeu destructeur d'une intelligence qui prétend tout prendre ou tout comprendre et sape toute référence à la vérité qui parle. Le jeu de l'intelligence déconnectée de la recherche de la vérité est dérision.

La reconnaissance de soi cherchée dans sa propre image est dérisoire à en mourir : elle est mensonge. A la place d'un tiers originaire par rapport auquel s'établirait la différence structurante entre l'image que j'ai de moi-même et le « parlêtre » (J. Lacan) que je suis, il n'y aurait jamais qu'une autre image de moi cherchant dans son redoublement spéculaire

– comme la Bête ou comme Narcisse – son fondement originaire. L'identité de l'homme parlant se perd alors dans le vide d'un miroir en abîme et cette aspiration dans le vide le rend fou.

La dérision – au cœur de la folie – est violence ultime. Elle confisque l'ouverture à la parole en enfermant la pensée dans le doute ou dans l'objectivité du discours.

3. LE REFUS DU DON DE LA PAROLE ORIGINAIRE : le corps comme non-lieu. – Dans l'abîme qu'elle suscite, la violence est refus de l'origine comme don de l'esprit. En niant la différence, elle rend impensable le corps en tant que lieu de l'unité dans l'Esprit et signifiant de la parole.

La relation duelle est mortifère. Elle exclut le Tiers Originaire (Caïn et Abel) et se soutient du refus de la parole échangée ou donnée. Le passage à l'acte, meurtre ou suicide, manigancé par l'inconscient du jaloux est corrélatif d'un silence forcené, le mutisme. En revanche, si le jaloux consent à écouter, ou à parler, la tenaille du dédoublement se desserre et le lien du désir, rompu dans l'*a-lién-ation* (*a* privatif), se restaure. La dimension d'altérité de la parole libère l'homme de la prison de sa propre image.

Que l'homme *re-fuse* jusqu'au meurtre le don de la parole fait à son frère, le précipite dans l'aveuglement et dans la haine de lui-même. S'excluant de la vie et plein de rancœur vis-à-vis du vivant, le violent se venge en détruisant la vie en lui. Il en veut à la vie. Il se cabre dans un refus obstiné de recevoir ce qui lui est donné. Or « un homme ne peut rien recevoir, écrit saint Jean, si cela ne lui a été donné du ciel » (*Jean* 3,27).

L'ultime violence réside dans le paradoxe d'un désir qui se nie lui-même en déniant l'Autre. Elle dit que la parole n'a pas de lieu, pas de corps. Elle se nourrit de la destruction du corps et se projette comme fin du monde. Elle avorte la parole faite chair. Essentiellement suicidaire, elle est refus de l'incarnation et de l'amour trinitaire qui est don de l'UN tel que l'UN ne serait que dans l'AUTRE et non en lui-même. L'unité serait le don en tant qu'acte, la différence originaire, l'Esprit.

4. A L'INTIME DE L'INTIME, la voix de l'Autre fait apparaître un visage. – La parole naît du silence dans lequel elle s'entend comme d'un Autre. Nous ne pouvons pas nous concevoir à son image et pas davantage la concevoir à notre image sonore. Prétendre le faire, c'est être plongé dans les ténèbres, quitter la chaleur de la vie et devenir sourd à la voix qui nous touche au cœur. Le noir, le froid et le mutisme sont les symptômes de la négation du corps vivant. Ils s'opposent à la lumière qui éclaire la nuit, au feu qui réchauffe nos membres et à la parole qui est la source de vie dans le corps. Ils s'y opposent comme à une violence de l'Esprit !

Mais, quand la parole se fait entendre dans le silence, elle brise le cœur de pierre et restaure le cœur de chair : le sang se remet à circuler dans le corps. L'Esprit fait violence à la violence : il est douceur. Il fait mourir la mort : il est Vie.

A la douceur de la voix qui parle en discernant au cœur de l'homme le sujet qu'il est en vérité, de l'image trompeuse qu'il a de lui-même, son « moi », aucune violence visible, fût-elle cosmique, ne saurait résister.

La dureté de l'enfermement se brise devant l'apparition d'un visage qui ne s'oppose pas comme une image à une image, mais qui convoque à l'écoute et au sourire. Le visage se donne à contempler quand chute, comme un masque, l'image. Il n'apparaît jamais dans le miroir mais il est toujours offert au désir dans la rencontre. Il donne à voir l'invisible de l'esprit. Il en appelle au nom et à la filiation. « C'est d'appartenir à l'univers du langage, écrit François Marty dans la *Bénédiction de Babel* (Paris, 1990, p. 114) que la vue apprend l'invisible. » Elle l'apprend du visage.

S'il en est ainsi, l'inversion qui prétend fonder l'être sur le paraître, exclut la parole de la chair. Avec elle, commence toute violence dans laquelle s'engendrent le meurtre, le vol et le viol, le mensonge et l'adultère.

5. LE DÉSIR ET LA LOI : le contre-sens de la violence. – Pourtant, c'est la loi qui semble faire violence à l'homme quand elle met une butée à sa satisfaction et le délivre de la tyrannie de sa pulsion. Sans elle, en effet, il ne peut que s'identifier à cet objet et il le fait au prix de sa singularité subjective. Mais, avec la loi, il est *é-duqué* et sort de l'aveuglement et de la dérision. Pourtant, être conduit hors de l'enceinte où règne l'indifférencié est toujours éprouvé comme une violence. Pour le bandit qui fait partie d'une « bande », la loi est ressentie comme une injustice ; pour le jaloux qui fait partie d'un « couple », l'enfant l'est comme un intrus et, pour l'*infans* collé à sa mère, la parole du père comme une intolérable séparation.

La loi interdit de prendre le redoublement de l'imaginaire dans le même pour la vérité du sujet. Elle fait de la jouissance de la fusion ou de la confusion comme aussi de l'exclusion ou de la haine, une faute qui signale l'endroit de la perte de différence subjective. Elle balise le chemin qui y conduit et autorise l'espoir de la rencontre qui fonde le désir en l'Autre dans l'obéissance à la parole et dans le renoncement à l'immédiate satisfaction pulsionnelle.

L'apparente clarté de la dérision se laisse entendre, après coup, comme la tentative de pervertir le sens et de perdre toute direction. Dans un perpétuel jeu de miroir sans butée, elle ne cesse de contredire en disant la même chose. Elle fait rire. Mais c'est au prix d'une ambivalence qui rend fou car plus aucune parole ne tient.

Qu'il n'y ait pas de désir repérable comme fondement de l'intersubjectivité sans loi dit assez qu'il n'y aurait pas de loi humaine sans le corps témoignant d'une Parole Originaire. Fût-ce dans le mensonge. La fonction de la loi est d'indiquer négativement le désir là où il court le risque, dans l'histoire, d'être subverti par la pulsion et perverti par le mensonge. La réalisation du désir, alors, ne peut plus se confondre avec la satisfaction « objective » de la loi. Cette confusion sans issue est le tourment d'un perfectionnisme mortifère : elle ferait dépendre le salut de la morale et de la loi.

Certes, la réalisation du désir ne suppose pas l'abolition de la loi ou l'absence de morale. Elle exige au contraire l'accomplissement de la loi dans la révélation de l'esprit qui fonde l'homme à l'origine en un Autre qui parle auquel, dès le commencement de l'histoire, dès la naissance, il désobéit pour se référer à ce qu'il sait de la vie par lui-même. La fonction de la Loi consiste à baliser un chemin au terme duquel se réalise ce qui est présent au cœur du sujet humain, le désir de Celui qui lui donne une place et un nom dans la génération. Et ce nom dans la suite des âges, je ne peux, sans me tromper et sans tromper, l'obtenir par la force ou par la ruse. Ce qui est plus intime à moi-même que moi-même, le désir dont je vis, est un *don*.

En interdisant la clôture sur le même, la loi – l'interdit de l'inceste – maintient la vie ouverte à l'ordre du Don.

6. Violence et possession, le diable. – En prétendant prendre et retenir, l'homme cherche à posséder le don pour en être le maître. Croyant posséder par la violence, celle de la force ou celle de l'argent, c'est lui qui est possédé par sa puissance. La volonté de posséder par soi-même pour être, dit assez que l'identité cherchée est imaginaire. Recevoir la parole de vie en vérité, c'est participer du mouvement dans lequel elle se donne quand nous la prenons. Pour reprendre la citation de saint Jean : « un homme ne peut rien recevoir » – même pas la vie – « si cela ne lui a pas été donné du ciel » (*Jean* 3,27) – S'il n'est pas engendré dans l'Esprit, s'il n'est pas Sujet.

Le mensonge pervertit le désir. Il néantise la parole originaire. Avec lui, l'homme se « conçoit » comme un « moi » (une instance imaginaire) triomphant et souverain qui fait de l'autre tout ce qu'il veut pour le plaisir. Comme dans le sadomasochisme, la pulsion se verrouille sur elle-même dans la réduction de son objet à rien. Ainsi, se manifeste, dans la « désobéissance » à la loi, le refus de consentir à la vie de la Parole et à l'ouverture du désir : « Élie est déjà venu et, au lieu de le reconnaître, ils ont fait de lui tout ce qu'ils ont voulu » (*Mt.* 17,12 ; *Marc* 9,13).

Cette prétention folle de jouir seul de la vie en étant « contre » s'accompagne du fantasme de la mort de tous les autres et de soi comme sujets, fantasme de la mort du Tout-Autre. Elle s'accroche à l'identification imaginaire de l'enfant à l'image d'une mère perverse et dans l'exclusion de toute parole tierce. Il s'agit là de l'inceste dont nous avons dit que l'interdiction par l'autre de la mère, le père, faisait Loi pour le genre humain.

La violence désorganise l'univers. Ce retour au chaos n'est pas sans rapport avec la transgression de l'interdiction de l'inceste et la transmission d'une vie qui, n'étant plus ordonnée à la parole dans un corps, ne s'imagine plus que comme angélique et/ou animale : non symbolique.

La violence est dé-symbolisation. Elle n'autorise pas la rencontre dans l'esprit. Elle ignore l'altérité. Elle fait échapper l'être humain à la division qui le constitue comme sujet dans la génération. Alors l'Univers devient chaos et à la place du symbole qui fait l'homme, la parole de l'alliance originaire, se trouve projeté la *diabolè*, la disjonction des commencements.

Dans le monde du mensonge, la *défiance* du silence et/ou de la voix surgissant, à l'intime de l'intime, d'un Autre, conduit à mettre sa foi dans le ressenti de la chair et à rejeter hors d'elle l'esprit qui la fait vivre dans un rapport aux autres. Nous l'avons vu, c'est le ressort de la violence.

7. Mentir, c'est substituer la mort à la vie : la perversion du signe. – Le mensonge laisse entendre que la vie n'est pas donnée et que l'homme n'est pas référé par son nom à la Parole originaire. Là est le tourment du pervers : il ne fréquente la vie que pour tuer et la vérité que pour mentir. C'est en tuant et en mentant qu'il en témoigne ! Le pervers ne connaît la loi et le désir qu'en se déniant comme sujet qui refuse de consentir à la différence du besoin et du désir, du langage et de la parole, de la loi et de l'esprit, différence qui le fonde dans l'amour.

Ne pas consentir à lire dans la chair le signe de l'esprit fait violence à la nature de l'homme. Pour ceux qui veulent mettre Jésus à l'épreuve, demander à « voir un signe », c'est refuser de s'en remettre à l'esprit qui parle en eux et dont la chair du Christ – son visage – est le signe. « Les Pharisiens et les Sadducéens s'approchèrent alors et lui demandèrent pour le mettre à l'épreuve, de leur faire voir un signe venant du ciel. Il leur répondit : " Au crépuscule, vous dites : Il va faire beau temps, car le ciel est rouge feu ; et à l'aurore : Mauvais temps aujourd'hui, car le ciel est d'un rouge sombre. Ainsi, le visage du ciel, vous savez l'interpréter, et pour les signes des temps vous n'en êtes pas capables ! Génération mauvaise et adultère ! Elle réclame un signe, et il ne lui sera donné que le signe de Jonas ". Et les laissant, il s'en alla » (*Mt.* 16,1-4).

La perversion nous enferme dans l'imaginaire dont la conversion nous délivre, en nous ouvrant au réel. Ce mouvement nous conduit aux limites de la connaissance de l'homme et nous fait surgir comme sujet dans la reconnaissance de Dieu. Ce passage de la perversion à la conversion est balisé par les bornes de la résistance, voire du refus qui conduit au désespoir. Mais, sur ce chemin, les pèlerins d'Emmaüs rencontrent le Christ ressuscité.

8. Parler, c'est écouter la voix de l'esprit dans le cri de la chair. – Pour les enfants des hommes, la mise au monde est mise en voix. Leur sourire, leur regard et leur cri sont interprétables à la lumière de la parole et ils doivent l'être. Ne pas le faire revient à exercer sur eux la plus grande violence, à les rejeter hors du monde humain.

La violence du cri tient au silence complice de l'opacité de la chair. Un cri de bébé sans interprétation véridique plonge l'homme dans la peur ravageante de parler ou d'entendre. L'interprétation apaise la violence du cri : elle la transforme en joie. Elle étend le pacte de la parole à tout vivant. Elle le baptise dans la filiation de l'origine.

Baptiser un petit d'homme, c'est l'interpréter comme un enfant né d'une humanité qui consent à « ce qu'il lui soit fait selon la Parole de Dieu », selon l'Esprit, de la naissance dans la chair à la résurrection d'entre les morts. L'inconscient est la marque originelle du sujet inscrit dans la division opérée par la violence du mensonge. Les effets de mort de la surdité viennent de ce que personne n'entend ou n'est censé avoir entendu et reconnu la vie de l'esprit dans la chair. Alors l'enfant est perdu dans le déchirement d'un cri sans voix, d'un hurlement silencieux qui laisse sa chair étrangère aux mots du langage.

Telle est la violence du psychotique. Elle le rend étranger à son corps comme au corps de l'humanité. Les mots ne le pénètrent pas au cœur. Ils n'altèrent pas sa chair. Ils ne poinçonnent pas son esprit de la marque de l'Autre, d'un manque-à-être qui le ferait vivre en sujet. Au contraire, les mots qui interprètent en vérité le silence de la chair, donnent corps à l'enfant en lui donnant la parole. A l'articulation de ses pulsions, le désir ne s'éteint pas dans la satisfaction, mais, à l'intime de l'intime, il reste ouvert à l'Autre par la médiation du langage avec les autres.

9. Le corps et la différence. – Nous pouvons maintenant dire ce qu'est la violence. *Elle est la force ou la ruse qui abuse l'homme en le détournant de l'obéissance à la parole qui lui donne corps.* Ses effets sont visibles dans la transformation de la différence en opposition. Non plus l'homme *et* la femme quand il s'agit de la différence sexuelle, mais l'homme *ou* la femme. Non plus le mensonge *et* la vérité, quand il s'agit de la différence spirituelle, mais le mensonge *ou* la vérité. Non plus la vie *et* la mort quand il s'agit de

la différence des membres dans l'unité d'un corps, mais la vie *ou* la mort.

Le pacte de la parole vraie et vivante excède une telle logique excluante. Il brise l'opposition stérilisante des contraires. Il l'excède car elle en est l'origine se manifestant dans le pardon. Le pardon institue toujours à nouveau l'homme dans le rapport à la différence originaire qui est don de l'Esprit. Ce faisant, il le délivre de l'opposition duelle et spéculaire d'un dédoublement qui nie la Parole originaire.

L'homme nouveau n'entre dans la paix que par le chemin de la différence. Ce chemin passe par le discernement des esprits : celui du consentement au désir de l'Autre et celui de son refus. Les psychanalystes parlent, à cet endroit, de « castration symbolique » qui est l'opération réintroduisant de génération en génération la chair de l'homme à la Parole de vie Originaire jusqu'à la fin. Cette opération par laquelle la parole marque du signe de l'altérité la vie qui s'engendre par l'opération de l'Esprit entre l'homme et la femme et fait le corps de l'humanité.

Quand elle apparaît à l'état brut, la violence est le résultat d'une confusion inconsciente entre deux termes d'une triade excluant le troisième. C'est cette exclusion qui fait du rapport duel un bloc où la fusion imaginaire des deux termes – la confusion – est prise pour l'unité de l'esprit. Or, lorsque la parole ne sépare ni ne tranche plus, le silence devient complicité excluante de tout autre. Le partenaire devient l'image idolâtrique du même où se focalise le refus inconscient de l'autre et l'occultation obstinée de toute ouverture à un Tiers. La structure de l'homme ne peut plus alors se définir comme un ensemble vivant dont la vie se caractérise par le fait que l'affectation d'un des éléments mobilise aussi les deux autres. La vie de l'esprit qu'implique une telle définition n'y est plus supportable et la violence se substitue au désir.

Si le principe de la cohérence du bloc est l'exclusion du tiers et la ressemblance dans la négation de la différence, la moindre dissemblance dégénérera en meurtre et/ou en suicide.

Dans cette perspective, on découvre avec horreur que la plus extrême violence est celle qui prend l'apparence de la douceur, que cache l'orgueil de la bonne éducation, de la politesse ou de la folie.

La violence *a-liène* une vie. Elle détruit le lien de l'unité de l'esprit dans la différence. C'est pourquoi elle s'en prend au corps, à l'incarnation. Expression de la négation de l'Esprit dont l'acte en vérité est de se donner dans la chair, elle prétend à une vie d'ange et/ou de bête. Alors elle détruit le corps en tant que Temple de l'Esprit.

S. Freud, *Névrose, Psychose et perversion*, Paris, 1973 : « Deux mensonges d'enfants » (1913), p. 183 ; *Résultats, idées, problèmes*, II, 1921-1938, Paris, 1984 : « La négation » p. 135 ; « Pourquoi la guerre ? » p. 203 ; *Essais de psychanalyse*, Paris, 1981. – É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, 1950. – J. Lacan, *Écrits*, Paris, 1966 : « L'agressivité en psychanalyse », p. 101-24 ; « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », p. 125-49. – *La Violence*, Semaine des Intellectuels catholiques, dans *Recherches et débats*, n. 59, Paris, 1967. – H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, 1972. – R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972 ; *Des choses cachées depuis le commencement du monde*, Paris, 1978. – D. Vasse, *Un parmi d'autres*, Paris, 1978, p. 117-66 ; *Le poids du réel, la souffrance*, Paris, 1983 ; *La chair envisagée, la génération symbolique*, Paris, 1988, p. 99-130 et 165-92. – P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, t. 2 : « Accomplir les Écritures », Paris, 1990, voir dans l'index les entrées : « guerre », « sang », « sacrifice », « violence ». – P. Beauchamp et D. Vasse, *La violence dans la Bible*, dans *Cahiers Évangile* n. 76, Paris, juin 1991.

Denis Vasse.

B. Réflexions de philosophie politique

« Que la violence soit de toujours et de partout, il n'est que de regarder comment s'édifient et s'écroulent les empires, s'installent les prestiges personnels, s'entredéchirent les religions, se perpétuent et se déplacent les privilèges de la propriété et du pouvoir, comment même se consolide l'autorité des maîtres à penser, comment se juchent les jouissances culturelles des élites sur le tas des travaux et des douleurs des deshérités » (P. Ricoeur, *L'homme non-violent et sa présence à l'histoire*, dans *Histoire et vérité*, Paris, 1955, p. 233). Appelant à aller jusqu'au bout dans la prise de conscience de la violence, Paul Ricoeur ajoutait dans ce texte de 1949 : « On ne voit jamais assez grand quand on prospecte l'empire de la violence. » Vingt ans plus tard, Hannah Arendt lui faisait écho en écrivant : « On ne saurait s'intéresser à l'histoire et à la politique sans se rendre compte du rôle immense que la violence n'a cessé de jouer dans les affaires et dans le comportement des hommes » (*Sur la violence*, dans *Du mensonge à la violence*, p. 110-11). Et pourtant rien n'est plus difficile à saisir et à définir que cette violence qui, parce qu'elle est « de toujours et de partout », accompagne l'histoire humaine au point de se confondre avec elle ou d'en apparaître même comme le ressort intime. Éric Weil n'hésitait pas à écrire au terme de sa *Philosophie politique* (1956 ; 4e éd., 1984, p. 261) : « La violence est la cause motrice de toute activité et de toute action humaines. » L'homme se trouve devant la violence comme devant une énigme que ne réduit pas une définition comme celle à laquelle s'est risqué Y. Michaud : « Il y a violence, quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres à des degrés variables soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leurs possessions, soit dans leurs participations symboliques et culturelles » (*Violence et politique*, p. 20). La violence ne présente pas un visage unique, mais ses manifestations sont multiples : de la grève à la révolution, du terrorisme à la guerre civile, des émeutes urbaines à la guerre entre nations ou aux régimes totalitaires ; elle n'est pas assignable à un lieu et à un temps, car la violence a pour caractéristique de se propager et de se multiplier tant qu'elle ne se heurte pas à la force du pouvoir ; elle déjoue toute prévision et tout calcul rationnel : « il y a cet élément d'imprévisibilité totale que nous rencontrons à l'instant où nous approchons du domaine de la violence » (H. Arendt, *Du mensonge à la v.*, p. 107) ; il y a la violence du silence imposé ou du débat refusé, des questions refoulées et des paroles censurées quand l'espace public ne peut plus être l'espace d'une communication humaine possible ; il y a ces instruments de violence dont la perfection technique n'a d'égale que la capacité de destruction et de désolation, et auxquels il est devenu impossible de concevoir un but politique qui puisse justifier leur utilisation ; il y a la

violence qui peut résulter d'un ordre social, d'un droit ou d'institutions qui peuvent avoir apparence légale sans nécessairement être justes ou légitimes ; il y a « toujours et partout » cette réalité conflictuelle de la vie sociale qui oblige à « penser le destin de la cité en fonction de cette violence qui maîtrise l'homme d'autant plus implacablement que l'homme se croit plus à même de la maîtriser » (R. Girard, *La violence et le sacré*, p. 191).

1. La violence jusqu'en son extrême. – Si « les problèmes de la violence sont demeurés jusqu'ici très obscurs » (G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, avant-propos de la première publication, 1946, p. 65), nul ne peut nier la réalité d'une violence qui, en ce siècle, s'est déchaînée jusqu'à l'extrême de l'horreur : les camps de concentration nazis et staliniens, les régimes totalitaires et les millions d'êtres supprimés sans autres raisons que celles de l'idéologie et de la terreur. C'est parce que nul homme et nul peuple ne savent vraiment de quoi ils peuvent devenir capables en matière de violence qu'il importe de garder mémoire de la violence sans précédent qui s'est exercée là où la domination de l'homme sur l'homme s'est voulue totale : « La terrifiante originalité du totalitarisme ne tient pas à ce qu'une nouvelle ' idée ' soit venue au monde, elle tient à des actes en rupture avec toute notre tradition qui ont littéralement pulvérisé nos catégories politiques et nos critères de jugement moral » (H. Arendt, *Compréhension et politique*, dans *Esprit*, juin 1980, p. 68). Ce totalitarisme, tel qu'Hannah Arendt l'a analysé, est moins l'objet d'une description que d'une réflexion sur les causes et les effets de la violence portée à l'extrême :

1° Violence qui, pour se diffuser partout et jusqu'au cœur de chaque être, exige que le corps social se transforme en masse d'individus indifférenciés qui ont perdu le désir et le droit de juger, de décider et d'agir en commun ; ils n'ont plus rien de commun dès lors que se sont effondrées ou ont été détruites ces structures qui, sous forme de classes sociales ou de partis politiques, liaient les individus les uns aux autres. Apparaît ici, comme en creux, que la première butée à l'expansion illimitée de la violence consiste dans l'existence d'un espace politique où les citoyens se rapportent les uns aux autres dans la diversité des groupes et des institutions qui structurent la vie politique.

2° Violence qui suppose que le lieu du pouvoir, grâce à la multiplication d'instances parallèles ou concurrentes, ne soit ni identifiable, ni localisable, ni assignable ; alors, à l'État de droit peut se substituer un régime qui se caractérise par « la règle de personne », l'omnipotence et l'omniprésence de la police, la dénonciation et la délation systématisées, la main-mise sur les libertés par voie de menaces ou d'intimidations, la possibilité d'être arrêté pour des raisons inconnues ou arbitraires. Sont ainsi détruits les deux piliers de toute forme habituelle de gouvernement : le pouvoir et la loi. Là où ils ne garantissent plus la permanence d'un monde commun entre les hommes, l'individu entre dans cette « expérience absolue de non-appartenance au monde » (H. Arendt, *Système totalitaire*, p. 226) qui est le résultat d'une violence devenue interne au corps social.

3° Violence quand l'idéologie – prise dans son acception étymologique de « logique d'une idée » – veut, à partir d'une simple prémisse et par déduction logique, expliquer le mouvement de l'histoire comme un processus unique, cohérent et prévisible. Ce n'est pas à la prémisse qu'est imputable le caractère totalitaire, mais au processus logique qui, délié de tout rapport à l'expérience et au réel, peut aller jusqu'à affirmer l'existence d'une réalité plus vraie que la réalité : c'est la cohérence fictive de la « surréalité idéologique » que la terreur veut imposer au réel. L'idéologie se déploie et se réalise comme logique de violence coercitive et répressive envers l'ensemble de la société : redoutable danger de l'idéologie qui, dans sa prétention scientifique à dire le sens de l'histoire, refuse à l'homme ce droit de juger par soi-même qui est identiquement devoir de penser par soi-même, et interdit aux citoyens ce droit à avoir leur propre opinion qui est identiquement devoir de respecter l'opinion d'autrui.

4° Violence des camps, laboratoires d'expérience en domination totale, qui révèlent l'essence même du gouvernement totalitaire : « Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoires où la croyance fondamentale du totalitarisme – tout est possible – se trouve vérifiée » (H. Arendt, *Système Totalitaire*, p. 173) ; mais la conviction que tout est possible et que tout est permis n'a conduit qu'à prouver que tout peut être détruit jusqu'à l'anéantissement. Si la violence peut priver la liberté humaine de ce qui semble sa raison d'être, si elle peut vouloir dépouiller l'homme de ce qui le rendait humain pour mieux l'asservir à la peur de la mort et le rendre « superflu » à ses propres yeux, elle ne peut pas détruire tout l'homme en tout homme : en fait preuve un récit comme celui de Primo Levi, *Si c'est un homme* (Paris, 1987), où, à la question de savoir jusqu'où un homme reste un homme et quand il cesse de l'être, il n'est de réponse que le geste de Lorenzo lui apportant une gamelle de soupe : « à lui je dois de ne pas avoir oublié que moi aussi j'étais un homme » (p. 132).

2. Se refuser à la violence. – L'homme n'échappe pas à la violence : « jamais l'homme ne sort du domaine où la violence, la peur sont possibles » écrit É. Weil dans la *Logique de la philosophie* (p. 21). La peur et le mensonge – ces deux armes de toute dictature selon J. Patocka – comme les rivalités d'intérêts et les égoïsmes individuels obligent « l'homme qui veut être raisonnable, qui se veut raison » à se tourner vers ce qui le nie et à regarder la violence pour lui faire face : il en va d'une décision et d'un engagement auxquels personne ne pourra se substituer à lui. L'être qui reconnaît la violence manifeste qu'il n'est pas enfermé en elle, aveuglé par elle, investi par elle comme s'il n'était plus que violence : il n'est pas soumis à la violence comme à une fatalité qui l'enchaîne et le broie ; il peut se décider et s'orienter selon un autre point de vue que celui de l'homme de la violence en se reconnaissant porteur de ce qui est autre que la violence et en étant « décidé à mourir plutôt qu'à faire le sacrifice de la raison » (*ibid.*, p. 20). Le refus de la violence se signifie dans le choix de la raison : « quand et si tous les hommes ne veulent qu'être contents, quand personne ne cherchera plus la satisfaction et l'agrément, quand personne ne séduira plus personne, ne menacera plus personne, quand tous ensemble voleront au secours de celui qui souffre de la passion, alors, et seulement alors, le philosophe pourra vivre sans peur de la peur : la raison aura pénétré toute l'existence de l'homme et de l'humanité » (*ibid.*, p. 20). Certes, le violent peut toujours imposer les moyens de la violence et le monde peut toujours sombrer à nouveau dans la pure violence ; la violence des choses et des événements peut toujours l'emporter sur la volonté de donner un sens à l'histoire, car, comme É. Weil aimait à le dire, « la morale et le cours du monde ne sont pas accordés entre eux ». Mais l'homme qui se veut animal raisonnable, politique et être de langage n'est pas nécessairement vaincu par la violence qu'il souhaite voir disparaître du monde : faisant le choix de la raison avec d'autres, il peut œuvrer à ce que diminue effectivement la quantité de violence qui entre dans la vie de chacun, car « la raison ne peut être anéantie que si tous les

hommes raisonnables sont réellement et littéralement tués » (H. Arendt, *Vies politiques*, p. 88).

Si la violence est toujours ultimement muette, aveugle et meurtrière, s'ouvrir au dialogue est aussi se détourner de cette violence où s'abîme toute parole ; accepter de discuter et de débattre signifie l'accueil et la reconnaissance d'autrui comme celui dont la présence, la parole et l'agir s'imposent si la vie sociale repose bien sur l'interdit primordial du « tu ne tueras pas ». L'homme qui se veut raisonnable, c'est-à-dire qui se reconnaît « ni brute, ni dieu », peut alors comprendre le dialogue comme ce « souci du monde commun, qui reste ' inhumain ' en un sens très littéral, tant que des hommes n'en débattent pas constamment... Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains » (H. Arendt, *ibid.*, p. 34-35).

S'il importe de se refuser à la violence au nom de la raison, l'époque moderne n'a-t-elle pas montré combien la raison qui soumet tout aux exigences de la rationalité et du calcul peut se retourner en son contraire ou comment la violence peut s'appuyer sur ce qui semblait devoir la nier ? B. Vergote écrivait ainsi : « La violence a trouvé dans le fascisme et le totalitarisme les modèles historiques de son existence paradoxale de violence usant pour s'exercer des armes mêmes que l'on croyait les plus aptes à la désarmer définitivement : la culture et la raison » (dans *Études*, mars 1987, p. 364). « Désarmer la violence » n'est pas la décision d'un jour ni l'œuvre d'un moment : c'est une tâche proprement politique si l'on considère avec É. Weil que « le progrès vers la non-violence définit pour le politique le sens de l'histoire » (*Philosophie politique*, p. 233). Encore faut-il reconnaître ce que le politique suppose : la pluralité humaine et le désir de se rapporter à d'autres dans le cadre d'une Cité. Feront alors violence ces actes et ces paroles qui sont jetés au monde comme si l'on était seul à parler et à agir et comme si l'on pouvait se passer de s'articuler à autrui en posant ces mots et ces actes qui créent un monde.

3. Violence une et multiple. – L'homme qui se refuse à la violence ne peut manquer de s'interroger : l'histoire des hommes ne montre-t-elle pas qu'en définitive « seule la violence paie », comme le disait Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre* (Paris, 1961) ? N'est-elle pas, selon les termes de Engels, « l'accoucheuse de l'histoire » si elle permet que se réalise effectivement ce qui, sans elle, serait resté simple virtualité ou pure potentialité ? Plutôt que s'efforcer de penser la violence au singulier, ne faut-il pas l'envisager dans la pluralité des modes sous lesquels elle se manifeste ? Violence multiple et protéiforme qui ne cesse de hanter la scène politique. Y. Michaud distingue ainsi :

– la violence diffuse qui, dans les sociétés où l'État n'a pas le monopole de la violence sociale, s'exprime sous formes de révoltes, émeutes ou troubles socio-politiques ;

– la violence qui, d'en bas, comme soulèvement ou révolution, est un phénomène de réaction à l'organisation croissante de l'État et aux mécanismes par lesquels il confisque la violence et ritualise les conflits ;

– la violence institutionnelle qui, d'en haut, s'exprime comme maintien de l'ordre existant, exercice d'un pouvoir sans partage sur une masse de sujets, voire pratique de la terreur en usant des instruments du pouvoir étatique pour quadriller la société et généraliser la peur ;

– la violence du terrorisme qui, sous couvert d'une cause à défendre, cherche à saper et détruire l'autorité d'un État considéré comme « l'ennemi de l'intérieur » de son peuple ;

– la violence de la guerre civile là où toutes les bases de la communauté politique se sont effondrées : violence pure et purement destructrice de la guerre de tous contre tous dans l'absence de tout désir d'instaurer un ordre.

Ici, la réflexion sur la violence ne semble pas séparable de la question de l'État : quelles que soient les sociétés et les situations, c'est contre lui ou à cause de lui, en raison de son impéritie ou par suite de ses prétentions, par ce qu'il est ou en dépit de ce qu'il fait que la violence surgit au cœur de la vie publique. Tous les États ont leur origine dans la violence sous une forme ou sous une autre et ils en portent la marque. En effet, au cours des âges, l'État a peu à peu pris en charge la violence publique dont l'usage a été retiré aux individus et soustrait au domaine des initiatives et des existences individuelles : « un des traits les plus caractéristiques de l'État moderne, et de l'État qui se veut souverain, est sa prétention au monopole de l'emploi de la violence », écrivait É. Weil (*Essais et conférences*, t. 2, p. 365). Seul l'État a le droit d'user de la violence ; la possibilité reconnue à l'individu de répondre à la violence par la violence se trouve ramenée au seul cas de légitime défense. Cependant la confiscation par l'État de l'emploi de la violence sociale ne signifie pas la disparition de la conflictualité sociale : la violence du droit et de l'ordre étatique est corrélative de l'inégale distribution du pouvoir aux différents groupes sociaux dans l'appareil d'État. Comme Marx l'avait bien vu, l'État peut tendre à exprimer et pérenniser la domination d'un groupe social sur d'autres : seule la violence révolutionnaire, engendrée par l'évolution des rapports de force, lui semblait pouvoir renverser ce rapport de domination.

Accorder à l'État, à la suite de Max Weber, le monopole de la violence légitime n'implique pas de le définir par la violence dont il est le détenteur : sa finalité propre est d'aider la communauté historique à réaliser son histoire en se dotant d'institutions, en définissant des fonctions et des rôles, en répartissant des pouvoirs et en reconnaissant des droits. En effet, la rationalité, trait caractéristique de la société moderne, suppose la collaboration de tous : l'État moderne a pour charge d'assurer cette coopération dans une société qui est celle de la lutte rationnelle et calculatrice contre la nature et qui a besoin d'ordre et de paix : la violence spontanée est alors « le plus grand des maux pour une société moderne, calculatrice, rationnelle, technicienne, organisée selon le critère du rendement » (É. Weil, *Essais et c.*, t. 2, p. 383).

Que l'État démocratique moderne ait pour fondement le respect de la dignité et des droits de l'homme ne signifie pas que le vivre ensemble des citoyens, en tant que sujets autonomes et raisonnables, soit à l'abri de toute violence : des besoins vitaux peuvent ne pas être satisfaits car les rapports économiques ne tendent pas d'eux-mêmes à réaliser la justice pour tous ; la vie de la Cité peut sembler dénuée de sens alors même qu'il revient aux citoyens de se rapporter les uns aux autres pour que leur existence politique soit sensée. Ce n'est pas la violence inter-individuelle qui constitue le problème majeur des démocraties modernes, mais cette violence structurelle qui exclut de l'instruction, de l'emploi et du pouvoir des pans entiers de population à l'échelle

d'un pays comme à l'échelle du monde. Ainsi, l'État reste un enjeu : la vie politique est inéluctablement marquée par la lutte pour conquérir, conserver ou reprendre le pouvoir ; en tant que lutte pour la domination politique, elle est toujours tentative de modifier la structure de pouvoir existante. L'État est souvent violent parce qu'il est toujours l'enjeu d'une violence inéliminable.

4. A L'ÂGE DES RÉVOLUTIONS. – Comment la violence de l'oppression n'appellerait-elle pas la violence révolutionnaire, non pour substituer une violence à une autre, mais pour établir un nouvel ordre de liberté ? J. Freund désigne la révolution comme « un renversement violent du pouvoir établi avec l'appui des masses ou du peuple sous l'autorité de groupes animés par un programme idéologique » (*L'essence du politique*, p. 570). La violence révolutionnaire semble parfois la seule réponse possible quand une partie de la population considère ou ressent ses conditions de vie ou la politique des gouvernants comme une violence injustifiée à son égard, ou encore lorsque l'exaspération des contradictions internes à une société historique ne laisse plus le choix qu'entre différentes sortes de violences. Le risque que comporte la violence révolutionnaire est celui du désordre et de toutes ses conséquences pour une société quand on sort des voies ordinaires que permet le jeu normal des institutions : sans répéter avec Goethe que « mieux vaut une injustice qu'un désordre » – faut-il rappeler que l'injustice est un désordre aussi profond que violent ? –, il importe de ne pas sous-estimer la logique destructrice de la violence révolutionnaire dans des sociétés aux rouages aussi complexes que délicats.

Hannah Arendt, qui a longuement réfléchi sur le phénomène révolutionnaire dans les temps modernes et qui ne cachait pas sa conviction que la violence détruit l'espace politique, considérait pourtant qu'il y avait une forme de violence acceptable : la violence qui permet de se libérer de ce qui asservit – pauvreté, domination politique étrangère ou domestique – avant de créer un ordre de liberté. Cependant, reconnaissait-elle, il est difficile « de faire le départ de ce qui est libération et de ce qui est liberté dans des circonstances historiques données » (*Essai sur la révolution*, p. 47), et la tâche de libération ne garantit pas l'établissement de la liberté : cette libération, au besoin par les moyens de la violence, est le préalable nécessaire à la possible fondation de l'espace politique comme espace de liberté. Au demeurant, elle ne pense pas l'événement révolutionnaire comme surgissement d'une violence imprévue ou projetée : elle s'intéresse aux révolutions parce qu'elles sont « les seuls événements politiques qui nous placent directement, inéluctablement, devant le problème du commencement » (*ibid.*, p. 25) et manifestent la primauté du politique avec « la coïncidence de l'idée de liberté et de celle de 'nouveau commencement' » (*ibid.*, p. 37). La révolution peut donc être non-violente et témoigner de la force de la liberté contre toute forme de contrainte et à l'égard de toute figure de pouvoir où se reconnaît le rapport maître-esclave. L'effondrement des États communistes est-européens a montré que la violence ne pouvait opprimer sans fin la liberté, que la non-violence pouvait briser le cercle proprement infernal de la violence tout en la démasquant, et que le véritable enjeu était moins du côté de la violence que du côté du pouvoir. Faut-il alors opposer avec Paul Ricoeur l'éthique et l'historique ? « La conscience s'oppose comme éthique au cours historique. L'histoire dit : violence. La conscience bondit et dit : amour... Par ce bond, elle pose une fin à l'histoire : sa suppression comme violence ; en même temps, elle pose l'homme comme l'ami possible de l'homme... Le non-violent croit et espère que la liberté peut entamer le destin » (*Histoire et vérité*, p. 237-38). Ne faut-il pas plutôt suivre H. Arendt qui voit dans le révolutionnaire l'homme qui quitte le domaine privé de sa vie et de ses intérêts pour « exposer sa vie et sa personne aux 'risques de la vie publique' » (*Vies p.*, p. 86) et qui désire la constitution d'un nouveau corps politique incarnant l'exigence de liberté ? Il s'agit alors de « fonder la liberté » et donc de penser le pouvoir dans sa différence d'avec la violence.

5. LE POUVOIR OU L'AUTRE DE LA VIOLENCE. – Le pouvoir est en général pensé comme domination : on y reconnaît la figure de la contrainte, de la maîtrise, voire de l'oppression, c'est-à-dire d'une certaine violence intrinsèque au rapport gouvernants-gouvernés. C'est ainsi que, si le pouvoir étatique signifie la possession de la violence légitime, l'enjeu politique fondamental consiste à déterminer qui détiendra et exercera le pouvoir. A l'écart d'une tradition politique ancienne et en rupture avec elle, H. Arendt tente de penser autrement la relation du pouvoir à la violence, et ce, à la lumière de ces expériences politiques modernes que furent les révolutions. Pour elle, pouvoir et violence s'opposent de par leur nature même : en effet, « le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle : il appartient à un groupe et continue de lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé » (*Du mensonge à la v.*, p. 144). Ainsi, le pouvoir n'est pas ce que l'homme peut acquérir, posséder, transmettre à d'autres : il ne vient pas à l'existence d'ailleurs que de cet espace où des hommes agissent ensemble, et il n'est donc attribuable à aucune personne singulière. C'est lorsque le pouvoir commence à se perdre que s'instaure le règne de la violence : « un pouvoir qui se sent diminué est tenté de compenser par la violence cette perte de pouvoir. Lorsque la violence n'est plus soutenue ni limitée par le pouvoir, on assiste à ce retournement bien connu, où les moyens deviennent leur propre fin. La fin est alors déterminée par les moyens – les moyens de la destruction – et la conséquence est que cette fin conduit à la destruction de tout pouvoir » (*ibid.*, p. 155).

H. Arendt ne rejette donc pas tout élément de violence du pouvoir, mais elle affirme la prééminence du pouvoir sur la violence car « la violence peut détruire le pouvoir, elle est incapable de le créer » (*ibid.*, p. 157). Quand la violence détruit le pouvoir, elle s'appelle terreur ; quand le pouvoir manque, la violence occupe l'espace déserté, mais elle le détruit en tant qu'espace politique, c'est-à-dire espace où des hommes se rapportent les uns aux autres par l'action et par la parole et non selon les rapports dominants-dominés et moyens-fins qui caractérisent la violence.

Comment éviter que le pouvoir ne se résorbe en violence ? Comment donner au pouvoir, toujours fragile et menacé par la violence, une forme et une structure qui lui permettent de durer ? Comment

donner à l'événement qui rompt les chaînes de la causalité historique et marque un nouveau commencement une permanence qui ne trahisse pas ce moment d'incandescence du politique ? Peut-être s'agit-il moins ici de se donner les moyens et les procédures pour limiter un pouvoir qui serait menaçant – la démarche habituelle à la tradition libérale – que de chercher comment se préserver de la violence en fondant un corps politique. Il s'agit de « l'établissement de la liberté, c'est-à-dire l'établissement d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut apparaître. Dans les conditions modernes, l'acte par lequel s'accomplit l'établissement d'un corps politique se confond avec l'élaboration d'une constitution » (*Essai sur la r.*, p. 180-81). Il s'agit ici moins de magnifier le geste inaugural par lequel des « Pères fondateurs » déterminent une loi fondamentale que de prendre conscience de la fragilité de l'espace politique : ce sont des hommes qui se donnent cet espace de liberté où ils peuvent vivre, agir et juger en commun – mais cet espace n'est pas donné une fois pour toutes, car il faut sans cesse le vouloir ; ce sont des hommes qui, par leur désir d'agir ensemble, font naître le pouvoir – ce désir d'agir ensemble doit rester au fondement du pouvoir qui les lie. Pouvoir et liberté ne s'opposent pas ; ils s'appartiennent l'un à l'autre et se renforcent mutuellement. Il importe alors d'exprimer ces principes et ces règles dans un texte normatif : fruits d'une pratique politique et d'une expérience historique, ils constituent des traits permanents du politique. C'est au pouvoir des mots et de la loi qu'est alors confié le soin de garantir l'espace politique contre l'anti-politique par excellence : la violence.

6. Sous la visée du droit. – Dans ces moments et ces lieux où l'être humain éprouve la violence dans la chair de son existence, où résister à son emprise et se battre contre son déferlement ne sont pas un choix, mais le devoir de défendre sa propre humanité, il s'agit de déterminer au-delà de quelle limite disparaît la possibilité de se rapporter à d'autres et de vivre avec eux. Parler des limites au-delà desquelles l'espace politique meurt, c'est aussi parler des bornes que la conscience morale et la volonté politique doivent assigner à une violence qui ne cesse de renaître ; parler de limites et de bornes, c'est parler le langage du droit.

En toute société, le droit joue un rôle régulateur : en déterminant le permis et l'interdit, il fournit ces règles sans lesquelles la Cité ne serait peut-être plus qu'une juxtaposition d'individus livrés à la violence des violents et à l'arbitraire de chacun ; il cherche à harmoniser et à ordonner les relations des hommes entre eux, et constitue ainsi un élément de stabilisation des sociétés ; il permet alors un espace social car, si l'établissement de relations d'échanges et de collaboration n'est plus possible du fait de la violence, de l'anarchie ou du désordre, il n'y a plus de société. En tant que médiation entre l'éthique et le politique, le droit exprime et donne forme à ces régulations dont l'origine est à la fois la volonté politique d'organiser une société viable et le souci éthique de fonder le vivre ensemble sur des valeurs communes. Il permet ainsi de placer sous la visée du juste les conflits qui déchirent une société : il met en place des institutions, il établit des procédures, il permet cet espace du discours contradictoire et de l'argumentation où la parole échangée brise le mur de la violence, il a recours à la force étatique mais dans les limites auxquelles s'oblige l'État de droit et il vit de ce discernement du juste et de l'injuste sans lequel il ne serait plus que le simulacre de lui-même.

Depuis les Romains, le droit est pour la conscience commune : « id quod justum est » ; le droit porte le souci de la justice comme sa raison d'être et sa fin. Il ne s'agit pas ici de cette justice abstraite qui n'est souvent que l'autre face du refus de vivre la patience et l'ambiguïté d'une tâche qui, pour rester elle-même juste, doit accepter de vivre la difficile tension entre le souhaitable et le possible ; il s'agit de cette détermination du juste qui s'opère au plus près des situations à la fois changeantes et précaires. En chaque moment de l'histoire résonne la question qui nous vient des lointains de l'Antiquité : « peut-on vivre selon la justice dans une Cité qui ne peut que demeurer injuste et violente ? ». La justice n'est pas seulement l'exigence d'une éthique personnelle, mais l'enjeu d'une organisation sociale qui ne s'abandonne pas aux séductions de la violence. Quand une société cherche à donner figure à la justice tout en sachant qu'aucun droit ne lui correspondra adéquatement, quand elle se place sous cette visée du juste en se donnant les mots du droit et les moyens de l'incarner, elle n'est pas loin de cette foi du non-violent qui, selon Ricoeur, « n'est pas en marge du temps », mais plutôt « intempestif, inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte d'une autre époque qu'une longue et douloureuse « médiation » politique doit rendre historique. Il est la contrepartie d'espérance de la contingence de l'histoire, d'une histoire non garantie » (*Histoire et vérité*, p. 238-39).

La justice n'est pas seulement l'appel entendu comme le cri et la revendication d'autrui qui demande justice : c'est aussi la promesse que porte en elle une justice que l'homme désire de tout son être et depuis les origines de son histoire. Promesse que l'homme n'est pas l'être des violences débridées qui tue sans égards et vit sans souci d'autrui, mais qu'il veut, du plus profond de ce qui le meut, mesurer ses actes à l'aune de l'humain, respecter ces règles où s'énoncera son désir de droiture et vivre ces valeurs qui l'arrachent à lui-même et le tournent vers ce qu'il ne peut se donner. La justice met l'homme en mouvement : chaque pas qu'il fait sur ce chemin où il combat toute forme d'injustice et s'exerce à la justice le lie un peu plus et un peu mieux à chacun et à tous. Vivre la justice avec et pour d'autres, c'est alors chercher à répondre à cette interrogation sur l'homme, sur la société et sur leur sens, que ne cesse de rouvrir une violence dont les cendres ne veulent pas s'éteindre.

G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, 1946. – É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, 1950. – P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, 1955. – É. Weil, *Philosophie politique*, Paris, 1956. – F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, 1961. – H. Arendt, *On Revolution*, New York, 1963 ; trad. fr., *Essai sur la révolution*, Paris, 1967. – J. Freund, *L'essence du politique*, Paris, 1965. – G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, 1967. – H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York, 1968 ; trad. fr., *Vies politiques*, Paris, 1974. – É. Weil, *Essais et conférences*, t. 2, ch. 16, L'État et la violence, Paris, 1971.

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972. – H. Arendt, *Crises of the Republic*, New York, 1972 ; trad. fr., *Du mensonge à la violence*, Paris, 1972 ; *Le système totalitaire*,

Paris, 1972 (= 3e partie de *The Origins of Totalitarianism*, 5e éd., New York, 1973). – Y. Michaud, *Violence et politique*, Paris, 1978. – J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, Paris, 1981. – P. Levi, *Si c'est un homme*, Paris, 1987. – B. Vergote, *Esprit, violence et raison*, dans *Études*, mars 1987. – E. Herr, *La violence : nécessité ou liberté ?*, Namur, 1990.

François-Xavier Dumortier.

III. RÉPONSE CHRÉTIENNE

A. Dans la Bible

On pourrait dire sans exagérer que le thème de la violence constitue l'un des axes majeurs de la Bible. En effet, après *Gen.* 3 où nous assistons à une violence faite à Dieu, apparaît une série longue et continue de meurtres et d'oppressions. L'Ancien Testament ne contient pas moins de 600 passages où l'on voit se détruire ou s'exterminer des peuples, des rois et des individus. Pire encore, le Dieu des Hébreux ordonne lui-même près de cent fois les massacres, encourage à la guerre, et près de mille fois sa colère engendre la ruine ou la vengeance. Une enquête menée au plan du vocabulaire révèle plus de cent mots connotant la violence (cf. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock ?*, Munich, 1978). Nous verrons : 1. Le double paradigme de la violence. – 2. La violence humaine. – 3. La violence divine. – 4. La violence dépassée. – 5. Le N.T. et la violence.

1. Le double paradigme de la violence. – La Bible atteste sans cesse que la relation entre Dieu et l'homme est conflictuelle et que ce conflit engendre toutes les formes de violences entre les hommes : entre homme et femme, entre frères, entre clans, entre nations, entre l'homme et les animaux. Mais comment expliquer ce phénomène ? R. Girard, en recherchant l'origine de la violence dans le mimétisme, fournit un modèle explicatif intéressant. Pour s'approprier une chose, on imite celui qui la possède, et quand deux êtres veulent le même objet la violence entre en scène.

1° *Le paradigme de la violence envers Dieu*, le mimétisme au niveau de l'être : *Gen.* 3. – Où trouver dans la Bible l'acte de naissance de la violence ? La plupart des exégètes le cherchent en *Gen.* 4 qui raconte le meurtre de Caïn. Mais ce récit montre seulement la première déflagration de la violence. Il convient de remonter plus haut pour atteindre la source. L'origine de la violence est à chercher dans la relation pervertie que l'homme instaure avec Dieu. La parole du serpent en *Gen.* 3 peut être considérée comme la loi-programme de la violence : « Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu (ou comme des dieux)... » (3,5). C'est donc bien le principe mimétique qui déclenche la violence entre l'homme et Dieu. Ce projet, il y a deux façons de le réaliser, soit en se hissant à la hauteur de Dieu dans la démesure, soit en se taillant un Dieu à sa mesure. La première forme est l'orgueil, la seconde l'idolâtrie. L'orgueil réside dans le fait de sortir de ses limites, d'empiéter sur l'espace divin ou de ne pas reconnaître Dieu comme Dieu ; le récit de Babel en est l'archétype (*Gen.* 11,1-9). L'idolâtrie, quant à elle, ne consiste pas tant à rendre un culte à d'autres dieux et à reconnaître leur existence (*Deut.* 4,19ss) qu'à travestir l'identité de YHWH. Or dans la Bible l'idolâtrie est présentée comme une forme de violence assimilée à un adultère (*Osée* 2,23-28) ou à la rupture d'un pacte... Dans les deux cas, violence est faite à Dieu puisqu'on ne respecte pas son identité.

2° *Le paradigme de la violence envers autrui*, le mimétisme au niveau de l'avoir : *Gen.* 4,1-8. – L'histoire de Caïn et d'Abel en même temps montre le côté universel de la violence et manifeste bien son fonctionnement et son principe. Caïn et Abel sont frères, et tous deux veulent la même chose : faire plaisir à Dieu et en recevoir son amour. Cependant pour y parvenir, ils prennent chacun un moyen différent. Abel offre des sacrifices d'animaux, et Caïn des offrandes végétales. Rien n'est dit de leurs sentiments respectifs ni à l'égard de Dieu, ni à l'égard d'eux-mêmes. Le récit conclut cependant que Dieu agrée ce qui vient d'Abel, et n'accepte pas ce qui vient de Caïn. « Caïn en éprouva une grande colère et son visage en fut abattu. » Il ne réussit pas à arrêter sa propre violence, celle-ci se déchaîne et il tue son frère. La force mimétique a dégénéré en violence.

Tandis qu'Adam et Ève ont désiré être comme Dieu, Caïn a désiré être aimé et béni comme son frère : dans les deux cas violence a été faite au partenaire.

2. La violence humaine. – La violence humaine éclate presqu'en chaque chapitre de la Bible. Nous retiendrons surtout la violence d'Israël, en distinguant une violence objective (celle qu'Israël inflige aux autres) et une violence subjective (celle qu'Israël subit).

1° *La violence objective.* – 1) A l'intérieur d'Israël. – Israël n'échappe pas totalement à la dichotomie d'une société duale, et la violence se manifeste principalement à deux niveaux. Soit entre le nord et le sud. Le tableau idyllique qu'on donne souvent du règne de Salomon (« on mangeait, on buvait, on était joyeux », 1 *Rois* 4,20) ne doit pas faire oublier la lourde facture qui en résultait pour les petites gens (1 *Sam.* 8,10-18) : corvées (1 *Rois* 5,27-30 ; 9,15-23) et impôts (1 *Rois* 4,7 et 5,1-5). La révolte de Jéroboam prend sa source dans ce conflit (1 *Rois* 12,18) et le récit qu'on en donne rappelle fortement le vocabulaire de l'oppression en Égypte.

Soit entre riches et pauvres. La lecture de Michée suffit à montrer comment des travaux d'urbanisation entraînèrent l'exploitation des plus pauvres, et *Is.* 1-2 montre comment les plus démunis (veuves, orphelins, gens sans ressources) sont laissés pour compte.

2) La violence envers les nations. – Le récit de la conquête pose un problème important et difficile. En effet, l'enjeu idéologique est ici considérable, cependant plusieurs interprétations du Livre de Josué sont proposées. Selon certains chercheurs l'installation se serait faite de façon pacifique, du moins dans sa première phase, considérée comme la plus importante, si l'on en croit le pacte avec Gabaon en *Josué* 9. Des tribus semi-nomades auraient pris possession de terres pauvres et inoccupées, surtout dans la montagne. C'est uniquement dans un second temps que les Israélites se seraient emparés de places fortes comme Hazor. Les conquêtes de Jéricho et de Hay ne seraient que des récits étiologiques ou des liturgies commémoratives visant à expliquer l'origine de ruines.

On a contesté cette hypothèse au profit d'une autre qui prétend s'appuyer sur les découvertes archéologiques. Même

si tout n'est pas historique dans le livre de Josué, on estime que le fond ancien du récit parle bel et bien de conquête militaire et de violences faites aux autochtones.

En troisième lieu et plus récemment, on distingue deux étapes. On entrevoit dans une première étape un conflit non pas entre Israélites et Cananéens, mais un soulèvement de paysans pauvres contre une aristocratie urbaine, composée d'étrangers conquérants comme les Jébuséens ou des Hittites, qui les exploitent. Le noyau de résistance aurait été principalement composé d'Israélites ayant vécu l'expérience de l'Exode, refusant toute soumission et ne voulant qu'obéir à leur Dieu. Dans une seconde étape, ce noyau aurait fédéré l'ensemble de la population exploitée autour de la foi au Dieu de l'Exode.

Quelle que soit l'hypothèse retenue, il reste évident que d'une manière ou d'une autre Israël s'empara de force de son territoire et fit preuve d'une violence comparable pour le moins à celle des autres peuples : « Ainsi Josué battit tout le pays : la montagne, le Negeb, le pays bas, les versants, ainsi que tous leurs rois. Il ne laissa pas un réchappé et il voua à l'anathème tout être animé, selon ce qu'avait commandé YHWH Dieu d'Israël » (*Josué* 10,40).

2° *La violence subjective.* – La Bible présente trois modèles de violence subie par Israël. – 1) La violence sans cause : l'esclavage en Égypte. C'est l'archétype de la violence subie par Israël : suppression des enfants mâles, asservissement aux corvées... Cette situation ne résulte nullement d'une faute commise par les Israélites et nulle part dans la Bible on ne la présente comme un châtiment. Dieu intervient parce qu'il a vu la misère de son peuple, et prenant le parti des Israélites il fera violence aux Égyptiens (*Ex.* 1-15).

2) La violence avec cause : la déportation en Mésopotamie. Tandis que la violence subie en Égypte ne peut être la conséquence d'un péché, en revanche l'exil a sans cesse été relu comme une conséquence de la désobéissance, particulièrement de l'idolâtrie. C'est même un leitmotiv de l'histoire deutéronomiste. A la chute de Samarie (2 *Rois* 17,5-41) l'auteur note : « Cela arriva parce que les fils d'Israël avaient péché contre leur Dieu qui les avait fait monter du pays d'Égypte et parce qu'ils avaient révéré d'autres dieux... » A plusieurs reprises, il établit une corrélation entre l'infidélité à l'alliance et le châtiment de l'exil (*Deut.* 4,25-31 ; *Josué* 23,15b-16).

3. La violence divine. – On peut dire que le comble de la violence des hommes c'est de projeter en Dieu leur propre violence. – 1° *Les sentiments violents de Dieu.* – 1) La colère divine tient une place importante dans la Bible qui la mentionne près de 168 fois, sans parler de la mention de l'irritation de Dieu (cf. *Gen.* 6,6). Sans doute essaie-t-on en quelque sorte de la justifier : ce sont les hommes qui provoquent cette attitude (*Ps.* 78,40) ; la colère de Dieu n'est pas l'effet d'une humeur changeante, mais l'effet de sa justice ou de son amour, manifestant l'incompatibilité de sa sainteté avec le péché des hommes. Cela ne l'empêche pas de détruire même des innocents (cf. les plaies d'Égypte ; 2 *Sam.* 24,1.17 ; *Ex.* 20,5 ; 34,7).

2) La jalousie divine. – La Bible mentionne près de 30 fois la jalousie divine : « Je suis un Dieu jaloux », spécialement pour mettre en garde contre l'idolâtrie ou la rupture de l'alliance (cf. *Deut.* 5,6-9 : 13). Comment interpréter ce thème ? Sans doute faut-il le replacer dans un milieu encore influencé par le polythéisme : bien qu'il y ait d'autres dieux, nous confessons que seul YHWH doit être honoré. Plus tard la formule prendra des allures de métaphore et perdra de sa pertinence (cf. DS, art. *Jalousie de Dieu*).

2° *Les lieux de la violence divine.* – 1) La guerre de YHWH. – Il est préférable de parler de guerre de YHWH plutôt que de guerre sainte. A ce propos deux questions se posent. D'une part cette conception de la guerre est-elle propre à Israël, et d'autre part remonte-t-elle à la période la plus ancienne d'Israël ? Sur le premier point G. von Rad répondait par l'affirmative. Il croyait, en effet, avoir mis en évidence treize caractéristiques rituelles ou idéologiques, qui singulariseraient la guerre israélite. Or, mises à part la consécration des armes et la corne de bélier (*Juges* 3,27), tous ces éléments se retrouvent dans les textes assyriens contemporains. Nous sommes donc en présence d'une conception commune aux peuples du Proche-Orient ancien.

Sur le second point les avis divergent. D'accord entre eux pour dire que Dieu intervient dans la guerre non directement lui-même, mais par personnes ou miracles interposés, les exégètes se séparent cependant en deux tendances sur l'interprétation des faits ; pour les uns c'est une spiritualisation tardive ; pour d'autres cela reflète la mentalité ancienne, visant à minimiser la part des hommes dans des actions qui dépassaient les possibilités du peuple. Dans les deux cas cependant, l'image divine demeure la même : il s'agit d'un Dieu guerrier comme celui des autres nations, et donc violent. Le Dieu d'Israël n'est pas plus pacifique que le Dieu des Cananéens, mais sa violence se tourne tout aussi bien contre Israël que contre les nations qui s'opposent à son peuple (*Josué* 24,12). Certes, vers l'ère chrétienne le thème de la guerre se spiritualise et devient une simple métaphore servant à désigner la lutte contre les impies ; à Qumrân le document dit « Rouleau de la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres » témoigne de cette métamorphose du concept de guerre.

2) Les oracles contre les nations. – A de rares exceptions près, le Dieu d'Israël a un comportement plus violent avec les nations qu'avec son propre peuple. Que Dieu châtie son peuple, cela peut se comprendre en référence à un pacte transgressé, mais au nom de quoi Dieu peut-il châtier les nations ? Pour Israël les prophètes annoncent le jugement et le salut, mais pour les nations il n'est question que de châtiments. Sans doute se sont-elles mises sous la protection illusoire de faux dieux ; elles sont tombées dans l'idolâtrie et dans les péchés les plus abominables ; et trop souvent elles ont attaqué et malmené le peuple élu. En châtiant les nations Dieu prend la défense d'Israël opprimé. Mais cette vue des choses se heurte à un universalisme qui se développe dans la Bible et à une conception approfondie de Dieu. On voit à quel point sur cette question primordiale de la révélation de Dieu il serait dangereux d'en rester à une lecture fondamentaliste qui isolerait un texte et lui donnerait une valeur absolue, sans tenir compte des développements ultérieurs.

3) Les psaumes imprécatoires. – Quel est ce Dieu à qui s'adresse avec confiance le psalmiste pour bénir sa vengeance contre Babylone : « Heureux qui saisira tes nourrissons pour les broyer sur le roc ! » (*Ps.* 137,9) ? (cf. J. Trublet, art. *Psaumes*, DS, t. 12/2, 1986, col. 2523-26).

4) Les sacrifices. – Non seulement YHWH semble avoir partie liée avec la violence, mais il accepte un culte qui implique l'effusion de sang. Sans doute s'agit-il ordinairement de sacrifices sanglants d'animaux, mais cela n'est pas

innocent, et vraisemblablement il y eut en Israël une période où l'on pratiquait des sacrifices humains, voire des sacrifices d'enfants. On en trouve des traces dans le sacrifice d'Isaac (*Gen.* 22) et le récit de Jephté (*Juges* 11,29-40). (Cf. P. Lamarche, art. *Sacrifice*, DS, t. 14, 1990, col. 51-56.)

4. La violence dépassée. – 1° *La figure de Dieu* se spiritualise lentement. D'une part la pratique des sacrifices humains est interdite, et cette interdiction est attribuée à Dieu lui-même comme l'atteste le récit du sacrifice d'Isaac. D'autre part, l'écrivain sacerdotal du Pentateuque, l'auteur Deutéronomiste, les prophètes, parlant au nom de Dieu, vont répétant que la violence ne restera pas impunie et que de grands désastres surviendront si on n'y met pas un terme : « Écoutez la parole de YHWH... : on se parjure, on ment, on tue, on vole, on commet l'adultère, on fait des brèches, le sang succède au sang. C'est pourquoi le pays sera en deuil et quiconque y habite dépérira... » (*Osée* 4,1-3). Amos (5,22-24) et Isaïe (1-2) tiennent à peu près le même langage. Ainsi la violence est condamnée, elle est dépassée, et cependant elle reste présente sous forme de châtiment !

2° Une autre manière de dépasser la violence est, non pas de la gommer et de la refouler, mais de la gérer et de la réguler. *Le décalogue* couvre l'ensemble des violences humaines pour les interdire (meurtre, adultère, inceste, mensonge, vol). Ces actions sont reconnues comme violentes, et la tradition juive insiste fortement pour dire que la transgression d'un seul de ces commandements amène inéluctablement à la transgression de tous. De plus, cette liste est liée à la première table du décalogue qui interdit l'idolâtrie sous toutes ses formes ; en effet, c'est là qu'il faut chercher l'origine de la violence.

Le décalogue, par la structure des lois apodictiques qui le composent, se veut efficace dans la gestion de la violence. Trois caractères structurels sont là pour en marquer le réalisme et l'efficience. Tout d'abord il énonce les faits à l'éventuel, reconnaissant par là que ce sont des choses qui arrivent : on tue, on viole, on ment. Mais il affirme en même temps leur perversion : ils sont destructeurs de la relation entre Dieu et l'homme ou entre les hommes. Ensuite il s'intègre à une structure de parole échangée entre les partenaires. Le décalogue est dialogue. Dialogue d'abord entre Dieu et les hommes ; en effet le décalogue commence par le mémorial des actes sauveurs de Dieu à l'égard de son peuple : « Je suis YHWH ton Dieu qui t'ai fait sortir d'Égypte » (*Ex.* 20,1). Dialogue entre les hommes puisque le « tu » qui introduit chacun des commandements renvoie au caractère à la fois universel et singulier de la violence. Ce « tu », c'est n'importe qui. Mais dans ce « tu » se trouve implicitement posé un « je ». L'interdit est une parole échangée entre des partenaires. Enfin la négation vient poser une limite à des pratiques habituelles.

3° *La violence substitutive* : les chants du Serviteur. – Dans le livre d'Isaïe sont enclavées quatre pièces lyriques qu'on appelle habituellement « Chants du Serviteur » et qui présentent la figure d'un personnage au destin assez singulier : *Is.* 42,1-4 (+ 5-9) ; 49,1-6 ; 50,4-9 (+ 10-11) ; 52,13-53,12. Ce personnage souffre en raison de sa mission prophétique (42,1-4 ; 49,4 ; 50,4-9 ; 53) ; cette violence provient tout aussi bien de la part des hommes qui le torturent (50,6) que de Dieu « qui a fait retomber sur lui la faute de tous » (53,1-11a). L'origine de cette violence se trouve dans le péché des hommes (53,5-8). La grande nouveauté de ces chants consiste à présenter cette violence comme vicaire ou substitutive : le Serviteur souffre pour et à la place des autres ; lui, l'innocent, tient la place des pécheurs et prend sur lui le châtiment qui pesait sur eux : « il a porté les péchés des multitudes et il a intercédé pour les criminels » (53,12). Ce faisant, le Serviteur évite aux autres le châtiment et leur vaut le salut : « pour notre salut un châtiment pesa sur lui et par ses blessures nous est venue la guérison » (53,5) ; « YHWH s'est complu en celui qu'il avait brisé ». Il a guéri « celui qui avait donné sa vie en sacrifice expiatoire » (53,10).

Bien que cet ensemble de textes soit unique en son genre, certains auteurs pensent qu'il synthétise deux conceptions du salut, présentes dans l'Ancien Testament. D'une part, le thème plus ancien du juste qui intercède pour les pécheurs et les sauve parce que Dieu annule le châtiment et impute une conduite juste à tous, comme on le voit à propos d'Abraham en *Gen.* 18,23-32 (cf. aussi *Jér.* 5,1). D'autre part, le thème plus récent du juste souffrant ou du prophète rejeté, prenant sur lui le péché du peuple pour le transformer en possibilité de salut parce que Dieu n'annule pas la sanction. Si beaucoup de prophètes ont connu un tel sort, c'est bien avec Jérémie que cette situation culmine. Mais avec le Deutéro-Isaïe on franchit un pas de plus en reconnaissant la valeur de la violence substitutive.

4° *La violence subie et assumée par Dieu.* – Quoi qu'il en soit du problème théologique où se trouvent affrontées d'une part la description, au moins en partie anthropomorphique, des souffrances de Dieu et d'autre part son immutabilité et impassibilité, il est instructif de voir dans la Bible Dieu de plus en plus affecté par ce qui affecte l'homme. C'est à A. Heschel que revient le mérite d'avoir montré comment les prophètes élaborèrent une « théologie du pathos divin ». La souffrance de Dieu ainsi décrite est une marque de son amour, parce qu'il a voulu se lier pour le meilleur et pour le pire à un peuple inconstant : il est tour à tour le mari bafoué, le père abusé ou l'ami trompé. Les hommes lui font violence puisqu'ils le rejettent, mais il est sans cesse prêt au pardon et à recommencer, prêt à se « repentir » quand le péché des hommes l'entraîne à châtier. Parmi tous les exemples de violence subie par Dieu nous retiendrons seulement ces deux textes : en *Is.* 43,24 Dieu parle à son peuple : « Avec tes fautes, c'est toi qui m'as réduit en servitude ; avec tes perversités c'est toi qui m'as fatigué », et cependant Dieu se déclare prêt au pardon (43,25). Un autre passage prophétique (*Zach.* 12,10) fait dire à Dieu : « ils regarderont vers moi qu'ils ont transpercé ». Il s'agit d'un envoyé de Dieu, roi et pasteur, humble et sans violence (*Zach.* 9,9), qu'Israël enfermé dans son péché et son aveuglement, méprise, rejette, transperce. Dieu à juste titre s'estime atteint à travers son envoyé (cf. *Zach.* 2,12 : « quiconque vous touche, touche à la prunelle de mon œil » ; et 11,13). A ce moment-là, le peuple d'une part n'a plus aucun appui, il n'a plus aucune ressource si ce n'est de se tourner vers Dieu ; d'autre part c'est dans cette situation que Dieu, en s'abstenant d'anéantir les hommes, mais en leur offrant avec le pardon un esprit de supplication, peut leur révéler un amour qui n'a rien à voir avec les notions de justice, de faiblesse, d'impassibilité. Au-delà de cette présentation de Dieu qui se révèle en termes humains, les discussions théologiques sont nécessaires ; mais toute réflexion qui ne

tiendrait pas compte de cette image d'un Dieu qui subit la violence des hommes et pardonne serait incomplète et insatisfaisante.

5. Le Nouveau Testament révèle et traverse la violence. – Inutile de penser que la violence pourrait être absente du N.T. : massacre des enfants innocents (*Mt.* 2,13-28) ; martyre de Jean-Baptiste, prisonnier sans défense (*Marc* 6,27) ; long récit de la passion et de la crucifixion ; arrestation des disciples dans les Actes ; persécutions contre Paul. Cependant tout va basculer de plusieurs manières.

1° *Les impératifs de Jésus contre la violence.* – Après avoir « géré » la violence il faut maintenant déraciner tout ce qui de près ou de loin peut susciter la violence. Non seulement le meurtre est interdit, mais toute parole violente et toute injure (*Mt.* 5,22). Autrefois la loi du talion servait à endiguer la violence, maintenant il faut tendre l'autre joue et aimer ses ennemis (5,38-47). Tout cela n'est-il pas utopique, et n'est-il pas dangereux de chercher à construire un barrage pour arrêter un torrent tumultueux ? L'histoire de l'Église et des sociétés chrétiennes, les nombreux exemples de violence feutrée chez des gens qui se présentent comme des chrétiens exemplaires, montrent assez que le danger n'est pas illusoire. Cette voie évangélique tracée par Jésus n'est pas sans péril ; elle a le mérite d'une exigence cohérente : face à la violence, il ne peut y avoir de compromis ; les interdits du décalogue qui limitent la violence ne sont plus suffisants ; c'est le dynamisme d'un chemin indéfini et infini vers Dieu que le Christ propose à l'homme qui observait les commandements. Pour comprendre cet appel à la démesure un moyen est donné : suivre le Christ (*Marc* 10,17-22).

2° *Le Christ et la violence.* – Le Christ est-il présenté par le N.T. comme un révolutionnaire ou au contraire comme un non-violent ? Il suffit de poser la question pour constater qu'elle est mal posée. En effet, chez lui il n'y a aucun parti pris. En certaines circonstances Jésus sait utiliser la force, la vigueur, peut-être même une certaine violence, contre les riches (*Luc* 6,24-26), contre les pharisiens (*Mt.* 23,1-36), contre les vendeurs du Temple (*Marc* 11,15-17) ; il est capable de résister à ses ennemis (*Mt.* 26,53 ; *Luc* 22,38 ; *Jean* 18,6), d'échapper à leurs pièges (*Marc* 8,11) et à leur tentative pour le précipiter en bas d'un escarpement (*Luc* 4,29). Pour les évangiles, en effet, ce n'est pas à cause d'un manque quelconque ou d'une idéologie que Jésus se laisse prendre par ses ennemis au moment de la passion. Il s'agit pour lui, alors qu'il pourrait agir autrement, d'une attitude délibérée et volontaire, qui révèle la qualité de son amour pour les hommes.

Au moment où la violence des hommes ligués contre lui se déchaîne, Jésus ne cherche pas à y échapper, il ne cherche pas à la faire disparaître ; son Père n'est pas là non plus pour la faire disparaître miraculeusement, mais pour l'aider à passer à travers elle de manière salvifique (cf. le récit de la tempête apaisée). C'est elle qui va permettre au Christ de révéler la profondeur de son attitude envers les hommes : au lieu de résister aux hommes violents, au lieu de les châtier et de les exterminer, il se soumet à leurs mauvais traitements. Il révèle ainsi envers ces pécheurs un amour qui s'abaisse et qui pardonne. Ce faisant, il révèle que son Père, avec qui il est plus que jamais uni dans sa passion, est conduit par le même amour. Dieu se révèle, non plus dans la violence qu'on lui attribuait autrefois, mais dans la soumission de son Fils crucifié.

3° *Passer à travers la violence de la mort.* – Le Christ n'a supprimé, ni pour lui-même, ni pour les hommes, la violence de la mort ; mais en passant par elle, il en a triomphé. Ainsi en est-il pour l'homme : « Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » (1 *Cor.* 15,26 ; cf. 15,54-55).

Depuis la mort du Christ les hommes savent qu'en Dieu il n'y a pas de violence et qu'il la condamne sans restriction. Devant la croix toute tentative, toujours renaissante, pour préserver un petit reste de violence et le projeter en Dieu, échoue nécessairement. Cela ne veut pas dire que la violence ait disparu sur terre ; malgré les efforts nécessaires et méritoires des uns et des autres pour la repousser, elle continue de perturber les hommes, chrétiens ou non. La condition ambivalente du chrétien, qui, tout en subissant l'esclavage de la violence, en est libéré par l'Esprit et se trouve dès maintenant vainqueur de l'angoisse, de la persécution, du danger, est décrite avec réalisme par Paul en *Rom.* 8,18-30.

J.K. Mozley, *The impassibility of God. A survey of Christian Thought*, Cambridge, 1926. – B.R. Brasnett, *The Suffering of the impassible God*, Londres, 1928. – A. Heschel, *The Prophets*, Cracovie, 1936 ; trad. anglaise, New York, 1962 ; spécialement ch. 12 : The Theology of Pathos, p. 221ss. – G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zurich, 1951. – L.J. Kuyper, *The Repentance of God*, dans *Review of Religion*, t. 18, 1965, p. 3-8. – K. Kitamori, *Theology of the pain of God*, Richmond, 1965 ; Londres, 1966 (orig. jap. 1958 ; trad. all. 1972). – E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod – unser Heil*, Neukirchen-Vluyn, 1967. – L.J. Kuyper, *The Suffering and Repentance of God*, dans *Scottish Journal of Theology*, t. 22, 1969, p. 257-77.

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972. – M. Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris, 1973. – R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978. – M.C. Lind, *Yahweh is a warrior. The Theology of Warfare in the Ancient Israel*, Scottdale, 1980. – C. Birman, C. Mopsik et J. Zacklad, *Caïn et Abel*, Paris, 1980. – J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, Paris, 1981. – P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur*, coll. Lectio Divina 103, Paris, 1981. – *Études Théologiques et Religieuses*, t. 56, 1981/1 (n. entièrement consacré à la guerre sainte). – T.E. Fretheim, *The Suffering of God: an Old Testament Perspective*, Philadelphie, 1984.

N. Lohfink (éd.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Fribourg/Br., 1983 (voir spécialement l'art. de N. Lohfink, *« Gewalt » als Thema alttestamentlicher Forschung*, p. 15-50, et l'importante bibliographie raisonnée présentée par N. Lohfink, p. 225-47). – E. Jacob, *Le Dieu souffrant, un thème théologique vétérotestamentaire*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, t. 95, 1983, p. 1-8. – R. North, *Violence and the Bible: The Girard Connection*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 47, 1985, p. 1-27. – A. Neher, *Regard sur une tradition*, Paris, 1989 (spéc. p. 163-85 : Violence et non-violence : Israël et Canaan). – P. Beauchamp et D. Vasse, *La violence dans la Bible*, dans *Cahiers Évangile*, n. 76, 1991.

Jacques Trublet.

B. Positions chrétiennes concernant la violence

Les réponses des chrétiens à la violence dépendent de plusieurs facteurs : 1. Les traditions historiques de la pensée et de l'agir chrétiens ; – 2. la question éthique de la relation entre la non-violence et d'autres

valeurs morales comme la justice et le bien commun ; – 3. la théologie et la spiritualité de la responsabilité chrétienne dans les affaires temporelles.

1. Traditions historiques. – L'histoire de la réflexion chrétienne sur l'usage de la violence est complexe et contient un certain nombre de thèmes qui reviennent périodiquement. Dès l'âge apostolique il y eut des chrétiens qui refusèrent de porter les armes. Cette prise de position, qu'on appelle aujourd'hui non-violence ou pacifisme, a un fondement biblique dans le commandement de ne pas tuer, dans la parole de Jésus : « Heureux les artisans de paix » (*Mt.* 5,9), dans l'exemple de Jésus acceptant un supplice injuste plutôt que de se défendre par la force, dans les paroles du Christ ressuscité à ses disciples : « Paix soit à vous » (*Luc* 24,36 ; *Jean* 20, 20.21.26) et dans les exhortations de Paul : « Bénissez ceux qui vous persécutent... Ne rendez à personne le mal pour le mal... sois vainqueur du mal par le bien » (*Rom.* 12, 14-21).

Des auteurs chrétiens des premiers siècles, comme Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Lactance, ont eu recours à ces textes bibliques quand ils refusèrent pour les chrétiens toute participation à la violence. Cependant, cette opposition était basée non seulement sur le refus de verser le sang, mais aussi sur le rejet de pratiques religieuses et morales habituelles aux soldats romains. On peut donc se demander si ces anciens auteurs chrétiens proposaient une éthique systématique et une théologie de non-violence, comme on pourrait les comprendre aujourd'hui.

A mesure que la communauté chrétienne passait d'une situation de minorité à une position d'influence dans l'Empire Romain, une autre tradition commença à se développer. La morale de la guerre juste fut formulée, sous sa forme classique, par saint Ambroise et spécialement par saint Augustin ; ensuite elle fut reprise et développée par Gratien, Thomas d'Aquin, Vitoria, Suarez, Luther, Calvin et Grotius. Elle affirme la légitimité de l'usage limité de la force violente en prenant appui à la fois sur des fondements théologiques et sur la loi naturelle.

D'après certains auteurs du 20e siècle, on assiste là au passage de l'attitude pré-constantinienne d'adhésion à une non-violence basée sur l'enseignement de Jésus, à une attitude post-constantinienne de trahison de l'Évangile, à cause de l'intrication croissante entre l'Église et l'Empire (cf. Cadoux, Hershberger). Cette appréciation fait écho aux vues de certains mouvements médiévaux et modernes comme les Vaudois, les Frères Suisses Anabaptistes et Mennonites, et les débuts de la « Société des Amis » (Quakers), mouvements précurseurs des communautés chrétiennes souvent appelées aujourd'hui « Églises de la Paix ».

Dans la communauté catholique romaine, une réticence durable par rapport à la participation des chrétiens à la guerre est manifeste dans l'interdiction faite aux clercs et aux religieux de participer au combat (Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIª IIæ, q. 40, a. 2). Rappelons aussi, au 11e siècle, les mouvements de la Paix de Dieu et de la Trève de Dieu, bien qu'ils aboutirent plus à des efforts pour limiter la guerre qu'à des efforts cherchant à l'abolir.

Pour juger sereinement l'opinion selon laquelle la morale de la guerre juste compromet l'Évangile, il faut prendre en compte l'ensemble des Écritures, qui comporte aussi bien des textes concernant explicitement la guerre, la paix et la violence, que des textes concernant les exigences éthiques d'amour et de justice, ainsi que les thèmes plus larges : la création, le péché, le salut et l'eschatologie. Un tel examen révèle non pas une seule perspective biblique au sujet de la violence, mais une pluralité de positions éthiques et théologiques. Ainsi les commentateurs sont-ils amenés à prendre des options théologiques fondamentales sur ce que l'Évangile exige en ce domaine.

Sur ces questions, à travers l'histoire comme aujourd'hui, le consensus a été flottant. Historiquement, l'attitude favorable à la guerre juste a été prédominante dans la plupart des communautés chrétiennes, tandis que les chrétiens pacifistes ont été considérés comme des exceptions marginales. Comme récemment chez Pie xii, la doctrine catholique soutenait que l'objection de conscience contre toute participation à une guerre n'était pas une position permise aux catholiques (Discours de Noël 1956). Cependant, depuis Vatican ii, la non-violence a été considérée comme une position légitime. Vatican ii a réaffirmé l'enseignement de la guerre juste : les sociétés ont l'obligation de défendre ceux qui sont injustement attaqués, si nécessaire par la force. Mais le concile a aussi déclaré : « nous ne pouvons que louer ceux qui renoncent à l'usage de la violence pour venger leurs droits... » (*Gaudium et spes*, n. 78).

Jean-Paul II semble aussi approuver l'une et l'autre position : « Les peuples ont le droit, et même le devoir, de défendre leur existence et leur liberté avec des moyens proportionnés contre un injuste agresseur » (Message pour la Journée mondiale de la Paix, 1982). C'est le langage classique de la « guerre juste ». Mais le pape déclare aussi : « Je proclame, avec la conviction de ma foi dans le Christ, et conscient de ma mission, que la violence est mauvaise, que la violence est inacceptable comme solution aux problèmes, que la violence est indigne de l'homme » (Discours à Drogheda, Irlande, 29 septembre 1979). Ces déclarations ne sont pas forcément contradictoires, car les condamnations de la violence par le pape peuvent être comprises comme des refus de l'usage de la force dans des circonstances spécifiques, et son affirmation du droit à la légitime défense comme la réaffirmation d'un principe moral général. Néanmoins, des déclarations récentes du pape donnent clairement à la non-violence une place plus centrale aujourd'hui que dans le passé récent dans l'enseignement catholique officiel.

La lettre pastorale des évêques catholiques des États-Unis, *The Challenge of Peace* (1983), affirme explicitement la légitimité de deux positions éthiques différentes concernant l'usage de la violence. A la lumière de l'appel de Vatican ii à évaluer la guerre avec « une attitude entièrement nouvelle » (*Gaudium et spes*, n. 80), ces évêques concluent que « le 'nouveau moment' où nous nous trouvons voit la doctrine de la guerre juste et de la non-violence comme des méthodes distinctes, mais interdépendantes, pour évaluer la moralité de la guerre. Elles divergent sur certaines conclusions spécifiques, mais elles partagent une même présupposition contre l'usage de la force comme moyen pour résoudre les conflits. Toutes deux trouvent leurs racines dans la tradition théologique chrétienne ; chacune contribue à donner toute son extension à la vision morale dont nous avons besoin dans la recherche de la paix entre les hommes. Nous croyons que les deux perspectives se soutiennent et se complètent mutuellement, chacune préservant l'autre de la déviation » (*The Challenge of Peace*, n. 120-21).

Certains critiques, provenant de chaque versant, ont soutenu que cette position était confuse et même contradictoire en elle-même.

2. Relation de la non-violence aux autres valeurs éthiques. – La source de ce pluralisme d'opinions est le fait que l'Évangile demande aux chrétiens d'être des artisans de paix en même temps que des agents de la justice dans un monde marqué par le péché et l'oppression. D'où la question : comment concevoir le rapport entre les valeurs de paix et celles de justice. Quand ces valeurs s'opposent tragiquement, il est nécessaire et évident de faire intervenir une doctrine morale pour établir des priorités.

L'éthique pacifiste affirme la priorité de la non-violence et souligne que le recours à la force meurtrière n'est jamais légitime. Cet argument peut être présenté de plusieurs manières. Il peut être fondé sur une théologie de la croix selon laquelle la vie et la mort de Jésus montrent qu'il n'y a pas d'autre voie pour accomplir le règne de Dieu et de sa justice que celle qui passe par la croix. Ceci conduit à un pacifisme absolu plutôt que pragmatique. Il ne prétend pas que la non-violence sera nécessairement efficace pour assurer la justice dans l'histoire. En fait, certaines formes de cet argument théologique affirment que les critères de l'efficacité politique n'ont pas de place dans une éthique chrétienne, car elles impliquent qu'en définitive ce sont les hommes et non Dieu qui mènent le monde.

D'autres défenseurs de l'éthique de la non-violence s'appuient sur l'expérience de l'histoire et de la psychologie politique pour démontrer que les moyens non-violents peuvent être efficaces sur un plan pragmatique pour construire une société juste. Les moyens violents vont à l'encontre des buts recherchés et conduisent à une spirale de violence autodestructrice. Des variantes de cet argument pragmatique sont fondées sur l'espoir moderne, mais séculaire, que la raison éclairée et la conscience grandissante de l'interdépendance des hommes feront que la guerre sera inutile et conduiront à la « paix perpétuelle » (cf. E. Kant), ou sur les efforts pour créer, au moyen du droit international, un nouvel ordre du monde. Ce sont là des voies très différentes pour comprendre l'éthique de la non-violence. Mais elles ont en commun la conviction que tuer des êtres humains au nom de la justice est une solution à rejeter ou à rendre inutile.

La tradition de la guerre juste renverse cette priorité et soutient que l'obligation de défendre la justice et les autres valeurs morales fondamentales est une condition préalable pour parvenir à une paix véritable. Cependant, il est important de rappeler que l'enseignement sur la guerre juste se base sur un présupposé, à savoir que toute violence, spécialement la violence meurtrière, est un mal ; l'éviter est une obligation morale grave.

Par exemple, une interprétation importante dit que la réflexion d'Augustin sur la guerre commence en insistant sur le fait que le commandement de l'amour signifie que les chrétiens ne doivent pas faire de mal à leur prochain. On doit présumer que l'usage de la force meurtrière est immoral et qu'un chrétien ne doit jamais chercher la mort de personne, même pas d'un ennemi. Cette présomption est commune aux deux positions ; mais les tenants de la guerre juste ne la comprennent pas comme une règle qui ne souffre pas d'exceptions. Lorsque deux voisins sont en guerre l'un contre l'autre, l'amour peut exiger qu'un voisin innocent soit défendu contre celui qui l'agresse injustement. Et si cette défense n'est possible que par l'utilisation de la force meurtrière, alors la guerre peut devenir une œuvre d'amour chrétien (P. Ramsey, *War and the Christian Conscience*).

C'est là la racine d'une éthique chrétienne de la justification de la guerre. Elle mène directement aux normes classiques du *jus ad bellum* qui spécifie les conditions de la légitimité d'un recours à la force. Celui-ci suppose une cause juste ; il doit être entrepris avec une intention droite, et ne doit être mené que par l'autorité légitime ; il doit être le dernier recours, et le tort causé doit être proportionné au mal à surmonter. Il faut toutes ces conditions pour que le recours à la force soit considéré comme une expression de l'amour du prochain. Il faut toujours chercher les moyens les moins violents pour défendre le prochain innocent contre l'agression. Dans le même sens, le devoir d'aimer son prochain entraîne, simultanément, des limites morales strictes sur les moyens utilisés dans le conflit (le critère du *jus in bello* d'une immunité non-combattante contre une attaque directe ainsi que l'utilisation de moyens proportionnés).

Voilà le cadre qui peut aider à clarifier l'affirmation qu'une théorie de la guerre juste et une éthique de la non-violence sont des positions interdépendantes et complémentaires. Elles sont interdépendantes comme deux branches d'un même arbre. Toutes deux croissent à partir d'une même racine morale et religieuse : l'obligation d'aimer son prochain. Dans les deux traditions, cette obligation conduit à un même « présupposé qui lie tous les chrétiens : nous ne devons pas faire de mal à notre prochain ; la manière dont nous traitons notre ennemi est la clé pour éprouver notre amour du prochain » (*Challenge of Peace*, n. 80). Cette exigence de l'amour est à la base de toute approche morale chrétienne de la violence, aussi bien le pacifisme que la théorie de la guerre juste. Même dans un monde pécheur où l'injustice existe, il devrait y avoir une présomption contre l'utilisation de la force meurtrière pour défendre l'innocent. Cette présomption est commune aux deux théories : pacifisme et guerre juste. Les deux théories divergent cependant sur la question de savoir si ce présupposé commun aux deux est une obligation absolue, qui ne souffre pas d'exceptions, ou si l'amour d'un prochain innocent peut parfois exiger de faire du mal au prochain qui commet l'injustice. La tradition de la non-violence recherche la paix et la fin de la violence, mais elle maintient qu'une paix véritable doit être édifiée sur la justice. Les normes d'une cause juste, l'intention droite, le dernier recours, etc., montrent que quiconque soutient le recours aux armes doit prouver que la justice ne peut être obtenue par aucun autre moyen. Mais ces normes impliquent aussi que le refus absolu de recourir à la force n'assure pas une véritable existence paisible, mais peut conduire à la perte et de la paix et de la justice.

Cependant, les critiques de la théorie de la guerre juste peuvent insister sur d'autres dimensions de cette tradition, qui sont difficilement conciliables avec l'exigence enracinée dans l'impératif que tout prochain doit être protégé. Ainsi Augustin, dans certains de ses écrits, justifie l'usage d'une coercition violente non seulement pour défendre le prochain innocent contre l'agression, mais aussi pour punir ceux qui ont nui au bien commun, et même comme correction à administrer aux schismatiques, tels que les Donatistes

(J. Langan, *Elements of St. Augustine's Just War Theory*, et P. Brown, *Saint Augustine's Attitude to Religious Coercion*). Au 13e siècle, cette justification de la violence dépassa les limites de la pensée d'Augustin ; l'argument était que le bien commun de la société chrétienne demande que l'hérésie soit déracinée et que même la torture peut être employée légitimement à cette fin (Innocent IV, *Ad extirpandum*, 1252).

Cette légitimation des pratiques inquisitoriales était en contraste flagrant avec la manière dont elles avaient été rejetées par l'Église avant le 12e siècle. Depuis le 17e siècle, il y eut un retour graduel à ce rejet primitif. En réponse à l'usage croissant de la torture par plusieurs états, au 20e siècle, sous prétexte de défendre la sécurité nationale, Vatican II condamna la torture comme attaque injustifiable à la vie humaine, à l'intégrité corporelle et à la liberté de l'homme (*Gaudium et spes*, n. 27 ; cf. Francesco Campagnoni, *Capital Punishment and Torture in the Tradition of the Catholic Church*).

Les chrétiens pacifistes peuvent, à juste titre, se demander si la tradition de la guerre juste, qui légitimait l'usage de la force pour assurer la justice, ne devrait pas aujourd'hui être rejetée, comme les arguments pour l'usage de la torture pour assurer le bien commun l'ont été. Il y a des analogies éclairantes entre les arguments traditionnels concernant la guerre et ceux concernant la torture.

Dans les deux cas le présupposé moral contre l'usage de la violence contrebalance une autre valeur morale, à savoir la nécessité de défendre l'innocent dans une guerre juste et celle de promouvoir le bien commun par la découverte « judiciaire » de la vérité au moyen de la torture. Dans les deux cas les arguments en faveur de l'usage de la violence contre des personnes sont fondés sur une affirmation, à savoir que la responsabilité morale pour le bien du prochain peut, malheureusement, exiger l'usage de la violence contre une vie et une liberté. Cependant, aujourd'hui, une vue plus pénétrante des implications de la dignité des personnes humaines, images de Dieu, a abouti à la reconnaissance du droit de chacun à être préservé de la torture, et au rétablissement de la condamnation par l'Église, à l'époque patristique, de cette forme de violence.

Jean XXIII a affirmé qu'il y a des limites à ce qui peut être fait, même pour assurer le bien commun, et que le bien commun lui-même est détruit par l'usage de certains moyens qu'autrefois on croyait nécessaires pour l'assurer : « De nos jours, le bien commun est garanti principalement lorsque les droits et les devoirs des personnes sont maintenus » (*Pacem in terris*, n. 60). Parce que l'immunité contre la torture est un droit humain fondamental, la poursuite du bien commun par ce moyen violent est exclue.

Ceux qui rejettent l'éthique de la guerre juste aujourd'hui se servent du même argument. L'usage de la force meurtrière pour assurer la justice et le bien commun devrait être considéré comme insuffisamment conscient de ce que la vie humaine est sacrée et qu'on peut assurer la justice par des moyens non-violents. Si ces parallèles entre les discussions sur la guerre et la torture dans la tradition chrétienne soulèvent des questions importantes sur le concept de guerre juste, ils ne fournissent pas pour autant des réponses évidentes à ces questions. Il est possible et nécessaire d'humaniser les procédures juridiques, en excluant les abus comme la torture et en protégeant la totalité des droits qui garantissent de justes procès. Mais les théoriciens de la guerre juste maintiennent que l'abolition de la guerre n'est pas une même chose que l'élimination du crime dans la société civile. L'analogie entre la torture et la guerre n'implique pas que toute guerre devrait faire l'objet d'une condamnation apodictique. Mais plutôt, que la guerre devrait être humanisée par l'application stricte des normes *ad bellum* et *in bello* et par les exigences humanitaires de la loi internationale moderne sur la guerre. Ceci, insistent-ils, est le plus qu'on puisse espérer dans un monde où l'agression et la domination demeurent malheureusement réelles.

Ainsi le débat sur la réponse chrétienne à la violence, aujourd'hui, va-t-il au-delà de la stricte question éthique sur la relative priorité des valeurs de non-violence et de justice. Il concerne la question empirique : y a-t-il des réponses à l'injustice qui soient de véritables possibilités politiques, dans un monde entaché par le péché ? Il soulève aussi la question théologique de la compatibilité d'une vie de foi chrétienne avec l'exercice de responsabilités politiques et l'usage du pouvoir dans l'état.

3. RESPONSABILITÉ DES CHRÉTIENS DANS LE MONDE. – Des raisons théologiques expliquent pourquoi les traditions de la guerre juste et celles du pacifisme aboutissent à des conclusions différentes quant au caractère absolu de la présomption contre l'usage de la force meurtrière. Toutes deux sont conscientes de la cassure du monde et des conflits qui peuvent surgir entre justice et paix. Cependant les deux traditions diffèrent théologiquement quant à la compréhension de la responsabilité chrétienne face à de tels conflits. Plusieurs de ceux qui ont essayé d'analyser ce débat continuent d'employer la distinction ecclésiologico-sociologique que fait Ernst Troeltsch entre Église et secte, pour caractériser ces différentes compréhensions de la responsabilité des chrétiens.

D'après cette typologie, les communautés Églises adoptent une *éthique de la responsabilité* sociale et culturelle qui cherche à transformer la vie publique à la ressemblance du Royaume de Dieu, autant que cela est possible politiquement. Parce qu'elle a été créée par Dieu, la vie humaine avec tout ce qui la concerne, y compris la politique, est ouverte à cette transformation. Mais à cause de la réalité du péché, cette transformation ne pourra jamais être totale dans les limites de l'histoire terrestre. Par conséquent, certains compromis avec la réalité du mal, tel que la guerre, font inévitablement partie de l'éthique chrétienne de la responsabilité. Ainsi donc les normes de la guerre juste cherchent-elles à limiter la violence sans espérer l'éliminer totalement. Les traditions catholiques, luthériennes et calvinistes sont les exemples les plus importants de cette tradition.

De l'autre côté, les communautés de type secte considèrent la vie politique incapable de telles transformations, parce qu'elle est irrémédiablement marquée par le péché. Par conséquent, l'obéissance à l'Évangile consiste à porter témoignage du message non violent du Christ, en tant que communauté alternative qui s'oppose au mal de la vie politique et prétend s'en isoler. Les chrétiens engagés théologiquement pour une éthique de non-violence doivent donc nécessairement se tenir loin de toute politique, car l'usage du pouvoir politique compromet inévitablement la pureté du témoignage de l'Évangile.

Certains penseurs chrétiens pacifistes et d'autres qui sont pour la guerre juste, aussi bien autrefois qu'aujourd'hui, sont

bien décrits par cette typologie. Dans la mesure où il en est ainsi, l'éthique de non-violence et celle de la guerre juste se complètent l'une l'autre en tenant des rôles différents dans la réponse œcuménique de l'Église à la violence. Les chrétiens qui optent pour la guerre juste cherchent à promouvoir la justice dans la société et rappellent aux pacifistes que le témoignage d'un mode de vie non violent n'épuise pas la totalité de sens de l'Évangile. De leur côté, les chrétiens pacifistes vivent l'amour non violent dont le Christ fut l'exemple sur la croix, et avertissent ceux qui sont pour la guerre juste des risques de péché qu'implique l'usage du pouvoir, spécialement celui des armes. Cela semble à la base de la déclaration des évêques des États-Unis : les deux traditions sont complémentaires et elles se préservent mutuellement de toute distorsion.

Cependant, il est possible de découvrir une raison plus profonde au fait que les deux traditions ont été et demeurent vivantes dans l'Église aujourd'hui. Traiter tous les pacifistes de sectaires est injuste, car cela suggérerait qu'ils ne prennent pas en compte leurs voisins victimes de l'injustice ou de l'oppression. Il est aussi injuste de dire que les chrétiens optant pour la guerre juste cherchent à réguler l'histoire d'une manière que Dieu seul peut mener à bien. Il vaudrait mieux – et cela aiderait plus – distinguer les deux traditions comme étant deux *sortes* de responsabilités et deux *espèces* de témoignages. Pour les chrétiens de la guerre juste, la responsabilité et le témoignage sont à vivre dans la sphère politique, sans l'illusion de posséder un pouvoir semblable à celui de Dieu pour contrôler les effets des affaires politiques. Pour le pacifiste, la responsabilité se trouve en dehors de la sphère de l'État et le témoignage consiste à montrer que le gouvernement n'est pas le pouvoir ultime qui gouverne le monde. Ainsi les deux traditions apportent chacune des réponses partielles et réelles à l'appel à marcher à la suite du Christ dans un monde où le pouvoir politique est nécessaire et en même temps en danger de devenir démoniaque. Le chrétien optant pour la guerre juste porte en lui la tâche de la responsabilité émanant de la nécessité objective d'un pouvoir politique, fût-il mauvais. Le pacifiste se charge des responsabilités et témoignages qui proviennent des limites du gouvernement et de sa tentation d'usurper la place de Dieu. Aucune des deux traditions n'épuise à elle seule l'efficacité ou le témoignage (cf. S. Hauerwas et P. Ramsey, *Speak up for Just War or Pacifism*).

Une interprétation théologique de la relation entre le Royaume de Dieu et l'existence humaine dans l'histoire peut clarifier plus encore cette complémentarité des deux positions. La promesse eschatologique du Christ concerne un Royaume où la paix et la justice seront toutes deux pleinement réalisées. Donc, dans le Royaume de Dieu, l'engagement pacifiste de non-violence et l'engagement de la guerre juste pour rétablir la justice seront réconciliés, parce que dépassés. Cette réconciliation a déjà été rendue présente dans l'histoire dans l'événement de la vie, de l'enseignement, de la mort, de la résurrection de Jésus et l'envoi du Saint Esprit. Mais ce Royaume n'est pas encore totalement accompli ; le péché et l'injustice perdurent et continuent de menacer la paix. Cette tension entre le « déjà là » et le « pas encore » est la racine théologique de la complémentarité des théories du pacifisme et de la guerre juste.

D'après la typologie Église-secte, les chrétiens optant pour la guerre juste assument la responsabilité de la lutte contre les injustices, nécessaire tant que le Royaume n'est pas encore totalement présent dans le monde ; les chrétiens pacifistes rendent témoignage de la réalité déjà présente du Royaume, en vivant l'amour non violent dans le culte et le service d'une communauté chrétienne qui demeure loin de la politique.

Mais cette manière de comprendre la relation du Royaume de Dieu à l'histoire du monde est contraire à une théologie catholique, surtout augustinienne. Pour Augustin, les cités terrestre et céleste sont toujours co-présentes dans toute réalité historique, que cette réalité soit le monde, l'Église, ou le croyant individuel. Il est vrai que la communauté des croyants est le lieu privilégié de la présence du Royaume, et que le monde est une sphère où la non-présence du Royaume est tangible. Mais Augustin refuse d'identifier l'Église comme incarnation du nouvel éon et le monde comme incarnation de l'ancien. L'Église est pécheresse tout autant que sacramentelle, et le monde peut être une sphère de grâce aussi bien que de péché. L'Église n'est pas l'incarnation sociale complète du *shalom* total du règne de Dieu, et le monde politique simplement une zone de violence et d'injustice. Positivement, les communautés chrétiennes comme les communautés politiques peuvent, de manières très différentes, être une incarnation partielle aussi bien de la paix et de la justice du Royaume de Dieu. De la même manière, il est possible de voir des *fragments* de la réalité déjà présente du royaume dans l'action non violente des chrétiens pacifistes comme dans les efforts des penseurs de la guerre juste pour protéger l'innocent contre l'injustice.

Pour toutes ces raisons, ni une communauté chrétienne pacifiste ni les chrétiens optant pour la guerre juste n'ont l'exclusivité du témoignage de l'espérance eschatologique totale inaugurée par le Christ. Personne ne peut prétendre que sa forme de vie soit l'unique voie efficace pour réaliser au moins un « fragment » du Royaume déjà présent. De telles considérations aboutissent à la conclusion que l'éthique de la guerre juste comme celle de la non-violence sont des réponses chrétiennes légitimes et nécessaires au problème de la violence et de l'injustice. Chacune est un témoignage partiel à la totalité du Royaume de Dieu, et chacune est une dimension effective du règne visible de Dieu.

Comprises ainsi, ces deux traditions apparaissent analogues à deux spiritualités distinctes, toutes deux nécessaires à la plénitude de la vie de l'Église dans son pèlerinage à travers l'histoire. Il n'existe pas de mesure abstraite de vie chrétienne pour juger que l'une est supérieure ou plus chrétienne que l'autre. Certes, les normes morales de la tradition de la guerre juste posent les limites extérieures pour toute participation chrétienne légitime dans la violence et pour l'action des états. Mais des personnes ou des groupes dans l'Église peuvent être appelés par Dieu soit dans la voie de la non-violence, soit dans la voie qui œuvre pour la justice et la paix par l'usage du pouvoir politique. La question de savoir à quelle voie ou vocation chacun est appelé est une question de discernement, plus qu'une application de principes moraux universels. Ces principes moraux sont indispensables, mais ils n'explicitent pas toute la profondeur et les possibilités de la réponse chrétienne à la violence. Celles-ci sont du ressort des vocations personnelles répondant à des appels spirituels.

A. von Harnack, *Militia Christi : Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1905 (trad. angl., Philadelphie, 1981). – R.

Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace*, New York, 1960. – J.M. Hornus, *Évangile et Labarum : Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, 1960. – P. Ramsey, *War and the Christian Conscience*, Durham, N.C., 1961. – P. Brown, *Saint Augustine's Attitude to Religious Coercion*, dans *Journal of Roman Studies*, t. 54, 1964, p. 107-16. – H.E. Meyer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart, 1965. – J. Douglass, *The Non-Violent Cross: A Theology of Revolution and Peace*, New York, 1968. – G.F. Hershberger, *War, Peace, and Nonresistance*, Scottdale, Pa., 1969. – R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, G.B., 1070. – H. Arendt, *On Violence*, New York, 1970. – J. Yoder, *Nevertheless: Varieties of Christian Pacifism*, Scottdale, Pa., 1971 ; *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids, Mich., 1972 ; *The Priestly Kingdom: Social Ethics and Gospel*, Notre Dame, Ind., 1984. – L. Walters, *The Just War and the Crusade: Antitheses or Analogies?*, dans *The Monist*, t. 57, 4, 1973, p. 584-94. – F. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, G.B., 1975. – J. Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War*, Princeton, 1975 ; *Just War Tradition and the Restraint of War*, Princeton, 1981 ; *The Ouest for Peace: Three Moral Traditions in Western Culture*, Princeton, 1987. – F. Campagnoni, *Capital Punishment and Torture in the Tradition of the Catholic Church*, dans F. Böckle et J. Pohier, éd., *The Death Penalty and Torture*, *Concilium*, n. 120, New York, 1979, p. 39-53.

W. O'Brien, *The Conduct of Just and Limited War*, New York, 1981. – C.J. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, New York, 1982. – B. Hamilton, *The Medieval Inquisition*, Londres, 1982. – National Conference of Catholic Bishops (U.S.A.), *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, Washington, 1983. – S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, Ind., 1983. – J. Langan, *The Elements of St. Augustine's Just War Theory*, dans *Journal of Religious Ethics*, t. 12/1, 1984, p. 19-38 ; *Violence and Injustice in Society: Recent Catholic Teaching*, dans *Theological Studies*, t. 46, 1985, p. 685-99. – R. Daly, éd., *Christians and the Military: The Early Experience*, Philadelphie, 1985. – R. Musto, *The Catholic Peace Tradition*, Maryknoll, New York, 1986. – J. Teichman, *Pacifism and Just War: A Study in Applied Philosophy*, Oxford, 1986. – S. Hauerwas et P. Ramsey, *Speak Up for Just War or Pacifism*, University Park, Pa., 1988. – D. Hollenbach, *Justice, Peace and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*, New York, 1988. – DS, art. *Paix entre les hommes*, t. 12, col. 40-56 (R. Coste) avec bibliographie.

David Hollenbach.

VIOLET (Anne), tertiaire de saint François, 1670-1734. – Fille de paysans, Anne Violet fut baptisée dans la collégiale Saint-Didier d'Avignon le 13 février 1670. La trame de son existence nous est relatée par le minime Michel-Ange Marin († 1767 ; DS, t. 10, col. 601-02) dans la *Conduite spirituelle de la sœur Anne Violet* (Avignon, 1740, 353 p.) ; pour ce faire il utilise ce qui reste des mémoires d'Anne (cf. Préface) – ce qui ne l'empêche pas de citer ceux-ci très souvent et parfois longuement (cf. p. 128-41 : relation d'une série d'oraisons).

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première est une ébauche de la vie, marquée de peu d'événements majeurs. Anne et son frère eurent une enfance pieuse et conçurent le projet d'entrer dans la vie religieuse, ce que refusèrent les parents. Le frère, charretier, mourut à peine marié. Anne réussit à s'agréger au tiers ordre franciscain, dont les assemblées se tenaient chez les Récollets d'Avignon. Marin nous parle de ses confesseurs successifs, dont le jésuite Annibal Restaurand. Elle eut à souffrir de la seconde femme de son père. Elle resta paysanne. Sur la fin de sa vie, elle perdit la vue. Elle mourut le 3 mai 1734.

La deuxième partie est consacrée à ses vertus et dévotions ; on y apprend peu de choses de son existence. Cette vie se passe dans la simplicité et l'obscurité du travail des champs et de la vie chrétienne ordinaire. A propos de sa patience, on apprend qu'Anne fut durant quatre ans en butte aux tentations du démon, avec des désolations intérieures et des scrupules. Ses nourritures spirituelles ordinaires sont la prière vocale, l'oraison, l'eucharistie, quelques lectures simples (comme la vie de la bonne Armelle et des vies de saints) ; ses dévotions majeures vont aux mystères de la vie du Christ, surtout sa passion et son cœur (« principe et siège de son amour »), à la Vierge Marie et à certains saints.

La troisième partie est, du point de vue de la spiritualité, la plus riche. On y apprend qu'Anne s'exerça surtout à vivre en présence de Dieu, à nourrir son union avec Dieu par l'oraison (qui s'est progressivement simplifiée jusqu'à des états passifs avec parfois des visions imaginaires) et par la communion (p. 194-245). Marin a transcrit un « Acte d'amour de Dieu » (p. 248-53) et relate quelques grâces : transports et ivresse d'amour (p. 308-15), larmes et cris d'amour (p. 315-19), martyre d'amour (p. 319-34).

A travers la prose de Marin, qui ne sert pas toujours son sujet, on peut discerner en Anne Violet une laïque chrétienne dont la vie spirituelle fut intense, nourrie surtout de l'Évangile, des sacrements et de la liturgie, et qui s'est vouée à aimer Dieu et son Christ dans la simplicité de la vie paysanne. Les textes d'Anne cités par son biographe laissent penser que celui-ci les a policés et aménagés. Si nous possédions les mémoires d'Anne Violet, nous pourrions mieux saisir son expérience mystique.

André Derville.

VIOLLET (Jean), prêtre, 1875-1957. – Né à Paris, fils d'un historien chartiste, Jean Viollet fut élève au lycée Louis-le-Grand et initié par son père à la pensée sociale de Fr. Le Play et de son disciple l'abbé de Tourville (DS, t. 15, col. 1099-1102). Entré au séminaire d'Issy, il est ordonné prêtre en 1901, après son service militaire. Il demande et obtient d'être envoyé dans une paroisse socialement défavorisée, dans le quartier parisien de Plaisance. C'est là qu'il se livrera jusqu'après la seconde guerre mondiale à un intense apostolat appuyé sur des initiatives sociales importantes ; ces dernières sont surtout axées sur la famille, l'apostolat l'étant sur l'éducation chrétienne, le mariage surtout. Il est en France l'un des premiers animateurs d'une pastorale moderne du couple chrétien, et il a le souci de valoriser les rôles de la femme chrétienne dans la cellule familiale, à égalité avec son mari. Résistant durant les années de l'occupation, il est nommé curé de Vitry-sur-Seine en 1944. Il meurt à Paris en 1957.

Viollet a beaucoup écrit pour animer et répandre les mouvements et les associations qu'il a fondés, et cela plus encore dans des revues que dans des livres. Son style simple et vigoureux met en valeur et tourne vers l'agir une doctrine chrétienne de fond qui ne s'embarrasse pas de questions théologiques disputées. Viollet veut faire agir chrétiennement son lecteur au sein de son milieu social. Parmi d'autres, Viollet fut l'un des apôtres de la métropole parisienne devenue assez largement incroyante au cours du 19e siècle. A partir des années 30, ses publications abordent des questions plus directement spirituelles comme *Les devoirs d'état* (s d), *Le Notre Père. Retraite...* (1934), *La*

Sainte Trinité et notre vie quotidienne (1938), *Valeur spirituelle de l'humilité* (1939), *Quelques principes de vie et d'action chrétienne* (2 vol., 1940), *La Trinité et les lois de l'homme* (1951).

Voir surtout H. Rollet, *Jean Viollet homme d'avenir*, Paris, 1978 (sources et bibliographie). – H. Deroy, *Les œuvres du Chemin-vert*, Paris, 1927. – J.-P. Gaultier, *J.V.* (Le Moulin-vert, s d). – H. Rollet, *L'Action sociale des Catholiques en France*, Paris, 1958. – R. Talmy, *Histoire du Mouvement familial en France (1896-1939)*, 2 vol., Aubenas, 1962.

André Derville.

VIPERESCHI (Livia), 1606-1675. – Livia est née (14 décembre 1606), a vécu et est morte à Rome (6 décembre 1675). Elle était d'origine noble. Son père Muzio Vipereschi et sa mère Chiarice Aragonia avaient leur maison près du Gesù. C'étaient des personnes de grande vertu.

Jeune, Livia était très vive ; elle portait des vêtements masculins ; elle disait d'elle-même qu'elle était « furia, fantastica, inhumana ». Elle reçut une éducation religieuse et culturelle soignée. Elle était assidue à l'étude du latin et de l'Écriture Sainte. Promise en mariage à un de ses cousins Vipereschi, elle ne répondit pas à son affection, parce qu'elle sentait qu'elle avait mis son amour ailleurs. Tombée malade, elle comprit que tout le reste de sa vie elle garderait un sentiment de culpabilité à cause de son amour juvénile. Elle se retira durant près de quinze années auprès de deux tantes ; là elle eut la possibilité de s'adonner aux exercices spirituels et de prendre la décision radicale de se consacrer à Dieu. Entretemps elle avait trouvé la paix intérieure après sa longue affliction pour son amour de jeunesse. Après la mort de son frère Francesco, elle fut encore plus sûre de vouloir se consacrer à Dieu.

Elle eut d'abord pour directeur spirituel le jésuite Virgilio Cepari († 1631 ; DS, t. 2, col. 418-19), bon connaisseur de l'Écriture et des Pères. Sa vie spirituelle se distinguait par une pureté virginale, par la pénitence (jeûnes durant le carême et les vigiles de fêtes, abstinence presque totale de viande, port de cilices) ; elle priait sans cesse, visitait les sept églises de Rome à pied. Ses conversations avaient pour thème l'amour de Dieu, la piété et la dévotion, surtout celle au Saint-Sacrement.

En avril 1659, elle a pour père spirituel un autre jésuite, Ferdinando Zappaglia, qui l'initie aux *Exercices Spirituels* de saint Ignace. Elle en retire une plus grande conscience de sa vie intérieure ; elle prononce les trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance, afin de revêtir la « veste nuziale della Carità ». Parmi ses dévotions préférées, on remarque celles de la Vierge Marie (célébration de ses fêtes), des Anges et de différents saints : Jean Baptiste, Marc l'évangéliste, Pierre, Alexis, François d'Assise, Marie-Madeleine et Ignace de Loyola. Elle s'était choisi pour avocats : Nicolas de Tolentino, André l'apôtre, et Jean l'évangéliste.

Zappaglia lui ayant demandé de mettre par écrit ses expériences spirituelles, elle le fit avec un grand talent d'écrivain. Pour garder son esprit élevé vers Dieu, Livia se servait de brèves phrases latines, de haute valeur ascétique et spirituelle, comme « Fiat voluntas tua » (*Mt.* 26,42) ; « Mea omnia tua sunt » (*Jean* 17,10) ; « Non coronabitur nisi qui legitime certaverit » (2 *Tim.* 2,5) ; « Deus meus omnia in aeternum » (François d'Assise). Elle pensait que, pour toute âme qui se consacre à Dieu, il est absolument nécessaire de se mettre sous la direction d'un père spirituel.

Poussée par sa charité envers le prochain, elle fonde en 1660 un *Conservatorio* pour les filles pauvres, en l'honneur de la Vierge Marie, près de l'Arc de Gallien. Elle donna tout ses biens à cette institution et fit aussi construire une église. A ces jeunes filles elle prescrit une vie de style religieux, avec exercices spirituels, prières vocales et mentales, et des travaux en rapport avec l'état religieux et séculier. Elle prévoyait un nombre restreint de jeunes filles qui devaient réciter l'office au chœur et qui avaient la possibilité d'élire leur supérieure.

Dans son expérience spirituelle, Livia Vipereschi reçut une « connaissance surnaturelle des mystères ineffables de la Sainte Trinité » (Orsolini, p. 259) : « J'ai découvert l'être infini de Dieu et la Majesté de la Sainte Trinité qui m'a amené à ne pas estimer les créatures, si grandes, puissantes et nobles fussent-elles, ... rien n'élève et n'ennoblit la nature humaine sinon la grâce qui est une participation à la nature divine » (p. 261). Dans la foi, l'espérance et la charité, Livia reçoit des lumières particulières de Dieu « sur l'âme raisonnable, où se trouvent les biens que l'âme acquiert sous l'effet de la grâce divine... » ; c'est cette *anima ragionevole* mue par l'amour divin que les joies terrestres ne satisfont pas.

Dans la voie de son ascèse rigide, Livia eut à supporter de terribles tentations contre la foi, qu'elle put vaincre par l'humilité et la séparation d'avec le monde, contre l'orgueil et la vaine gloire.

Orsolini, son biographe, cède à la tendance hagiographique en présentant la vie de Livia Vipereschi ; on y remarque cependant une spiritualité fortement marquée par l'ascèse, qui au-delà des dévotions, goûte la vie intérieure et, dans ses moments de grande intensité, l'union avec Dieu. La présence de l'esprit ignatien y est nette.

Ignazio Orsolini, *Vita della signora Livia Vipereschi ...* « Fondatrice del Conservatorio delle Zitelle dette dell'Immacolata Concezzione della Beatiss. Vergine presso l'Arco di San Vito di Roma. Opera ascetica, et historica, raccolta da' Ragguagli, che la Medesima scrisse de suo interno per ubbidienza del M.R.P. Ferdinando Zappaglia ... suo Direttore Spirituale, E da varie testimonianze di Persone degne di fede, che la praticarono », Rome, Francesco Gonzaga, 1717, XXXII + 620 p. (à la Bibl. de Chantilly).

L'ouvrage est divisé en quatre livres. Le premier va jusqu'à la fondation du *Conservatorio* en 1660. Le deuxième (p. 172) expose les vertus théologales de L.V., et le troisième (p. 355) sa charité pour le prochain et ses vertus morales ; le quatrième (p. 464), le plus intéressant du point de vue de la vie spirituelle de l'héroïne, parle de ses tentations et de ses grâces et lumières « surnaturelles ».

Pietro Zovatto.

VIRET (Pierre), réformateur calviniste, 1511-1571. – Pierre Viret est né en 1511 à Orbe (aujourd'hui dans le canton de Vaud en Suisse). Après avoir reçu une première instruction scolaire dans sa cité natale, il se rend à Paris, où, au collège de Montaigu, il a suivi les cours de l'écossais Jean Major. Lorsqu'il revient à Orbe, en 1531, il professe les doctrines protestantes, sans avoir jamais précisé les étapes de son évolution religieuse. Dans les régions qui subissent l'influence du canton de Berne passé à la Réforme en 1528, il accomplit un ministère itinérant de prédicant jusqu'en 1536. A cette date, la majeure partie du Pays de Vaud est conquise par Berne qui organise une

« Dispute de religion », à Lausanne, moyen qui permet aux autorités bernoises d'imposer la Réformation. Viret est bientôt nommé pasteur à la cathédrale de Lausanne et professeur de théologie pour former les futurs pasteurs. Il désire introduire dans le Pays de Vaud une discipline ecclésiastique semblable à celle de Genève, telle que son ami J. Calvin l'a instituée : avant de pouvoir participer à l'eucharistie, les fidèles doivent être examinés sur leur foi et leur conduite. Les Bernois s'opposent à cette discipline qui permet à l'Église d'« excommunier » certains de ses membres. En 1559, Viret est destitué de sa charge et obligé de s'exiler. Après un bref séjour à Genève, il se rend en France. Sa prédication remue les foules à Nîmes et à Montpellier. Après avoir accompli un ministère à Lyon, il est appelé dans le Béarn par la reine de Navarre, Jeanne d'Albret. Il y connut de graves troubles religieux qui lui valurent la peine de prison en 1569. Il mourut en 1571, sans avoir revu sa patrie.

Viret a été un écrivain si fécond qu'il est impossible de citer ici toutes ses œuvres. On en trouvera la liste dans l'ouvrage de Jean Barnaud : *Pierre Viret. Sa vie et son œuvre (1511-1571)*, Saint-Amans, 1911, p. 677-96. Le réformateur se considère comme un auteur chargé de « mâcher la viande par le menu comme aux petits enfants ». Cependant, dans son ouvrage important : *Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Évangile...* (2 vol.), il s'adresse à un public instruit.

A la liste établie par Barnaud, il faut ajouter les *Actes de la Dispute de Lausanne* de 1536, à laquelle Viret prit une part très active. On y trouve le premier témoignage de l'enseignement du réformateur (éd. par A. Piaget, Neuchâtel, 1928, coll. Mémoires de l'Université de Neuchâtel VI). – Barnaud n'a pas connu l'ouvrage anonyme, mais certainement de la main de Viret : *De la différence qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilz et payens et les erreurs et abuz qui sont entre ceux qui s'appellent Chrestiens et de la Vraye manière d'honorer Dieu, la Vierge Marie et les Saintz*, 1542. – Ajoutons *Quatre sermons français sur Esaïe 65* (mars 1559) publiés par H. Meylan, Lausanne, 1961, et *Deux dialogues. L'alcumie de purgatoire, l'homme naturel* (Postface et notes de J. Courvoisier, Lausanne, 1971).

Dans l'exposé qui suit sur la spiritualité de Viret, nous donnerons des références à notre ouvrage *Le Réformateur Pierre Viret (1511-1571). Sa théologie*, Genève, 1986, afin de permettre de trouver les sources des citations.

1) *Sa mission de Réformateur.* – Selon Viret, l'Église de son baptême a perdu la « forme » qu'elle a reçue des Apôtres (p. 229). Le mot « forme » doit être pris dans le sens profond d'*âme* qui anime la communauté. C'est l'esprit de l'Antéchrist qui a ruiné l'Église apostolique. Il faut donc reconstruire l'Église visible pour lui donner la « forme » authentique. Cette mission s'accomplit à la lumière de la seule Écriture qui condamne l'Église « papiste », mais qui permet cependant de reconnaître en elle des « vestiges » de la vraie Église comme le baptême et différents Credo, dont celui de Nicée-Constantinople. Cette mission implique la grâce d'un ministère « extraordinaire » qui n'est pas sans analogie avec celui des prophètes, comme Moïse, Jean Baptiste, par lesquels Dieu a voulu « dresser et réformer l'Église » (p. 290). Mais une fois cette œuvre accomplie, ce ministère extraordinaire est remplacé par le ministère *ordinaire* qui implique l'élection des pasteurs par l'Église. La communauté ecclésiale réformée est considérée comme le *chandelier* de la vérité (p. 236), car normalement c'est par elle que le Christ prêche la Parole de Dieu. L'Église participe aux trois fonctions du Christ, prophète, prêtre et roi (p. 237-39). Elle est l'Épouse du Christ et la Mère des croyants. Elle est le Royaume de Dieu et le Corps mystique du Sauveur (p. 240-42). Cette Église visible, mélangée de justes et de pécheurs, est en communion avec l'Église invisible des prédestinés que Dieu seul connaît (p. 21).

2) *Les deux livres donnés par Dieu, celui de la Parole et celui de la nature*, ne sont pas d'égale importance. Le principal est constitué par l'Écriture sainte, mais le second qui s'incarne dans la création, œuvre de Dieu, nous confirme plusieurs des enseignements transmis par la Bible (p. 18). Viret considère « tout ce monde visible comme un grand livre de nature et de vraie théologie naturelle et toutes les créatures comme des prêcheurs et des témoins universels de Dieu, leur créateur » (p. 151). Certitude qui rejoint celle de saint Paul en *Rom.* 1,18-23. Dans ce livre de la nature, il faut considérer surtout l'homme que Viret appelle le « petit monde » situé dans le « grand monde » (reprise du thème du microcosme et du macrocosme, p. 127). Le réformateur porte une attention particulière à l'homme en raison de cette conviction : « Quiconque se connaîtra bien soi-même ne pourra faillir de connaître son Créateur et de l'honorer comme il doit » (p. 135). C'est pourquoi, à l'aide de la Bible, mais aussi des philosophes, comme Platon et Aristote, Viret se consacre à une étude attentive de l'être humain. Pour manifester son admiration en présence de l'âme, il déclare qu'elle est « de nature céleste, divine et immortelle » (p. 136). Cette expression très forte veut souligner comment nous avons été formés « à l'image et à la resssemblance » avec Dieu (cf. *Gen.* 1,26). Mais ce bienfait n'a été accordé qu'à l'âme, non au corps, qui est le « logis » (p. 142), voire le « sépulcre » (p. 144) de l'esprit. L'âme utilise les membres du corps « comme un ouvrier besognant qui a les instruments en icelui » (p. 142).

Cette étude de la nature de l'homme s'accompagne d'une réflexion sur la *loi naturelle* « de laquelle nous portons les livres imprimés dans nos cœurs et entendements » (p. 150). Doctrine qui s'inspire de *Rom.* 2,14-16. Certes, le péché blesse notre connaissance de la loi naturelle, mais il nous reste « quelque étincelle de cette lumière de la connaissance de Dieu et du bien et du mal qui est naturelle aux hommes et qui naît avec eux » (p. 150). Cette étude de l'homme et du monde conduit à la prière de louange envers le Créateur. Les réflexions sur la loi naturelle permettent un dialogue avec les hommes qui n'acceptent pas l'autorité de l'Écriture. Viret parle quelque part des « déistes » (p. 10). Le recours à la philosophie s'accompagne de l'estime des « Belles-lettres », dont le roi François Ier s'est fait le défenseur (p. 158). Cet humanisme conduit le Réformateur à ne pas opposer la nature et la grâce.

3) *L'homme justifié et sanctifié.* – Le pécheur est justifié par la foi seule, c'est-à-dire par l'adhésion à la Parole de Dieu et par la confiance dans les promesses divines. Le pardon est reçu par la seule imputation des mérites du Christ. Mais à la grâce de la justification est conjointe celle de la sanctification par laquelle Dieu accorde progressivement une transformation de notre cœur par le don de charité, « mère des bonnes œuvres » (p. 193). La foi a pour vertu de nous unir non seulement à la divinité, mais encore à la sainte humanité du Christ (p. 208). La charité est une amitié avec Dieu (p. 212). Elle produit une expé-

rience de l'amour divin, « expérience laquelle vaut beaucoup en tout amour » (p. 213). Pourtant, la grâce de la sanctification est partiellement compromise par le fait que Viret considère la convoitise comme un péché, même si le chrétien n'y consent pas (p. 162).

4) *La vie sacramentelle.* – Chez les adultes, l'audition de la Parole de Dieu précède toute vie sacramentelle (p. 251). C'est par la prédication que Dieu suscite la foi, instrument de justification. Le sacrement nous est présenté d'abord comme un *sceau* du pardon (cf. *Rom.* 4,11). Mais Viret insiste sur la causalité du sacrement (p. 254), car il est un instrument de progrès dans la sanctification. Pour expliquer la causalité du sacrement, il recourt à l'exemple de la prière qui est « comme un sacrement, attendu qu'elle a promesse et comme manière de signe extérieur » (p. 255). Le chrétien qui participe à la Cène a la certitude que, par « la bouche de l'âme ou de la foi », il reçoit le corps et le sang du Christ (p. 272).

5) *Le Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes.* – Pour bien souligner que nous ne pouvons pas rencontrer le Père sans passer par le Christ, Viret déclare, à propos des prières, que sans lui « elles sont... comme une matière sans forme. Par quoi nous le pouvons appeler la cause formalle (*sic*) de l'oraison » (p. 217). Cette médiation du Christ n'exclut pas la prière que les vivants offrent à Dieu les uns pour les autres. En revanche, selon Viret, nous n'avons pas le droit d'invoquer les saints du ciel (pratique qu'il appelle une « idolâtrie » parce que non justifiée par l'Écriture, p. 92). Pourtant, le réformateur veut que l'on vénère les serviteurs de Dieu. Ainsi, il est d'accord avec les catholiques pour honorer la Vierge Marie pourvu qu'on ne l'invoque pas ni que l'on vénère ses images ou statues qu'il appelle des « idoles » (p. 95). Il demande d'*imiter* les vertus de la Vierge et des autres saints. Il faut confesser que Marie est la Mère de Dieu et qu'elle fut vierge « devant l'enfantement, en l'enfantement et après » (p. 104). On peut demander à Dieu de nous accorder la grâce de la sanctification à l'image de celle qu'il a conférée à la Vierge.

6) *Les états de vie.* – Viret condamne la vie monastique, non point parce qu'il méprise la pauvreté et le célibat, mais parce qu'à ses yeux on n'a pas le droit de s'engager dans cet état par un vœu définitif. Le don de continence en vue du Royaume manifeste « une grande ardeur et affection » pour l'Évangile, mais celui qui l'a reçu ne sait pas s'il a obtenu cette grâce pour toute sa vie (p. 315). La distinction entre les commandements de Dieu et les conseils évangéliques ne paraît pas, à Viret, fondée sur l'Écriture (p. 314). Et chaque chrétien doit vaquer à la fois à la vie active et contemplative (p. 319). Le mariage repose sur une action de Dieu qui donne les fiancés l'un à l'autre et cette alliance d'amour bénéficie d'une promesse divine qui rapproche des sacrements l'engagement des époux, même si le réformateur réserve ce terme de sacrement, au sens strict, au baptême et à la cène (p. 322).

Nous avons exposé quelques aspects de la spiritualité de Viret sans trop insister sur sa polémique, parfois violente, contre le catholicisme. On découvre chez lui une adhésion vivante et profonde à Jésus Christ. Elle anime son ministère très actif en Suisse et en France et elle inspire les aspects positifs de son enseignement proche de celui de Calvin.

En plus des deux ouvrages déjà cités de J. Barnaud et de G. Bavaud, voir : H. Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du pays de Vaud sous le régime bernois*, t. 1, Lausanne, 1927 (surtout p. 501-49). – H. Meylan, *Un texte inédit de Pierre Viret. Le règlement de 1570 sur la discipline*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1961, n. 3, p. 209-21. – C. Schnetzler, etc., *Pierre Viret d'après lui-même. Pages extraites des œuvres du Réformateur...* Lausanne, 1911. – G. Bavaud, *Le regard critique de Viret sur son enfance catholique*, dans *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1986, p. 99-116 ; *Les interventions de Pierre Viret à la « Dispute » en rapport avec son enseignement ultérieur*, dans l'ouvrage collectif : *La Dispute de Lausanne*, Lausanne, 1988 (Bibliothèque historique vaudoise 90).

Georges Bavaud.

VIRGINITÉ CHRÉTIENNE. – 1. *Nouveau Testament.* – 2. *Les vierges aux trois premiers siècles.* – 3. *Écrits des Pères sur la Virginité.* – 4. *Renouveau contemporain.* – 5. *Le nouveau rituel de la consécration des vierges.*

La virginité chrétienne n'est pas, au sens strict, une nouveauté absolue. Dans diverses religions ou cultures, l'existence d'hommes et de femmes qui pratiquaient l'abstinence des relations sexuelles est bien attestée, mais le plus souvent de manière temporaire et pour des motifs cultuels (ainsi les Pythies de Delphes, les vestales romaines). Dans le judaïsme, le devoir de fécondité dans le mariage était primordial ; l'exemple de Jérémie (16,1-4 ; cf. DS, t. 7, col. 882) atteste cependant que le célibat pouvait être imposé par Dieu en raison d'une mission prophétique. Quoi qu'il en soit, aussi bien dans le judaïsme que dans le monde gréco-romain, la virginité était une exception. D'où la surprise et l'admiration que le nombre élevé de chrétiens, hommes et femmes, vivant dans la chasteté parfaite a suscitées. Le célèbre médecin Galien de Pergame, vers 180, en donne le témoignage :

« (Les chrétiens) accomplissent des actions semblables à celles des vrais philosophes. Qu'ils méprisent la mort, nous l'avons sous les yeux ; de même, par pudeur, ils s'abstiennent des plaisirs vénériens. Il y a chez eux et des femmes et des hommes qui s'abstiennent durant toute leur vie des relations charnelles » (*Reipublicae Synopsis* ; fragment conservé dans une trad. arabe d'Abu'l-Fidâ, † 1331, *Historia anteislamica* ; trad. lat. dans *Plato arabus*, t. 1, Londres, 1951, p. 99-100).

Ce qui fait la nouveauté de la virginité chrétienne, c'est d'abord le caractère définitif et volontaire du renoncement qu'elle implique ; c'est ensuite le fait qu'elle apparaît comme une vocation spécifique au cœur du christianisme ; c'est enfin et surtout la motivation qui l'inspire : le désir de se donner totalement, corps et âme, au Seigneur. Basile de Césarée donnera, vers 375, une définition précise de la vierge chrétienne : « On appelle vierge celle qui, de son plein gré, s'est offerte au Seigneur (le Christ), a renoncé au mariage et préféré la vie dans la sainteté » (*Ep.* 199, can. 18 ; éd. et trad. Y. Courtonne, Paris, 1961, p. 156). Augustin parle dans le même sens : « Ce n'est pas en elle-même (c'est-à-dire comme intégrité corporelle) que la virginité est honorée, mais parce qu'elle est *vouée à Dieu* ; bien qu'elle soit gardée dans la chair, c'est cependant par la fidélité et l'engagement de l'esprit qu'elle est gardée (*spiritus tamen religione et devotione servatur*). Par suite, la virginité du corps

est aussi spirituelle, car c'est la continence inspirée par la piété qui la voue et qui la garde » (*De sancta virg.* 8). Bien que tardives, ces vues sur la virginité peuvent s'appliquer dès les origines, car elles sont visiblement inspirées par les textes fondateurs du Nouveau Testament.

1. **Nouveau Testament.** – 1° *1 Cor. 7,25-40.* – Dans le ch. 7 de cette lettre, Paul répond (d'Éphèse, vers 52-53 ?) à diverses questions posées par les chrétiens de Corinthe.

La première concerne les gens mariés (7,1-11 ; nous laissons de côté le cas des « mariages mixtes »). Paul souhaiterait que tous, comme lui-même, vivent dans la continence. Il ajoute pourtant : « chacun a reçu de Dieu son charisme particulier : celui-ci d'une manière, celui-là d'une autre » (v. 7), c'est-à-dire continence ou mariage. Bien que la continence soit, dans l'esprit de Paul, un bien supérieur, l'ensemble du texte affirme nettement la valeur du mariage, à condition que les époux vivent dans le respect et la fidélité réciproques ; en outre, ce qui est nouveau par rapport aux coutumes et même aux lois de l'époque, la femme est mise sur un plan d'égalité totale avec l'homme en ce qui concerne leurs droits et leurs devoirs.

Une autre question concerne les vierges, hommes et femmes qui n'ont pas encore eu de relations sexuelles. Ici Paul reconnaît qu'il ne peut s'appuyer sur un précepte du Seigneur ; il donne un « avis » (*gnômèn*), en qualité d'apôtre « digne de foi » (v. 25) et qui a lui aussi « l'Esprit de Dieu » (v. 30). Le texte (v. 25-40) est embrouillé par diverses répétitions ; par suite, il a été diversement interprété. Pour en rester à l'essentiel, Paul envisage deux solutions : la première est *meilleure*, garder la virginité ; la seconde est *bonne*, se marier.

Ce qui nous intéresse avant tout, c'est la *motivation* de la première solution – qui reste valable indépendamment de l'attente d'un proche retour du Seigneur, car il est toujours vrai que « le temps est court » et que « la figure de ce monde passe » (v. 20.31) – : « L'homme qui n'est pas marié a souci de ce qui concerne le Seigneur, comment plaire au Seigneur ; l'homme marié a le souci de ce qui concerne le monde, comment plaire à son épouse : *et il est partagé*. De même la femme non mariée, ainsi que la vierge, a le souci de ce qui concerne le Seigneur, en sorte qu'elle soit sainte en son corps et en son esprit ; celle qui est mariée a le souci de ce qui concerne le monde, comment plaire à son mari » (v. 32-34). Paul souhaite précisément éviter à l'homme et à la femme ce *partage*, et les porter « à ce qui est digne et prépare à être au Seigneur *sans entrave* » (v. 35). La tradition retiendra cette motivation théocentrique et christocentrique. Ainsi, le mariage est bon, mais la virginité meilleure : « celui qui « marie » (au sens actif : « épouse ») sa fiancée vierge fait bien, celui qui ne la marie pas fera mieux » (v. 38 ; « celui qui » désigne un fiancé plutôt que le père de la vierge).

Sur ce texte, voir les commentaires de 1 *Cor.*, par exemple Chr. Senft, *La 1e Ép. de S. Paul aux Cor.*, Lausanne, 1979 et 1989, p. 155-58 ; bibliogr. – N. Baumert, *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1. Kor. 7*, Wurtzbourg, 1984.

2° *Mt. 19,11-12.* – « Tous ne comprennent pas cette parole, sauf ceux à qui cela est donné... Il y a des eunuques qui se sont faits tels eux-mêmes, à cause du Royaume des cieux. Qui peut comprendre, qu'il comprenne ! » Sur ce *logion*, propre à Matthieu, les exégètes sont divisés mais admettent son authenticité (cf. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, t. 2, Fribourg-Bâle-Vienne, 1988, p. 155-58 ; bibliogr.). Ce qui importe ici, c'est encore la motivation : « à cause du Royaume des cieux », mais aussi le caractère exceptionnel de l'acceptation. La chasteté perpétuelle est le fait d'un petit nombre qui en « comprennent » la valeur parce que « cela leur est donné ». Le *logion* de *Mt.* confirme la pensée de Paul.

D'autres textes entreront dans le dossier de la virginité, bien que leur signification immédiate soit autre. *Luc 20,34-36* par. (le v. 26 est propre à Luc : « ils sont égaux aux anges et sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection ») : il ne s'agit pas uniquement des « vierges », car la suppression du mariage (mais non des liens qu'il a créés) vaut pour tous les élus. – *Apoc. 14,4* : les 144 000 qui sont appelés « vierges » et « suivent l'Agneau partout où il va » désignent la totalité des élus (cf. 7,4-6), ou mieux les confesseurs de la foi, dont la virginité consiste à ne pas avoir cédé à l'idolâtrie (cf. DS, t. 13, col. 476). – De même, en *2 Cor. 11,2* (« je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge chaste à présenter au Christ »), Paul, d'après le contexte, viserait plutôt ce qu'on appellera plus tard « la virginité de la foi » (ainsi Augustin, *Sermo* 93,4 ; cf. R. Hesbert, *S. Aug. et la virginité de la foi*, dans *Augustinus Magister*, t. 2, Paris, 1954, p. 645-55 ; M. Agterberg, *L'Ecclesia-Virgo*, cité *infra*) ; le verset sera cependant utilisé pour marquer l'attachement exclusif de la vierge à son Époux. Dans un sens analogue, *Éph. 5,27*, permet d'assimiler la vierge à l'Église, que le Christ veut « se présenter à lui-même sans tache ni ride... mais sainte et immaculée ».

Les textes de ce dossier ne suffisent pas cependant, croyons-nous, à expliquer l'attrait pour la continence et la virginité qui s'est manifesté très tôt chez les chrétiens, même si on y ajoute une tradition orale dont les Évangiles ou Actes apocryphes ont pu conserver des traces (cf. Ch. Munier, *Mariage et virginité*, p. 45-48). C'est d'abord l'exemple du Christ, celui de sa Mère virginale, puis celui de Paul et d'autres apôtres, qui ont poussé hommes et femmes à renoncer radicalement au mariage pour se donner au ministère de l'évangélisation ou être pleinement en état de « plaire au Seigneur ».

Hors du christianisme. – E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910. – H. Jeanmaire, *Sexualité et mysticisme dans les anciennes sectes helléniques*, dans *Mystique et Continence* (Études carmélitaines), Paris, 1952. – H.-I. Marrou, *L'idéal de la virginité et la condition de la femme dans la civilisation antique*, dans *La chasteté* (Problèmes de vie religieuse), Paris, 1957 et 1959, p. 39-49. – R. Schilling, *Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 35, 1961, p. 113-29. – J. Yoyotte, *Les Vierges consacrées d'Amon thébain*, dans *Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus*, 1961, p. 43-51. – J.J. Devault, *The Concept of Virginity in Judaism*, dans *Marian Studies*, t. 13, 1962, p. 23-40. – Sur le célibat chez les Esséniens, cf. art. *Qumrân*, DS, t. 12, col. 2872. – Aux *Thérapeutes* du lac Mariout se joignaient aussi des femmes (*therapeutrides*) : « la plupart sont des vierges âgées, qui n'ont pas observé par contrainte la chasteté, comme un certain nombre de prêtresses grecques, mais par une libre résolution, par un désir passionné de la sagesse » (Philon, *De vita contemplativa* 68) ; cf. art. *Thérapeutes*, t. 15, col. 566.

Dans la Bible. – L. Legrand, *La virginité dans la Bible* (Lectio divina – LD 37), Paris, 1964 ; trad. angl., ital., esp. – D.I. Balch, *Backgrounds of 1 Cor VII*, dans *N.T. Studies*,

t. 18, 1972, p. 351-64. – Q. Quesnel, *Made Themselves Eunuchs*, dans *Cath. Bibl. Quarterly*, t. 30, 1968, p. 335-58. – A.M. Sicari, *Matrimonio e verginità nella Scrittura. L'uomo di fronte a la gelosia di Dio*, Milan, 1978. – S. Maggiolini, *Matrimonio e verginità nella Scrittura*, Milan, 1981.

2. **Les vierges aux trois premiers siècles.** – Le vocabulaire doit d'abord être précisé.

Parthenos et *partheneia* signifient au sens propre « vierge » et « virginité » ; ils sont habituellement utilisés au féminin. *Hagnos* et *hagneia* ont un sens plus large : « chaste » (au masculin et au féminin), « chasteté » ; de même *egkrateia*, « continence » (qui n'a pas à l'origine un sens péjoratif ; cf. *Gal.* 5,23). Mais ces deux derniers groupes de termes peuvent aussi être pris dans le sens d'un renoncement radical. En latin les mots correspondants sont *virgo* et *virginitas, castus* et *castitas, continentia.*

1° Les origines (1er-2e siècles). – Pour le 1er siècle, les témoignages sont rares. Le premier apparaît en *Actes* 21,9 : au cours de son voyage vers Jérusalem, Paul s'arrête à Césarée de Palestine chez Philippe, « l'un des Sept », père de « quatre filles vierges qui prophétisaient » (cf. Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* = HE III, 31,3 et 5 ; V, 24,2, qui confond Philippe l'apôtre et Philippe l'évangéliste mais assure s'appuyer sur la lettre de Polycrate d'Éphèse au pape Victor écrite vers 190). La *Lettre* de Clément de Rome (fin du 1er siècle) semble bien s'adresser à des hommes vierges en leur donnant un avertissement souvent repris dans la suite : « Que celui qui est chaste (*hagnos*) ne s'en vante pas, sachant que c'est un autre qui lui accorde la continence » (38,2 ; SC 167, 1971, p. 162).

Au début du 2e siècle, Ignace d'Antioche († 110-117) salue « les vierges appelées veuves » (*tas parthenous tas legomenas chèras*) de la communauté de Smyrne (*Ad Smyrn.* 13,1 ; SC 10, 4e éd., 1969, p. 142 ; en note, P.-Th. Camelot suggère que cette formule atteste déjà une place spéciale donnée aux vierges dans l'Église) ; il recommande lui aussi à ceux « qui demeurent dans la chasteté en l'honneur du Seigneur » de rester humbles et de ne se faire connaître qu'à l'évêque seul (*Ad Polyc.* 5,2 ; *ibid.*, p. 150). Polycarpe, de son côté, prescrit que « les vierges (*parthenous*) doivent vivre avec une conscience irréprochable et pure » (*Ad Philip.* 5.3 ; *ibid.*, p. 184).

Le passage du *Pasteur* d'Hermas, où celui-ci évoque une nuit passée avec douze vierges (*Parab.* 9,10-11, SC 53 bis, 1968, p. 310-16), est à prendre au sens symbolique : ces « vierges » sont « des esprits saints..., des puissances du Fils de Dieu » (9,13, p. 318-22) ; elles représentent les vertus que tout chrétien doit avoir pour « entrer dans le Royaume » (cf. DS, t. 7, col. 326). La parabole elle-même montre cependant que le symbole de la virginité était alors utilisé dans l'Église romaine pour évoquer les exigences de la vie chrétienne.

Avec les apologistes de la seconde moitié du siècle, les témoignages se font plus abondants et plus précis. Ainsi Justin, vers 150 : « Un grand nombre d'hommes et de femmes, devenus disciples du Christ dans leur jeunesse, demeurent intacts (*aphtoroi*) jusqu'à l'âge de 60 ou 70 ans ; je me flatte de pouvoir en donner des exemples dans toutes les classes » (I *Apol.* 15,7 ; cf. 29,1). De même Athénagore vers 177 : « Tu trouverais chez nous beaucoup d'hommes et de femmes qui ont vieilli sans se marier dans l'espoir d'être mieux unis au Seigneur. Si donc rester dans la virginité et dans la continence (*en partheneia kai eunouchia*) nous rapproche davantage de Dieu, et si la seule pensée, le seul désir en éloignent, nous évitons à plus forte raison les actes dont nous fuyons même la pensée » (*Supplique* 33) ; cf. Minucius Felix, *Octavius* 31,5, cité en DS, t. 10, col. 1271. De cette époque date aussi le témoignage de Galien cité plus haut.

2° Au 3e siècle, les attestations du grand nombre de vierges chrétiennes se multiplient et proviennent de diverses régions.

En Égypte, Clément d'Alexandrie utilise plusieurs fois le terme *eunouchia* pour désigner la chasteté volontaire (*Pédagogue* III, 26,3 ; *Stromates* III, 4,3. 79,3) ; il note encore : « Toute l'Église est remplie de gens qui, leur vie entière, ont dirigé toute leur pensée sur la mort vivifiante vers le Christ, d'hommes aussi bien que de femmes adonnés à la chasteté » (*Strom.* IV, 58,2). On sait qu'Origène avait pris à la lettre le texte de *Mt.* 19,11-12 (jugement nuancé d'Eusèbe sur ce geste, HE VI, 8,1-3 : « marque d'un esprit inexpérimenté et juvénile », mais aussi « de foi et de tempérance »). Sur son estime de la virginité, cf. DS, t. 11, col. 951-52. Dans le *Contre Celse* (VIII, 48 ; SC 150, p. 128), il déclare lui aussi : « (Beaucoup de chrétiens) se tiennent à l'écart de toute relation charnelle, dans une pureté parfaite... Chez les chrétiens, ce ne sont pas les honneurs humains, ni un salaire ou des dons en argent, ni la gloriole qui leur font observer la virginité parfaite (*tèn pantelè parthenian*) ». Cf. H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Bruges-Paris, 1963.

Pour Carthage, nous avons le témoignage de Tertullien : « Nous (les chrétiens)... déconseillons même le commerce sexuel. Que d'eunuques volontaires, que de vierges mariées au Christ – *Christo maritae* ! » (*De resurr. mort.* 61,6, cf. *De orat.* 22,9 ; *De virg. velandis* 16,4 ; voir art. *Tertullien*, DS, t. 15, col. 284). Au milieu du siècle, Cyprien note que le pardon accordé aux adultères n'enlève rien au prix de la chasteté ou de la virginité ; or, « l'Église fleurit couronnée de tant de vierges et la chasteté ainsi que la pureté gardent la teneur de leur gloire » (*Ep.* 55,20). La *Tradition apostolique* d'Hippolyte atteste, vers 215, la présence de vierges à Rome : « On n'imposera pas la main à une vierge, mais sa décision seule (*proairesis*) la fait vierge (*parthenos*) » (n. 12 ; le texte ne se trouve pas dans la trad. latine, qui est lacunaire mais il apparaît dans tous les autres documents qui reprennent la *Trad. apost.* ; cf. l'éd. de B. Botte, Münster, 1963 et 1972, tableau de la p. XXX).

Cette multiplication des vierges n'était pourtant pas sans dangers. L'honneur dont elles jouissaient dans l'Église offrait prise, sinon à l'orgueil, du moins à une certaine ostentation. Clément de Rome et Ignace d'Antioche, on l'a vu, exhortaient déjà les ascètes à l'humilité et à la discrétion. Vers 250, Cyprien revient avec plus d'insistance sur ce sujet dans le *De habitu virginum*. Épouse du Christ, la vierge doit chercher à ne plaire qu'à lui seul : qu'elle ne laisse paraître ni la beauté de ses cheveux ni celle de son corps, mais se glorifie uniquement dans la croix du Seigneur (ch. 5-6). Plusieurs chapitres concernent des vierges « riches et pourvues de biens » (*divites et locupletes* ; 7-11) ; celles-ci provenaient sans doute des milieux aristocratiques de la ville et profitaient de leur état pour s'émanciper. Cyprien les exhorte à préférer les richesses de l'esprit, à ne pas dilapider leurs biens (*iactare divitias suas*) mais à les faire servir aux pauvres (11). Il proscrit les beaux habits, les parures,

les fards, l'assistance aux banquets de noces, la promiscuité des bains (12-19) : « C'est par là que la fleur de la virginité se fane, que l'honneur de la continence et de la pudeur est ruiné, que toute gloire et dignité sont profanées..., que le diable se glisse en secret avec ses ruses trompeuses » (20).

Un autre danger était la résurgence des impulsions de la nature. Sans doute des jeunes filles s'engageaient-elles hâtivement dans la virginité, sans expérience ni maturité. La conséquence en était l'abandon du propos initial, ou des compromis inacceptables. Encore vers 250, Cyprien répond à l'évêque Pomponius qui lui a fait part de plusieurs cas : des vierges ont été trouvées dans un même lit avec des hommes (dont un diacre) ; elles ne nient pas les faits, mais prétendent avoir gardé leur intégrité (*Ep.* 4,1). Cyprien déclare que le devoir de l'évêque est de faire observer « les préceptes de la discipline divine » : « on ne peut souffrir que les vierges cohabitent avec des hommes, je ne dis pas seulement pour dormir, mais aussi pour vivre ensemble ». Tout compromis est exclu : que la vierge persévère *sine ulla fabula* ; si elle ne peut garder la chasteté, qu'elle se marie (2 ; cf. *infra*). Il précise que le contrôle de l'intégrité physique par des sages-femmes n'est pas une garantie sûre, et qu'il y a d'autres manières de pécher que le commerce sexuel normal (3). En cas de récidive obstinée, les coupables seront exclues de l'Église ; si elles se repentent (et veulent encore garder la chasteté), on les soumettra à la pénitence requise « car la vierge qui a commis cette faute grave (*crimen*) est adultère non d'un mari, mais du Christ » (4).

L'*Ep.* 4 de Cyprien est le premier témoignage connu sur ce qu'on appellera plus tard les « cohabitations suspectes ». Huit ans plus tard environ, les évêques, réunis pour juger Paul de Samosate lui reprochent d'avoir avec lui des « femmes subintroduites (*gunaikes sunneisaktous* ; pas forcément des vierges), comme les appellent les Antiochiens » (*Lettre* à Denys de Rome et à Maxime d'Alexandrie, rapportée par Eusèbe, HE VII, 30,12).

Les *Epistulae ad virgines* du Pseudo-Clément de Rome (cf. *infra*), qui datent peut-être du 3e siècle, font état de situations analogues (voir la trad. de V. Desprez ; cf. bibliogr.).

Ces défections occasionnelles ne doivent pas masquer le nombre élevé de vierges qui ont scellé par le martyre la fidélité de leur engagement. Les *Passions* de la plupart d'entre elles sont tardives, bien qu'elles attestent le plus souvent l'ancienneté de leur culte. Nous retenons seulement les exemples appuyés sur des documents historiques plus assurés, en particulier ceux qu'a conservés Eusèbe de Césarée : Blandine (Lyon, vers 177, probablement vierge ; cf. HE v, 1,17-20.41-42.53-57) ; Potamiène d'Alexandrie, disciple d'Origène (HE VI, 5,1-5) ; Apollonie de la même ville (VI, 41,7), plus tard Ammonarion (41,18) ; « un couple de vierges » à Antioche (VIII, 12,5) ; Théodosie de Cyr, deux vierges de Gaza, dont la seconde s'appelait Valentine (Eusèbe, *Les Martyrs de Palestine*, VII, 1-2 et 6-8) ; Ennathas, originaire de Scythopolis (*ibid.* IX, 7) ; à Rome, Agnès (milieu 3e s. probablement), jeune martyre dont la tradition est bien attestée ; Ambroise choisit son « dies natalis » pour dédier le *De virginibus* à sa sœur Marcelline (I, 2,5-9).

Nous sommes très mal renseignés sur la vie et les activités concrètes des vierges et des ascètes au cours des premiers siècles, sans doute très diversifiées selon les régions. Les documents cités ci-dessus suggèrent que la plupart des vierges continuaient à vivre en famille. Les « vierges riches » dont parle Cyprien tenaient à leur indépendance, et celles dont il est question dans la lettre à Pomponius vivaient probablement isolées.

Les Lettres du Pseudo-Clément, plus tardives, supposent par contre l'existence de groupes d'ascètes et de vierges en Égypte ou en Syrie. Quant au « propos de virginité », il avait *de soi* un caractère définitif, dans l'esprit même des textes de Paul et de Matthieu. Mais la réponse de Cyprien à Pomponius laisse entendre que la rupture de l'engagement, quoique répréhensible, n'était pas considérée comme un drame : « si elles ne *veulent* ou ne *peuvent* persévérer, il vaut mieux qu'elles se marient plutôt que de tomber dans le feu par leurs péchés » (*Ep*, 4,2). Des dispositions analogues seront prises plus tard dans les can. 13-14 du concile d'Elvire (vers 306 ; textes et trad. franç. dans Ch. Munier, *Mariage et virginité...*, p. 205-06). En tout cas, il n'est pas encore question d'un rite liturgique pour marquer l'entrée dans l'état de virginité ; la *Tradition apostolique*, on l'a vu, exclut même l'imposition des mains.

3. **Les écrits des Pères.** – Après la paix de l'Église (313), le nombre des vierges continue à s'accroître. Vers le milieu du 4e siècle, apparaissent d'ailleurs les premiers monastères féminins (cf. art. *Monachisme*, DS, t. 10, col. 1604). Mais les vierges et ascètes isolés ou en petits groupes existent toujours (sur les « moines de village » en Égypte, cf. DS, t. 10, col. 1549). En tout cas, dès le début du 3e siècle, si l'on songe aux écrits de Tertullien et de Cyprien, les traités des Pères sur la virginité se font de plus en plus nombreux ; ils abondent au 4e. Nous donnerons la liste des plus importants, en présentant brièvement leur contenu et leurs caractéristiques. Nous renvoyons aux art. antérieurs du DS lorsque les textes y sont suffisamment étudiés.

1° Père grecs. – Les écrits ici présentés ont été rédigés en langue grecque, mais pour certains nous n'en possédons plus que des versions en langues orientales anciennes.

1) Pseudo-Clément de Rome, *Epistulae ad Virgines* (deux lettres, ou plutôt une seule coupée en deux).

De l'original grec restent seulement des fragments insérés dans les *Pandectes* du moine palestinien Antiochus (7e s. ; DS, t. 1, col. 701-2) ; une trad. syriaque presque complète est conservée dans un seul ms (Amsterdam, Séminaire réformé), daté de 1470 ; d'une trad. copte, il reste des fragments conservés dans un ms du 5e s. (1, 1-8 début ; 11,1-2,8). La date est discutée : fin 3e ou début 4e siècle ; le milieu d'origine est aussi incertain ; en tout cas, l'ouvrage était connu en Syrie, Palestine, Égypte (Bésa, successeur de Shenoute, en cite des passages).

Le début de l'*Ep.* 1, après l'adresse aux « sœurs et frères », offre une exhortation à la virginité et en décrit les exigences : vaincre les passions, le monde et le diable ; imiter la Vierge Marie et les apôtres Jean, Paul, Barnabé et Timothée ; reproduire l'image du Christ pour être vierge en réalité et pas seulement de nom ; s'attacher à l'Esprit de Dieu. La finale (2,16-17) invite à pratiquer les injonctions antérieures « pour qu'en toutes choses nous soyions ' un seul cœur et une seule âme ' » (*Actes* 2,32). Cf. DS, t. 2, col. 963.

Texte syriaque, éd. J.Th. Beelen, Louvain, 1856 ; trad. lat. et fragm. grecs des *Pandectes*, éd. F. Diekamp, *Patres Apostolici*, t. 2, Tübingen, 1913, p. 1-49 ; fragm. en copte, éd. L.Th. Lefort, CSCO 135, 1952, p. 35-43 (texte), CSCO 136, p. 29-37 (trad.) ; un autre fragm., éd. E. Lucchesi, AB, t. 99, 1981, p. 405-08 ; trad. franç. par V. Desprez, dans *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Paris, 1990, p. 11-37.

2) Méthode d'Olympe, *Banquet des dix vierges* (PG 18, 27-240 ; éd. crit. et trad. SC 95, 1963) ; cf. art. *Méthode*, DS, t. 10, col. 1109-17.

3) Athanase d'Alexandrie : selon Jérôme (*De viris ill.* 87 ; éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896), Athanase a écrit « de virginitate ». Mais l'identification des traités sur ce thème pose des problèmes qui ne sont que partiellement résolus. Nous suivons CPG 2, 1974, n. 2145-2154, et M. Aubineau, *Les écrits de s. Ath. sur la virginité*, RAM, t. 31, 1955, p. 140-73.

a) *Sermo de virginitate* (CPG 2145). Original grec perdu ; version partielle en syriaque (éd. et trad. fr. J. Lebon, *Athanasiana syriaca I. Un logos peri partheneias attribué à s. Ath. d'Al.*, dans *Le Muséon* – Mus., t. 40, 1927, p. 209-48) ; version plus complète en arménien (éd. et trad. all. R.P. Casey, dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akad.*, t. 3, 1935, p. 1026-45). Exhortation à garder la virginité « non pas comme toi tu le veux, mais comme (le veut) le Christ dont tu es l'épouse » ; prescriptions ascétiques (jeûne, *lectio divina*, etc.) à observer dans la chasteté et sans condamner les femmes mariées ; bienfaits de la virginité. L'arménien ajoute des exemples bibliques, une louange de la virginité et une citation de la vie de Thècle.

b) *Ep. ad virgines* (CPG 2146), en version syriaque (éd. et trad. J. Lebon, *Athanasiana syriaca II...*, Mus., t. 41, 1928, p. 169-216), « à des vierges qui étaient allées prier à Jérusalem ». Ce n'est pas dans les lieux-saints seulement qu'on rencontre le Christ, car « où habite le Christ, là est la sainteté ». Mise en garde contre la cohabitation avec des hommes, sous prétexte qu'elle est « fraternelle et d'ordre spirituel ». « Éloigne-toi d'un tel amour qui t'écarte de l'amour divin. »

c) *Ep.* ou *Logos ad virgines* (CPG 2147). Le grec est perdu ; de nombreux fragments en copte, d'origine diverse, ont été rassemblés par L.Th. Lefort, *S. Ath. Lettres festales et pastorales en copte*, CSCO 150, 1955, p. 73-99 (texte) et 151, p. 55-80 (trad.). C'était sans doute le traité le plus complet ; des morceaux recueillis on retiendra les points suivants : excellence de la virginité par rapport au mariage (pourtant loué) ; nouveauté de la virginité chrétienne opposée aux virginités temporaires ou fausses des Égyptiens et des Grecs ; exemple de la virginité de Marie, suivi par Paul ; diatribe contre Hiéracas qui condamnait le mariage ; rappel des conseils donnés aux vierges par « notre père Alexandre » ; long éloge de la virginité.

Cette lettre a été utilisée par Shenoute et, chez les latins, par Ambroise ; cf. Y.-M. Duval, *L'originalité du De uirginibus dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien et Athanase*, dans *Ambroise de Milan* (XVIe Cent. de son élection épiscopale), Paris, 1974, p. 9-66 (avec référence aux études antérieures sur cette dépendance) ; *La problématique de la Lettre aux vierges d'Ath.*, Mus., t. 88, 1975, p. 405-33. Athanase utilise largement le *Cantique des cantiques* ; Ambroise lui doit probablement son intérêt pour ce livre biblique qu'il exploite plus tard dans le *De Isaac* et le *De bono mortis* (cf. DS, t. 9, col. 363). – G. Rosso, *La « Lettera alle Vergini »...*, dans *Augustinianum*, t. 23, 1983, p. 421-52.

d) *Praecepta ad virgines* (CPG 2148), éd. Lefort, CSCO 150, p. 99-100 ; 151, p. 80-82 ; cf. AB, t. 67, 1949, p. 142-52. – e) *Tractatus acephalus de virginitate* (CPG 2149), éd. Lefort, CSCO 150, p. 101-06 ; 151, p. 82-84. – f) Autres fragments en copte (CPG 2150), éd. Lefort, *ibid.*, p. 106-09 ; 85-87. – g) Fragment d'une *Ep.* en arabe (CPG 2154), éd. P. Evetts, *History of the Patriarchs... of Alexandreia*, PO 1, 1907, p. 404-05.

4) Pseudo-Athanase, *De virginitate sive de ascesi* (CPG 2248) ; PG 28,252-81 ; éd. crit. E. von der Goltz, TU 29/2a, Leipzig, 1905. Il est communément admis aujourd'hui que ce traité (*logos*) n'est pas d'Athanase (cf. M. Aubineau, *Les écrits...*, p. 144-51). Divisé en 25 ch., ce *logos* est une sorte de règle de vie adressé à une vierge, mais valable pour tout ascète. Après une profession de foi (1) et une description de la virginité véritable d'après *Éph.* 5,32 et 1 *Cor.* 7,34 (2), une première partie traite de l'ascèse : renoncement au monde pour suivre le Christ portant sa croix (3-4), humilité (5), jeûne, prière et aumône (6), éviter la vaine gloire et pratiquer l'ascèse en secret, même à l'insu des parents (8-9). Une seconde partie concerne l'horaire journalier pour la prière (au lever, à la 3e, la 6e, la 9e et la 12e heure, au milieu de la nuit), le repas après la synaxe qui suit la 9e heure (la bénédiction de la table ressemble à une « prière eucharistique »). La troisième partie revient aux vertus : charité, support des épreuves sans tristesse, lutte contre les *logismoi*. En conclusion : « Lourde est l'ascèse et difficile la continence, mais rien n'est plus doux que l'époux céleste » ; éloge de la virginité qui rappelle la finale de la longue lettre d'Athanase (24) ; espérance de la couronne éternelle (25). L'auteur est inconnu. La pratique de la synaxe privée a fait songer au milieu influencé par Eustathe de Sébaste (P. Batiffol), mais un milieu égyptien expliquerait mieux l'attribution à Athanase.

5) Basile d'Ancyre † après 363, *De la véritable intégrité dans la virginité* (CPG 2827). Publié parmi les œuvres de Basile de Césarée (PG 30, 669-809), ce traité a été restitué à Basile d'Ancyre par F. Cavallera (RHE, t. 6, 1905, p. 5-14) ; il a été assez répandu car on connaît 52 mss, des traductions et des paraphrases (cf. F.-J. Leroy, OCP, t. 38, 1972, p. 195-208).

Basile avait été médecin (Sozomène, *Hist. eccl.* II, 33) ; il n'hésite pas à traiter ouvertement de la physiologie sexuelle et de l'influence des perceptions des sens sur les pulsions (ch. 14-15 ; 61-66 : les eunuques). Il prescrit la modération dans le jeûne, un vêtement conforme à la décence ; il ne néglige pas le souci de la beauté du corps, à condition qu'elle révèle celle de l'âme et tourne ainsi les regards des hommes vers les biens spirituels (16-17). L'ascèse est tempérée, mais Basile insiste sur les dispositions intérieures qui en assurent la valeur, car « la véritable intégrité de la virginité » consiste à régler les instincts du corps par la domination de l'âme. Il tient surtout à ce que l'engagement de la virginité soit fait délibérément et en pleine connaissance de cause. L'enfant n'est pas vierge au sens strict ; c'est seulement après le développement normal des membres sexuels que l'on peut parler de virginité et choisir cet état de vie. La vierge devra dès lors se garder de la présence masculine, y compris celle des eunuques devenus inféconds mais non pas impuissants (61). Si les besoins de nourriture et de boisson doivent être satisfaits, il n'en est pas de même des pulsions sexuelles : « Nous pouvons vivre sans les reins, c'est-à-dire sans mariage, et pratiquer le statut de la virginité, égal à celui des anges, dès maintenant, tant que nous vivons... Par le courage et la continence persévérante, nous pouvons brûler efficacement (nos convoitises) et offrir nos corps en hostie sainte et agréable à Dieu » (68 ; cf. *Rom.* 12,1).

Basile d'Ancyre est ainsi préoccupé d'assurer une pleine maturité humaine et spirituelle pour que la virginité soit le résultat d'un choix éclairé, maintenu par un mode de vie exigeant mais équilibré. Par contre, il noircit le tableau classique des tribulations du mariage ; la femme mariée est sujette à des « infor-

tunes aux formes multiples » : crainte de la mort des enfants ou du « mari vertueux », de la vie avec un « mari d'humeur amère », du veuvage surtout : la veuve qui n'a pas d'enfants « n'est ni épouse, ni vierge, ni mère, privée à la fois de tout ce que l'on regarde comme les agréments du mariage » (23,717a).

Une version ancienne partielle en vieux slavon a été publiée avec trad. franç. par A. Vaillant, Paris, 1943 (le traité est encore attribué à Basile de Césarée) ; trad. précise du grec par C. Coudreau avec introd. de P. Miquel, Abbaye Sainte-Croix, 86280, Saint-Benoît, 1981.

6) Basile de Césarée n'a pas de traité sur la virginité. L'*Ep.* 46 « à une vierge tombée » (avant l'épiscopat ; PG 32, 369-82 ; version lat. de Rufin, PG 31, 1785-90 ; éd. crit. et trad. Y. Courtonne, *Lettres*, t. 1, Paris, 1957, p. 115-25) considère celle-ci comme adultère vis-à-vis du Christ, mais promet le pardon si elle se repent. L'*Ep.* 199 à Amphiloque d'Iconium (3e « lettre canonique », en 375) déclare qu'il faut être plus sévère pour de telles chutes, au moment « où l'Église est en progrès... et que s'accroît l'ordre des vierges » : on lui infligera le châtiment des adultères. Après la définition de la vierge citée *supra*, Basile déclare opportunément que seule doit être considérée comme « vierge » celle qui a pris sa décision « à l'âge de 16 ou 17 ans, en pleine possession de son jugement et après un temps d'épreuve » (*Ep.* 199, can. 8 ; éd. Courtonne, t. 2, p. 155-57). La peine des adultères et des vierges est précisée dans l'*Ep.* 217, can. 58 et 60 (*ibid.*, p. 211) : exclusion des sacrements pendant 15 ans. – Le sermon *De contubernalibus* (PG 30, 811-28) est inauthentique. Sur la communauté des vierges à Césarée, cf. B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IVe s. d'après la Correspondance de B. de C.*, OCA 225, 1985, p. 154-60.

7) Grégoire de Nysse a écrit en 371 (avant son épiscopat) un important *Peri partheneias*, discours (*logos*) qui veut être à la fois un éloge de la virginité et une exhortation à la vie vertueuse (PG 46, 811-28 ; éd. crit. J.P. Cavarnos, *Greg. Nyss. Opera*, t. 8/1, Leyde, 1952, p. 215-343 ; éd. crit. et trad. M. Aubineau, SC 119, 1966). Nous renvoyons à l'introd. d'Aubineau, spécialement pour les sources (p. 97-142, dont Basile d'Ancyre) et la doctrine spirituelle (p. 143-213). Grégoire laisse entendre qu'il n'est pas vierge lui-même (3,1 ; sur son mariage probable, cf. introd. p. 65-77) ; il évoque lui aussi les tribulations du mariage (3,2-9) mais refuse les excès de ceux qui le condamnent (7,1-3). On retiendra surtout qu'il voit le modèle de la virginité dans la Trinité (2,1) et son apparition dans le monde pécheur par la naissance virginale du Christ :

« La source de l'incorruptibilité, notre Seigneur Jésus Christ lui-même, n'est pas entré dans le monde par un mariage, afin de montrer par le mode de son incarnation ce grand mystère, que seule la pureté est capable d'accueillir Dieu quand il se présente pour entrer. On ne peut réussir à la pratiquer avec une parfaite exactitude que si l'on s'est rendu complètement étranger aux passions de la chair. Ainsi ce qui s'est accompli corporellement dans Marie immaculée quand la plénitude de la Divinité a resplendi dans le Christ par la Virginité, cela s'accomplit aussi en toute âme qui demeure vierge suivant la raison, non pas que le Seigneur se rende désormais présent corporellement..., mais il vient habiter spirituellement, et introduit avec lui le Père » (3,2, p. 266-69).

8) Grégoire de Nazianze donne la priorité à la virginité sur le mariage dans le *Discours* 37, 9-12 (prononcé à Constantinople en juin 381 devant l'empereur Théodose ; PG 36, 293-297 ; éd. crit. I. Moreschini et trad. P. Gallay, SC 318, 1985, p. 288-97). Il tient cependant ces deux vocations comme complémentaires : « Il n'y aurait pas de célibat s'il n'y avait pas de mariage : en effet, d'où la vierge est-elle venue en cette vie ? Le mariage ne serait pas vénérable, s'il n'avait comme fruit la vierge pour l'offrir à Dieu et à la vie » (*Or.* 37,10).

Les *Poèmes moraux*, rédigés par Grégoire de Nazianze après son retrait de l'épiscopat, contiennent quatre pièces sur la virginité (PG 37, 522-642).

Louange de la virginité (732 vers). L'éloge semble s'inspirer pour une part de Grégoire de Nysse : « La première vierge est la sainte Trinité » (v. 20-30). « Lorsque le Christ vint par une mère chaste et vierge, sans joug, semblable à Dieu, intouchée..., il sanctifia les femmes, écarta Ève l'amère ; il changea les lois de la chair, et, par la prédication de l'Évangile, la lettre fit place à l'esprit et la grâce vint parmi nous. Alors la virginité dans sa splendeur apparut aux mortels » (v. 197-203). La suite du texte offre les thèmes classiques sur le prix de la virginité et les inconvénients du mariage (Jérôme renvoie à ce poème de son ancien maître dans *Adversus Jovinianum* 1,13). – *Préceptes aux vierges* (689 vers) : vertus exigées des vierges ; dangers à éviter : « Éloigne-toi de tout homme, surtout d'un co-habitant..., même s'il est plus pur que l'or et plus fort qu'un aimant » (v. 96-99). – *Exhortation aux vierges* (authenticité douteuse ; cf. CPG 2, 3035). – *A une vierge* (17 vers) : nouvelle exhortation à fuir toute présence masculine.

9) De Jean Chrysostome nous avons trois écrits concernant la virginité : *Les cohabitations suspectes* (PG 47, 495-514 ; éd. et trad. J. Dumortier, nouv. coll. G. Budé, Paris, 1955, p. 44-94) ; *Comment garder la virginité* (PG 47, 513-32 ; éd. et trad. Dumortier, *ibid.*, p. 95-137) ; *De la virginité* (PG 48, 533-96 ; éd. crit. H. Mururillo et trad. franç. B. Grillet, SC 125, 1966). Ces traités ont été rédigés à Antioche entre 382 et 386 (voir pourtant N. Adkin, R. Bén., t. 102, 1992, p. 255-61). Sur la doctrine, voir DS, t. 8, col. 345-47, avec bibliogr. ; plus de détails dans l'introd. de Grillet, SC 125 ; celui-ci note que l'expérience de Jean, comme prêtre à Antioche, puis comme évêque de Constantinople, l'a conduit à nuancer sa pensée dans ses œuvres postérieures : il reconnaît de mieux en mieux la valeur du mariage et demande aux vierges de jouer un rôle caritatif dans l'Église et la société (p. 65-69, avec références aux textes).

Voir encore, pour le milieu du siècle : Eusèbe d'Émèse (DS, t. 4, col. 1690-95), Hom. VII *de Virginibus*, dont l'original est perdu ; éd. E.M. Buytaert, *E. d'É. Discours conservés en latin*, t. 1 (Spic. sacr. Lovan. 26), Louvain, 1953, p. 175-95. – *Une curieuse homélie sur la virginité* (probablement ancienne), éd. et trad. D. Amand et M.-Ch. Moons, RBén., t. 43, 1953, p. 18-69, 211-38. – Sur ces deux homélies, cf. D. Amand, *La virginité chez E. d'É. et l'ascétisme familial dans la 1re moitié du 4e s.*, RHE, t. 50, 1955, p. 177-220.

Auteurs de langue syriaque : Aphraate, *Exposé* 6, Sur les « membres de l'Ordre », trad. Marie-Joseph Pierre, SC 349, 1988, p. 358-412 (voir aussi introd., p. 93-110) ; *Exposé* 18, De la virginité, SC 359, 1989, p. 748-84. – Éphrem, *Hymnes sur la virginité*, éd. et trad. allem. E. Beck, CSCO 223-224, 1962 ; trad. franç. F. Graffin, dans *L'orient syrien*, t. 6, 1961, p. 213-42 ; trad. angl. Kathleen McVey, *Ephr. the Syrian Hymns*, New York-Mahwah, 1989, p. 259 svv.

2° Pères Latins. – Nous connaissons l'existence de veuves et de vierges à Rome dès le second tiers du 4e siècle ; cf. art. *Italie*, DS, t. 7, col. 2145-47. La com-

munauté qui aurait été fondée par Constantine, fille de Constantin, autour de la basilique qu'elle fit bâtir en l'honneur de sainte Agnès, n'est attestée que par des documents postérieurs. Mais nous savons que la vierge Asella reçut le voile en 344 ; Irène, sœur de Damase, mourut avant que celui-ci ne devînt pape en 382. La première communauté sûrement attestée est celle qui se groupe autour de la veuve Marcella (cf. DS, t. 10, col. 293-95). D'après Jérôme (*Ep.* 127,5), celle-ci aurait entendu dans sa jeunesse les témoignages sur le monachisme égyptien apportés par Athanase au cours de son second exil (339-346). Le rôle de l'évêque d'Alexandrie dans la naissance des communautés ascétiques en Italie est à retenir. Faudrait-il même supposer qu'il avait apporté avec lui ses écrits sur la virginité ? Par là s'expliquerait mieux sans doute l'influence que ceux-ci ont exercé sur le *De virginibus* d'Ambroise. Mais cette hypothèse ne s'impose pas ; Ambroise en effet, on ne sait trop par quelles voies, était tenu au courant des publications de l'Orient, puisqu'il utilise l'*Hexameron* de Basile et, dès 381, son traité *De Spiritu sancto* écrit en 375 (cf. DS, t. 9, col. 334).

1) Ambroise, évêque de Milan de 374 à 397, a laissé quatre écrits sur la virginité :

a) *De virginibus* (PL 16, 187-232 ; éd. crit. En Cazzaniga, Turin, 1948), dédié en 377 à sa sœur Marcelline, mais visiblement tirés d'homélies antérieures ; trois livres : I. Éloge de la virginité ; II. Exemples (Marie, Thècle, etc.) ; III. Préceptes (avec le discours, sans doute reconstruit, du pape Libère, lors de la *velatio* de Marcelline à Noël 353). L'influence du *De habitu virginum* de Cyprien et de la *Lettre* d'Athanase sur ce traité a été bien étudiée par Y.-M. Duval (*L'originalité du « De uirg. »*... cité *supra*) qui montre comment Ambroise utilise librement ses sources et ajoute beaucoup de son crû. – b) *De virginitate* (PL 16, 265-302 ; éd. crit. Cazzaniga, Turin, 1954). La date est discutée (378 selon Mara M. Grazia, *Patrologia III*, Casale, 1978, p. 157 ; 388-90 selon R. Gryson, *Le prêtre selon S.A.*, Louvain, 1968, p. 37, date qui paraît trop tardive). Ambroise se justifie d'avoir exalté la virginité au risque de déprécier le mariage. Les paragraphes 3,14-4,23 semblent interpolés. P. Courcelle (*Le platonisme d'Ambroise*, dans *Revue des Études latines*, t. 34, 1956, p. 226-32 = *Recherches sur les Confessions*, 2e éd., Paris, 1968, p. 336-44) a décelé en deux passages l'influence de Platon (15,96, cf. *Phèdre* 242b-243b,244b,254a : la plaine de vérité ; 17, 110-11, cf. *Phèdre* 246d-247a : le vol de l'âme).

c) *De institutione virginis* (PL 16, 305-34), adressé à Eusèbe, noble ami de Bologne et tuteur de la vierge Ambrosia ; dans certains mss, l'opuscule porte aussi le titre *Sermo de S. Mariae virginitate perpetua* ; tel est en effet le thème principal de l'ouvrage, écrit en 391-92, où Ambroise réfute l'opinion de Bonose de Sardique. – d) *Exhortatio virginitatis* (PL 16, 335-64), homélie prononcée à Bologne en 393, à l'occasion de la dédicace d'une basilique construite par la riche veuve Juliana. L'*Ep.* 63, à l'Église de Verceil, contient aussi un passage (33-39) sur les vierges ; l'*Ep.* 5 à Syagrius (= VIII, 56, éd. M. Zelzer, CSEL 82, 1990, p. 84-97) réhabilite la vierge Indicia de Vérone.

En *De virginibus* I, 10,57-60, Ambroise se plaint de chanter en vain à Milan les louanges de la virginité, tandis que des vierges y viennent, pour recevoir le voile, de Plaisance, de Bologne et même de Mauritanie (pour celles-ci, il s'agit de jeunes filles dont les parents sont prisonniers de guerre ; « pudicitia tamen nescit esse captiva ») ; dans le *De virginitate* 5, 25-26, il reprend la même plainte, mais le texte, quoiqu'obscur, laisse entendre qu'il obtient un certain succès malgré la résistance des parents ; en tout cas, dit-il, « il a toujours appartenu à la grâce des évêques de jeter les semences de l'intégrité et de provoquer le goût de la virginité ».

R. D'Izarny, *La virginité selon S. A.*, thèse inédite, Lyon, 1952. – E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des... Ambr. von Mailand*, Münster, 1965, p. 254-257. – Y.-M. Duval, *L'originalité du De virginibus...*, cité *supra*. – H. Savon, *Un modèle de sainteté à la fin du IVe s. : la virginité dans l'œuvre de S. A.*, dans *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Bruxelles, 1989, p. 21-31.

2) La célèbre lettre de Jérôme à Eustochium (*Ep.* 22, en 384 ; PL 32, 394-425 ; éd. crit. et trad. J. Labourt, t. 1, Paris, 1949, p. 110-60) porte dans plusieurs mss le titre *De virginitate*.

Jérôme a traité souvent ailleurs du mariage et de la virginité spécialement dans ses écrits polémiques *Adversus Helvidium* (383), *Adv. Jovinianum* (389), *Adv. Vigilantium* (v. 400). La diatribe contre le mariage dans *Adv. Jov.* I, 41-49 est en fait peu originale. Jérôme reconnaît qu'il suit Aristote, Plutarque et Sénèque ; s'il a lu les deux derniers, il doit ses connaissances sur Aristote (et Théophraste) au *De sancta vita* (perdu) et au *De abstinentia* de Porphyre qu'il se garde de nommer (cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris, 1943 et 1948, p. 60-63 ; Ph. Delhaye, *Le Dossier anti-matrimonial de l'Adv. Jov. et son influence sur quelques écrits latins du 12e s.*, dans *Mediaeval Studies*, t. 13, 1951, p. 65-86 ; il s'agit d'écrits d'Abélard, Jean de Salisbury, Gauthier Map, Hugues de Fouilloy, Pierre de Blois). Nous laissons de côté cette diatribe.

De l'*Ep.* 22, relevons d'abord les traits positifs : la vierge mérite le titre de *Domina*, car elle est épouse du Christ (2) ; elle doit beaucoup lire l'Écriture : « Tenenti codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sacra suscipiat » (17) ; « cigale des nuits », elle chantera les psaumes *spiritu et mente* (18) ; outre les heures traditionnelles de tierce, sexte, none, matin et soir, elle se lèvera deux ou trois fois la nuit pour prier et fera de même avant toute sortie ou démarche (37) ; elle suivra l'exemple de Marie, puisqu'elle aussi peut devenir « mère du Seigneur » (38 ; cf. *Mt.* 12,48-49) ; elle supportera vaillamment le combat ascétique, animée par l'amour du Christ dont rien ne peut nous séparer (39 ; cf. *Rom.* 8,38-39) : « rien n'est dur à qui aime, à qui désire nul effort n'est difficile » (40) ; enfin, elle mettra son espoir dans la récompense céleste, partagée avec Marie et les femmes chastes (41). La dernière phrase est une citation de *Cant.* 8,7 : « Aqua multa non poterit extinguere caritatem et flumina non obruent illam. »

Par contre, tout en disant qu'il ne le condamne pas, Jérôme voit dans le mariage une suite du premier péché et le présente sous des aspects négatifs. « Sache que la virginité, c'est l'état de nature, le mariage n'est venu qu'après le péché » (19). « Je loue les noces, je loue le mariage, mais parce qu'ils m'engendrent des vierges : des épines, je cueille la rose, de la terre l'or, de la coque la perle » (20). Bien que Paul n'en parle pas comme d'un précepte, la virginité devrait être la condition normale de la loi nouvelle : « Dès que le Fils de Dieu est venu sur la terre, il se constitue une nouvelle famille, en sorte que Celui que les anges adorent dans le ciel eût aussi des anges sur la terre » (21). Et pour la description des « tracas » auxquels l'épouse est astreinte, Jérôme renvoie à son *Adv. Helvidium* et à Tertullien, Cyprien, Damase et Ambroise.

Trente ans plus tard, Jérôme écrit l'*Ep.* 130 à Démétriade (DS, t. 3, col. 134-35). Les conseils ascétiques sont ici tempérés : le jeûne et l'abstinence excessive risquent même de gêner l'élan spirituel (11). Démétriade garde la responsabilité de sa *familia* : qu'elle fasse « un bon choix des eunuques, des servantes et des petits esclaves » (13) ; elle doit gérer ses biens sans avarice, mais les dépenser en aumônes et bonnes œuvres (14). Le souvenir du pape Anastase et l'invitation à suivre maintenant « la foi d'Innocent » sont une mise en garde discrète contre les doctrines d'Origène et de Pélage (16). Voir encore DS, t. 8, col. 914-16, avec bibliogr.

Pélage, dans sa *Lettre à Démétriade* (PL 33, 1999-1120) n'entend pas faire l'éloge de la virginité, mais proposer une discipline de vie selon ses propres principes : « nobis... propositum est institutionem virginis, non laudem scribere » (1, 1098 ; cf. DS, t. 12, col. 2926). L'*Ep. ad Claudiam*, peut-être aussi de Pélage (*ibid.*, col. 2900), est une « règle de vie » pour une vierge consacrée (PL 30, 163-75 = Ps.-Jérôme, *Ep.* 13). – Sur d'autres pièces issues du mouvement pélagien et concernant la virginité, cf. DS, t. 12, col. 2918, 2922-23.

3) Le *De sancta virginitate* d'Augustin (PL 40, 395-428) est sans conteste le traité le plus équilibré et le plus suggestif de la patristique latine ; il fut écrit vers 401, après un *De bono conjugali* qui tranche lui aussi sur l'attitude habituelle des Pères vis-à-vis du mariage (cf. DS, t. 9, col. 378-79 ; Augustin, à nos yeux, a tiré profit de sa vie commune avec « la mère d'Adéodat », qu'il a sûrement aimée bien qu'elle ne lui fût pas unie par un vrai mariage, cf. *Confes.* IV, 2 ; VI, 15,25) ; un *De viduis* fut rédigé à la suite.

Le *De s. virginitate* commence par avertir les vierges « de ne pas mépriser, en raison de l'excellence de la grâce qu'elles ont reçue d'en-haut, les pères et les mères du peuple de Dieu » ; il faut au contraire les pousser fortement à l'humilité : « non solum ergo praedicanda est virginitas ut ametur, verum etiam monenda ut non infletur » (1 ; nous renvoyons aux paragraphes de l'éd. des Mauristes).

L'éloge de la virginité se base sur deux modèles inséparables : l'Église et Marie (pour Augustin, l'Église est « meilleure que Marie », car celle-ci est « un membre suréminent, et cependant un membre du Corps tout entier » ; *Sermo Denys* 25,7). L'une et l'autre sont à la fois mère et vierge. Marie est corporellement mère du Christ-Tête, l'Église est spirituellement mère du Christ-Corps (2). Mais, d'après *Mt.* 12, 46-50 et Luc 11, 27-28, Marie, parce qu'elle accomplit la volonté de Dieu, est aussi mère du Christ selon l'esprit, « en son cœur plus heureusement qu'en sa chair » (3), et cela en raison de son « vœu de virginité » dont Augustin semble bien être le premier à parler (4). Seule, elle est ainsi mère et vierge selon l'esprit et selon le corps ; l'Église, elle, est tout entière mère du Christ selon l'esprit ; mais, selon le corps, elle est vierge du Christ en quelques-uns et mère en d'autres. Les mères chrétiennes toutefois, bien qu'elles participent à la fécondité spirituelle de l'Église si elles font la volonté de Dieu, ne mettent pas au monde le Christ, mais Adam ; c'est pourquoi « elles courent afin que leurs enfants deviennent par les Sacrements membres du Christ » (6).

L'excellence de la virginité tient en outre à ce qu'elle est « vouée à Dieu » (8 ; 11), ordonnée au Royaume des cieux et non à des avantages pour la vie présente (12 ; 22). Ceux qui choisissent la virginité d'abord pour éviter les *molestiae* du mariage « déraisonnent singulièrement » (*mirabiliter desipiunt* ; 13). Paul n'a pas voulu décrire les tribulations du mariage : « nous ne devons pas les exagérer non plus, pour ne pas épargner ceux que Paul a estimé devoir épargner » (16). En conséquence, « ceux qui choisissent la virginité ne doivent pas fuir le mariage comme un *fossé* de péché, mais le dépasser comme la *colline* d'un moindre bien pour se reposer sur la *montagne* d'une plus haute continence » (18). Les vierges « suivent l'Agneau partout où il va » (*Apoc.* 14,4), car il est leur seule joie : « La joie de la vierge est joie du Christ, au sujet du Christ, dans le Christ, avec le Christ, à la suite du Christ, par le Christ, à cause du Christ » (27). Pourtant, grâce à la communion des charismes, tous les chrétiens ont part à cette joie, et ils n'en sont pas jaloux (28).

La seconde partie du traité (31-53) est une exhortation pressante à *l'humilité*. Le Christ lui-même en donne l'exemple et prescrit de l'imiter (32) ; si tout chrétien doit la pratiquer (car « chrétien » dérive de « Christus »), à fortiori les vierges (33 ; 37). L'humilité va de pair non avec la crainte servile, mais avec « la crainte chaste » et filiale (39) ; ainsi la vierge prépare en elle le lieu où repose l'Esprit (40). D'ailleurs, le don de la virginité vient de Dieu seul, ce qui exclut toute forme d'orgueil (42-44). Finalement, toutes les vertus des vierges trouvent leur accomplissement dans l'amour du Christ leur Époux, inséparablement Dieu et homme :

« Considérez la beauté de votre époux : pensez qu'il est égal au Père et soumis à sa mère, souverain dans les cieux et serviteur sur la terre, créant toutes choses et créé en toutes choses... Pensez au prix de tout cela ; jetez-en le poids dans la balance de l'amour, et tout l'amour que vous auriez dépensé dans vos noces, apportez-le lui » (55).

En formules à la fois simples et bien frappées, Augustin donne à la virginité un fondement théologique d'une ampleur inégalée, où concourent les aspects théocentrique, christocentrique, pneumatologique, ecclésiologique et mariologique ; en même temps, il en montre la valeur spirituelle dont l'excellence n'éclipse pas mais illumine toute autre forme de vie chrétienne.

M. Agterberg, *« Ecclesia-Virgo ». Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez S.A.*, Heverlee-Louvain, 1960 (thèse ; long extrait dans *Augustiniana*, t. 5, 1959, p. 221-76). – D. Riccordi, *La verginità nella vita religiosa secondo... S.A.*, Turin, 1961. – J.M. Leonet, *Situación de la virginidad en la espiritualidad agustiniana*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 6, 1965, p. 211-45. – J. Fernández Gonzales, *Teología de la virginidad en san Agustín*, *ibid.*, t. 7, 1966, p. 231-50.

Le *De sancta virginitate* est le dernier grand traité sur la virginité. Dès le début du 5e siècle, les vierges sont presque toutes devenues des *moniales*, parfois des *recluses*, et c'est à ces titres que les auteurs s'adressent le plus souvent à elles, sous forme d'homélies, de sermons, de lettres, de poèmes. Les isolées n'ont pas entièrement disparu cependant (ainsi, à la fin du 5e siècle, Geneviève de Paris) ; le seul traité important à une vierge de ce type est l'*Epistula ad Demetriadem de vera humilitate*, attribuée au pape Léon le Grand ou, avec plus de vraisemblance, à Prosper d'Aquitaine (cf. DS, t. 12, col. 2451-52) : il y est plus question d'humilité ou du bon usage des richesses que de virginité.

Pour le MOYEN ÂGE, on consultera l'index *De virginibus* de Migne (PL 219/3, 707-14), en tenant compte des changements d'attribution introduits par le

progrès des études critiques. Nous signalons les textes les plus importants, laissant de côté les *Règles*.

Césaire d'Arles † 542, *Sermo* 155, CCL 104, p. 632-35 ; *S.* 157, *ibid.* 944-94 (= *Admonitiones ad virgines* attribuées d'abord à Eucher de Lyon). – Fulgence de Ruspe † 532, *Ep.* 3-4 ad Paulam, CCL 91, p. 212-35. – Venance Fortunat † vers 600, *Carmina* VIII, 3-4 (*De virginitate, Ad virgines,* adressés au monastère fondé à Poitiers par sainte Radegonde), éd. crit. F. Leo et B. Krusch, MGH *Auct. Antiquissimi*, t. 4, Berlin, 1881, p. 181-93 (cf. DS, t. 5, col. 726-27). – Aldhelm † 709, *De laudibus virginitatis* ou *De virginitate sanctorum*, adressé aux moniales de Barking d'abord en prose, puis (avec quelques changements) en vers : PL 89, 103-67 et 238-86 ; éd. crit. R. Ehwald, MGH, *Auct. Ant.*, t. 15, 1909, p. 226-323 et 350-471 (traité sur la virginité des saints de l'Ancien et du Nouveau Testament) – Amalaire de Metz (en 816), *De institutione sanctimonialium*, PL 105, 935-72. – Haimon d'Auxerre † 856, *Hom.* II, 11, PL 118, 790-95 (authentique selon H. Barré, *Les homéliaires carolingiens*, Vatican, 1962, p. 160). – Rupert de Deutz † 1129, *De laesione virginitatis*, PL 170, 545-59 (sur des questions d'ordre particulier). – Guibert de Nogent † 1124, *De virginitate*, PL 156, 579-608. – Hildebert de Lavardin, *Ep.* I, 21 à la recluse Athalise, PL 171, 193-97. – Anonyme, *De ordine vitae et morum institutione* 21, PL 184, 1238-39 (transmis sous le nom de saint Bernard, cet ouvrage ne semble pas être non plus de Thomas de Beverley ; cf. DS, t. 15, col. 783). – Guibert de Tournai ofm † 1284, *De virginitate*, à Isabelle, sœur de saint Louis ; éd. A. De Poorter, RAM, t. 12, 1931, p. 116-27 (cf. DS, t. 6, col. 1142).

L'ouvrage le plus important, écrit dans le premier tiers du 12e siècle, est l'anonyme « Miroir », déjà bien étudié par M. Bernards, *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Cologne-Graz, 1955 (cf. DS, t. 10, col. 1294 et bibliogr. col. 1301-02 ; col. 1606 ; t. 11, col. 29) et enfin édité par Jutta Seyfarth, CCM 5, 1990. Le *Speculum Virginum* ne décrit pas en détail la vie des moniales ni leurs pratiques ascétiques (la première partie de l'ouvrage de Bernards offre néanmoins une étude précise sur ces sujets dans la tradition antérieure) ; il insiste plutôt sur l'intensité de leur vie spirituelle, orientée à la fois vers la mystique sponsale (*Brautmystik*) et celle de la Naissance de Dieu dans l'âme (*Gottesgeburt*). L'ouvrage fut largement répandu dans l'original latin et des traductions en divers dialectes allemands, en néerlandais et même en suédois (cf. CCM 5, introd.). – P. Cerrati, *De virginitate libri III*, Paris, 1528.

Époque patristique. – Voir aussi les bibliogr. de l'art. *Monachisme*, DS, t. 10, col. 1546-48, 1556-57. – H. Koch, *Virgines Christi*, TU 31/2, Leipzig, 1907. – P.-Th. Camelot, *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris, 1944 (avec choix de textes). – F. de B. Vizmanos, *Las virgines cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid, 1949 (avec choix de textes). – F. Martinez, *L'ascétisme chrétien aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1952. – R. Metz, *Les vierges chrétiennes en Gaule au IVe s.*, dans *S. Martin et son temps* = *Studia Anselmiana* 46, Rome, 1961, p. 109-32. – B. Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, Brescia, 1980. – Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (IIe-IVe s. de l'ère chrétienne)*, Paris, 1983 (bonne documentation mais conclusions discutables). – C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, 2e éd., Rome, 1983. – Giuliana Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Rome, 1984. J.M. Drijwers, *Virginity and Asceticism in Late Roman Western Elites*, dans *Sexual Asymetry. Studies in Ancient Society*, éd. J. Block et P. Mason, Amsterdam, 1987, p. 241-73. – P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia, 1988. – M. Ibarra Bennloch, *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas*, Saragosse, 1990.

Moyen Âge. – A. Ravier, *La virginité spirituelle dans la vocation cartusienne*, dans *Carmel*, 1969, p. 55-70. – M.A. Lassus, *Le mystère de la virginité dans la pensée cistercienne*, dans *Analecta Ord. Cist. Reform.*, t. 20, 1958, p. 3-15. – Th. Renna, *Virginity and Chastity in Early Cistercian Thought*, dans *Studia monastica*, t. 26, 1984, p. 42-54. – J. Bugge, *Virginitas. An Essay in the History of a Mediaeval Ideal*, La Haye, 1975 (cf. G. Dumeige, dans *Gregorianum*, t. 60, 1979, p. 191-93).

4. **Renouveau théologique contemporain.** – Les Pères situaient la vie des vierges (femmes et hommes) dans le cadre de la vie ecclésiale ; leur conception de la virginité était aussi liée à leur idée de l'Église et de sa mission. Or ce lien s'était déjà relâché chez les penseurs du Moyen Âge. Saint Thomas (*Somme théol.* 2a 2ae, q. 152) situait la virginité dans la catégorie des *vertus*, comme un aspect de la tempérance. Son génie propre l'amenait cependant à dépasser les cadres de la morale et de l'ascèse : la virginité est ordonnée à la contemplation (a. 1 et 4) ; mais le groupe des vierges ne mérite le titre d'*illustrior portio gregis Christi* (formule de Cyprien, *De hab. virg.* 3) que par comparaison avec les veuves et les femmes mariées (a. 5, ad 1). Bonaventure plaçait plutôt l'excellence de la virginité dans « la conformation au Christ-Époux » (*De perf. evang.*, q. 3, a. 3 ; éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 176-77). Ni l'un ni l'autre n'envisageait la signification ecclésiale.

Chez les théologiens et les auteurs spirituels du 16e siècle à la première moitié du 20e, l'idée de virginité n'occupe pas une place importante. Le manuel classique d'Ad. Tanquerey, par ex., se limite aux conseils d'ordre ascétique pour la sauvegarde de la chasteté (*Précis de théologie ascétique et mystique*, 9e éd., Paris, 1928, p. 695-707).

Par contre, depuis la Seconde Guerre mondiale, un intense mouvement de réflexion théologique et spirituelle a remis en honneur les valeurs de la virginité, dans le cadre d'une vision également renouvelée de l'Église et de sa mission. Ce mouvement résulte à la fois d'une redécouverte des Pères, d'une réflexion approfondie sur la vie consacrée (par ex. dans la collection « Problèmes de vie religieuse »), et d'une plus juste appréciation du mariage comme « vocation de sainteté ».

Divers documents du Magistère, en particulier du concile Vatican II, ont officialisé ce renouveau. – Pie XII, Encycl. *Sacra virginitas* (25 mars 1954) ; AAS, t. 46, 1954, p. 161-91 ; trad. franç. *Documentation catholique* = DC, t. 51, 1954, col. 577-601 ; NRT, t. 76, 1954, p. 732-51. – Vatican II : *Lumen Gentium* = LG (21 nov. 1964) ; *Presbyterorum ordinis* = PO (7 déc. 1965) ; *Optatam totius* = OT (28 oct. 1965) ; *Perfectae caritatis* = PC (28 oct. 1965) ; nombreuses éd. et trad. – *Venite seorsum*, Instruction de la Congrégation des Religieux... pour les moniales (15 août 1969) ; AAS, t. 61, 1969, p. 679-90 ; DC, t. 66, 1969, p. 806-14 (brève analyse dans l'art. *Monachisme... féminin*, DS, t. 10, col. 1606-07). – Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem* (15 août 1988) ; AAS, t. 80, 1988, p. 1653-1729 ; DC, t. 85, 1988, p. 1063-88 ; voir surtout ch. 6 : Maternité et virginité.

1° Virginité et sainteté de l'Église. – Le ch. 5 de LG traite de la vocation universelle à la sainteté, dont le Christ est le Maître et le Modèle : tous les membres de l'Église, quels que soient leur genre de vie, leur fonction, leur condition sociale, leur santé, sont appelés à une « sainteté unique » qui rendra manifeste à tous « la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde » (41). Après les martyrs qui ont donné « la preuve suprême de la charité », les vierges témoignent au mieux de la sainteté de l'Église par la pratique des conseils évangéliques, en vertu des dons de la grâce liés aux conseils :

« Entre (les dons) émine ce don précieux de la grâce divine, accordé à certains par le Père (*Mt.* 19,11 ; 1 *Cor.* 7,7) afin que dans la virginité ou le célibat ils se vouent à Dieu seul avec un cœur sans partage (1 *Cor.* 7,7). A cette continence parfaite en vue du Royaume des cieux, l'Église a toujours reconnu un honneur privilégié, car elle est le signe et le stimulant de la charité, et aussi une source meilleure de fécondité spirituelle dans le monde » (42). Dans le ch. 6 (les religieux), la valeur spécifique de la réponse aux conseils évangéliques est fondée sur l'imitation du Christ et de sa Mère : « Les conseils, acceptés librement (*voluntarie*) selon la vocation personnelle de chacun, favorisent grandement la purification du cœur et la liberté spirituelle ; ils excitent sans cesse la ferveur de la charité ; surtout, ils conforment plus efficacement l'homme chrétien au genre de vie virginale et pauvre que le Christ a choisi pour lui-même et que sa Mère vierge a également embrassé » (46).

Le lien entre la virginité et la sainteté de l'Église est confirmé au ch. 8 sur la Vierge Marie : ce qui est dit d'elle peut en effet s'appliquer analogiquement aux hommes et femmes vierges. Sans doute, Marie est « un membre suréminent et tout à fait singulier de l'Église » ; mais elle est aussi « le type dans la foi et la charité, et l'Église instruite par l'Esprit, la considère comme son Modèle le plus évident » (53). Comme Marie, l'Église est à la fois mère et vierge : « Par sa prédication et par le baptême, elle enfante à une vie nouvelle et immortelle des fils nés de Dieu et conçus de l'Esprit Saint... Imitant la Mère de son Seigneur et par la vertu de l'Esprit, elle garde virginalement une foi intègre, une espérance ferme et une charité sincère » (64).

Si l'on prend au sérieux ces textes, il faut dire que les vierges vivent et expriment *immédiatement pour elles-mêmes* l'union avec le Christ et le Père ; de cette union, elles sont *signe pour les autres* : leur don irrévocable manifeste à un haut degré la charité « par laquelle Dieu a aimé le monde » (LG 41, cité ; cf. *Jean* 3,16).

2° Virginité et mission de l'Église. – Par son baptême, tout chrétien est engagé dans la mission de l'Église (LG 10 ; Jean-Paul II, *Christifideles laici*, 30 déc. 1888 ; AAS, t. 81, 1989, p. 393-523 ; DC, t. 86, 1989, p. 152-93). L'engagement dans la voie des conseils s'enracine dans l'engagement baptismal en l'élevant, pour ainsi dire, « au carré », puisqu'il est une résolution ferme de réaliser les promesses du baptême dans un amour qui réponde à l'Amour divin :

> « Par la charité à laquelle ils conduisent, les conseils unissent à un titre spécial ceux qui les pratiquent à l'Église et à son mystère. De là découle pour eux le devoir de travailler à l'enracinement et à l'affermissement du Royaume de Dieu dans les âmes, à sa diffusion dans toutes les régions du monde, selon leurs forces et selon la forme de leur propre vocation, soit par la prière, soit par l'action » (LG 44).

« Prière et action » : ces deux mots suggèrent la double relation de l'Église au Christ : l'Église est à la fois l'Épouse mystique du Christ (*Éph.* 5,21-32 ; cf. 2 *Cor.* 11,2) et la continuatrice de son œuvre d'évangélisation et de sanctification (*Mt.* 28,18-20 ; *Jean* 20,20-22, etc.). Mais cette double relation prend des accentuations différentes selon la diversité des vocations.

Le mystère sponsal est vécu principalement par les vierges et les moniales, appelées à la contemplation. L'encyclique *Sacra virginitas*, qui s'adresse explicitement à elles, insiste en effet sur « le mariage spirituel » qui les caractérise (AAS, 1954, p. 166-67 ; NRT, p. 735-36). Les Pères du concile sont plus discrets dans l'usage du terme *sponsa*, qu'ils appliquent surtout à l'Église (*Constit. sur la Liturgie* 7 ; LG 44 : la consécration par les vœux est plus parfaite, car « elle représente le Christ uni par un lien indissoluble à l'Église son Épouse ») ; voir cependant PO 16, cité *infra*. La mission apostolique et sanctificatrice est exercée surtout par les instituts actifs d'hommes et de femmes, par les évêques et les prêtres séculiers. C'est à propos des prêtres, mais en visant aussi d'autres chrétiens, que le concile met en relief le rôle de la virginité et du célibat dans la ligne de cette mission :

> « La continence parfaite et perpétuelle en vue du Royaume des cieux (cf. *Mt.* 19,22)..., librement choisie et observée par de nombreux chrétiens au cours des temps et encore aujourd'hui, est tenue par l'Église comme spécialement importante pour la vie sacerdotale. Elle est en effet le signe et le stimulant de la charité pastorale et la source privilégiée de la fécondité spirituelle dans le monde (formule reprise de LG 42)... Par la virginité ou le célibat en vue du Royaume des cieux, les prêtres sont consacrés au Christ d'une manière nouvelle et privilégiée ; ils adhèrent à lui d'un cœur sans partage et se livrent plus librement en lui et par lui au service de Dieu et des hommes, ... ils sont ainsi mieux préparés à exercer la paternité dans le Christ... Ils attestent leur volonté de ' fiancer les fidèles à un seul Époux et de les présenter au Christ comme une vierge chaste ' » (PO 16, cf. 2 *Cor.* 11,2).

La même « fécondité spirituelle » est reconnue aux religieux ; elle est le fruit de l'amour de Dieu, de l'imitation du Christ « vierge et pauvre », de « la charité infusée par l'Esprit dans les cœurs » (*Rom.* 5,5) :

> « Plus ardente est l'union au Christ des consacrés, dans l'offrande qui enveloppe toute leur vie, plus riche est aussi la vie de l'Église et vigoureuse la fécondité de son apostolat » (PC 1). La chasteté « libère leur cœur pour qu'il brûle davantage de charité envers Dieu et envers tous les hommes ; c'est là un signe spécifique des biens célestes et aussi la condition la plus adaptée du dévouement au service divin et aux œuvres de l'apostolat » (12). En vivant dans l'amour, y compris l'amour de la croix, les religieux sont exhortés à « diffuser dans le monde entier la Bonne Nouvelle du Christ » ; et leur témoignage doit être perceptible à tous « pour que soit glorifié le Père qui est dans les cieux » (§ 25 et dernier, citant *Mt.* 5,16 ; cf. Jean-Paul II, *Mul. dign.* VI, 20-21 ; DC, 1988, p. 1079-80).

3° La virginité, annonce du Royaume à venir. – Cet aspect eschatologique est déjà noté dans les textes cités : la valeur évocatrice et anticipatrice du

Royaume céleste est déjà présente dans « l'amour sans partage » et la double mission de l'Église. Pourtant, l'union plénière avec Dieu et avec le Christ-Époux ne se réalisera que dans la vie céleste ; il suffit de citer ici la finale de PO 16, qui suit immédiatement le texte rapporté plus haut : « Par leur célibat virginal, les prêtres évoquent l'alliance de Dieu avec les hommes, réalisée par le Christ, unique Époux de l'Église ; ils deviennent ainsi le signe vivant du monde à venir, déjà présent par la foi et la charité, où ' les fils de la résurrection ne prennent ni femme ni mari ' » (cf. *Luc* 20,36).

4° Remarques additionnelles. – Le renouveau théologique approuvé par le concile place très haut l'idéal de la virginité. Si l'on veut prendre au sérieux cet enseignement, tout en tenant compte de la fragilité humaine, trois remarques semblent opportunes.

1) *Le discernement.* – Le propos de virginité doit être une réponse d'amour, consciente et libre, à l'Amour de Dieu qui appelle par un charisme spécifique de l'Esprit. A moins d'une grâce personnelle qui enlèverait toute hésitation (comme le « premier temps » de l'élection selon saint Ignace : *Exerc. spir.* n. 175), la conscience de l'appel divin implique un discernement ; pour plus de détails, voir les art. *Discernement, Vocation.*

La virginité ne saurait être motivée ni par le refoulement des pulsions sexuelles, ni par la répulsion à l'égard du mariage, ni même par une sorte d'élitisme spirituel (cf. Pie XII, *Sacra virg.*, trad. NRT, p. 734). De telles motivations risquent d'entraîner plus tard des crises d'ordre névrotique, tout autres que les luttes normales contre les tentations. Pie XII demande que l'on prenne conseil avant l'engagement, non seulement auprès du directeur spirituel mais aussi « auprès des médecins chaque fois que cela paraîtra nécessaire » (NRT, p. 745). Pour les futurs prêtres, le concile donne un avertissement qui vaut aussi pour les futurs consacrés : « Qu'ils connaissent comme il convient les fonctions et la dignité du mariage, tout en percevant la prééminence de la virginité consacrée, afin que, *par un choix mûrement délibéré et magnanime*, ils se consacrent à Dieu dans le don de l'intégrité du corps et de l'esprit » (OT 10).

2) *Le constitutif essentiel de la virginité.* – Selon saint Thomas (2^a 2^{ae}, q. 152, a. 1), l'intégrité physique n'est qu'un élément « accidentel », car elle peut manquer pour diverses causes (cf. Augustin, *De civ. Dei* I, 18) ; l'élément *formel*, et donc essentiel, consiste dans le propos de s'abstenir pour toujours de la pleine délectation sexuelle (celle-ci peut se produire dans un acte solitaire) ; c'est ce renoncement qui permet de rapprocher la virginité du martyre. La rupture de la virginité implique donc *une faute grave* dans le domaine de la sexualité ; une telle faute comporte, outre la gravité de la matière, la pleine connaissance et l'entier consentement.

Or, à propos du consentement, les apports de la psychologie moderne appellent des nuances que saint Thomas ne pouvait entrevoir. Chez certains individus, hommes ou femmes, le jeu des pulsions sexuelles est fortement perturbé (par suite d'une éducation trop rigide, de chocs émotionnels dans l'enfance ou l'adolescence, d'un déséquilibre hormonal, etc.). Dans de tels cas (ils ne sont pas rares), les pulsions prennent parfois une telle intensité qu'elles entraînent une tension oppressive ; la « décharge organique » est alors provoquée, non pour obtenir la délectation (plutôt *subie* que voulue) mais pour mettre un terme à la tension devenue pratiquement insupportable.

Salvo meliori judicio, nous pensons qu'il n'y a pas alors « entier consentement », car la liberté n'est plus totale, mais, au moins partiellement, déterminée (nous avons connu un excellent prêtre, doté de grâces mystiques évidentes, qui connaissait par intervalles des crises de ce genre). En conséquence, nous oserions dire qu'il n'y a pas alors rupture de la virginité puisqu'il n'y a pas faute grave contre la chasteté. L'apaisement de la conscience par un confesseur éclairé apporte même une diminution des crises, en supprimant la peur de leurs incidences morales.

3) *La chasteté sans virginité.* – La précellence de la virginité ne supprime pas la valeur du vœu de chasteté ou de l'engagement au célibat sacerdotal chez des personnes qui ne sont plus vierges (cf. saint Thomas, q. 152, a. 4-5, surtout a. 4 ad 2). La chasteté vécue dans un institut consacré ou dans le sacerdoce, même si elle commence à un moment déterminé de la vie, répond aussi à un appel de Dieu et à un charisme de l'Esprit. Engageant à un amour désormais sans partage, elle associe à la mission de l'Église et devient signe du Royaume à venir ; voir l'art. *Vie consacrée.*

La chasteté conjugale elle-même, dans la relation d'amour entre époux, manifeste le mystère de l'union du Christ et de l'Église (*Éph.* 5,32) ; elle ne fait pas obstacle à l'amour de Dieu et des hommes (cf. art. *Mariage* 7-8, DS, t. 10, col. 379-86) ; elle est encore le signe du Royaume à venir, où la charité conjugale demeure comme toute forme de charité (1 *Cor.* 13,13), mais libérée de l'union charnelle puisque le nombre des fils de Dieu sera complet.

En dernière analyse, il ne s'agit pas de « spiritualiser » le *corps* (qu'il faut distinguer de la *chair* au sens paulinien ; cf. DS, t. 2, col. 439-49 ; t. 7, col. 1886-87) ; il s'agit de réaliser l'unité de l'homme dans l'harmonie de ses composantes. La « spiritualisation » véritable est celle qu'opère l'Esprit Saint, dont l'action atteint tous les niveaux de la personne sans les dénaturer.

5° Une autre perspective : évolution et virginité. – Pierre Teilhard de Chardin, qui avait un sens très élevé de l'Église et une dévotion filiale envers la Vierge Marie (cf. DS, t. 15, col. 124), est revenu à plusieurs reprises sur le problème de l'amour pour en intégrer « l'évolution » à son système de pensée. Dans un essai du temps de guerre (Vierzy, 19-25 mars 1918), intitulé, à la suite de Goethe (*Second Faust* : Das Ewig-Weibliche), *L'Éternel Féminin* (*Œuvres*, t. 12, Paris, 1965, p. 281-91), Teilhard fait ainsi parler Béatrix, personnification du Féminin :

« Le Christ m'a sauvée. Il m'a libérée. Dans le Monde régénéré, je continue à être, comme dès ma naissance, l'appel à l'union avec l'Univers... Mais la vraie union est celle qui simplifie, c'est-à-dire qui spiritualise... La vraie fécondité est celle qui associe les êtres dans la génération de l'Esprit.

Je suis désormais la Virginité... Placée entre Dieu et la Terre, comme une région d'attraction commune, je les fais venir l'un à l'autre, passionnément... Jusqu'à ce qu'en moi ait lieu la rencontre où se consomment la génération et la plénitude du Christ à travers les siècles.

Je suis l'Église, Épouse de Jésus. Je suis la Vierge Marie, Mère de tous les humains » (p. 286-87, 290).

Teilhard revient sur le sujet dans une note, destinée à quelques amis, écrite à Pékin en février 1934,

L'Évolution de la Chasteté (*Œuvres*, t. 11, Paris, 1973, p. 67-92) :

« La Virginité se pose sur la Chasteté comme la pensée sur la vie... Ainsi, à l'heure présente, l'union des corps garde sa nécessité et sa valeur pour la race. Mais sa qualité spirituelle est désormais définie par le type d'union plus haute qu'elle alimente après l'avoir préparé. L'amour est en voie de « changement d'état » au sein de la Noosphère...

Telle je m'imagine l'évolution de la Chasteté.

Théoriquement, cette transformation de l'amour est possible. Il suffit, pour sa réalisation, que l'appel du centre *personnel* divin soit assez fortement senti pour dominer l'attraction naturelle qui tendrait à se faire précipiter l'une sur l'autre, avant le temps, les monades humaines.

Pratiquement... la difficulté de la tentative paraît si grande que tout ce que j'ai écrit dans ces pages serait taxé par les neuf dixièmes des hommes de naïveté ou de folie... L'Homme est fait pour marcher sur le sol. A-t-on jamais eu l'idée de voler ? Oui, des fous ont fait ce rêve, répondrais-je. Et voilà pourquoi aujourd'hui, l'air est à nous... S'emparer de la passion pour la faire servir à l'esprit serait, d'évidence biologique, une condition de progrès. Donc, tôt ou tard, à travers notre incrédulité, le Monde fera ce pas » (p. 89-92).

Ces textes indiquent au moins la voie qu'un des penseurs originaux de notre temps a jugé idéale et cependant réalisable dans une humanité en progrès.

5. **Le nouveau rituel de la Consécration des Vierges.** – Les Pères de Vatican II avaient demandé (*Const. sur la Liturgie* 80) la reprise et la mise à jour de cet *Ordo*, bien que la Congrégation des Religieux l'ait interdit en 1927 pour les vierges dans le monde et que Pie XII l'ait réservé aux moniales, dans *Sponsa Christi* en 1950. L'*Ordo consecrationis virginum* (Vatican, 1970), destiné à la consécration des vierges dans le monde mais utilisable aussi dans le rite de profession des religieuses, simplifie les rituels plus anciens. La cérémonie, normalement présidée par l'évêque, se déroule au cours de la célébration eucharistique, après l'évangile (un choix de lectures est proposé pour la liturgie de la Parole). Le rite lui-même comporte sept moments :

1) Appel des candidates par l'évêque ; – 2) homélie ; – 3) triple interrogation : « Voulez-vous persévérer toute votre vie dans votre propos de chasteté *et dans le service de Dieu et de l'Église* (nous soulignons les formules nouvelles de l'*Ordo*) ; ... « *suivre le Christ selon l'Évangile* (« Christi sequelam in Evangelio propositam amplecti ») de telle sorte que votre vie offre *un témoignage singulier de charité* et soit *un signe manifeste du Royaume à venir ?* »... « être consacrées et choisir *solennellement* comme Époux notre Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu Très-Haut ? ».

4) Prière litanique : celle-ci ajoute l'invocation aux saints et saintes Ambroise, Jérôme, Macrine, Scholastique, Claire, Rose de Lima, Louise de Marillac, Marguerite-Marie, Maria Goretti ; elle comporte aussi diverses intercessions finales : que le Pape et les évêques vivent à l'exemple du Christ, Époux de l'Église ; que la flamme de la virginité demeure et s'accroisse dans l'Église ; que tous les fidèles soient affermis dans l'espérance de la résurrection et du monde à venir ; que s'accroissent le nombre et la valeur de ceux qui suivent la voie des conseils ; enfin « que Dieu daigne bénir, sanctifier et consacrer ses servantes ici-présentes » ; – 5) renouvellement du vœu de chasteté ; – 6) Prière consécratoire, qui reprend, avec des modifications légères mais significatives, la formule *Deus castorum corporum benignus habitator*, tirée des *Sacramentaires léoniens* et peut-être rédigée par saint Léon lui-même (cf. R. Metz, *La consécration des vierges* ; texte latin, p. 142-43 en note) ; – 7) remise des insignes : voile (non obligatoire) et anneau, livre de la *Prière des Heures*.

L'analyse de l'*Ordo* montre que la tradition ecclésiale sur la virginité est une tradition *vivante* ; les éléments essentiels des écrits patristiques ont été conservés ; cependant les accents se sont déplacés et des notations nouvelles apparaissent, qui traduisent le progrès de la réflexion théologique.

1° L'Ordo tient compte du *renouveau de la théologie et de la spiritualité du mariage*, désormais compris comme une vocation complémentaire de la virginité et comme voie vers la sainteté.

Le texte primitif de la prière consécratoire, affirmait brièvement la permanence de la « bénédiction du mariage », mais insistait aussitôt sur les « *sublimiores* animae quae in viri ac mulieris copula *fastidirent conubium*, concupiscerent *sacramentum* » (des âmes plus élevées qui *éprouvent du dégoût* pour l'union de l'homme et de la femme dans le mariage, mais désirent le sacrement qu'elle figure) ; cette phrase devient dans le nouveau texte : « animae quae, tuae Providentiae consilio, *casto renuntiarent conubio* at ejus concupiscerent *sacramentum* » (noter la suppression de *sublimiores* et la substitution de *renuntiarent* à *fastidirent*). La traduction française approuvée est encore plus explicite : « des hommes et des femmes conscients de la grandeur et de la sainteté du mariage et capables pourtant de renoncer à cet état, afin de s'attacher dès maintenant à la réalité qu'il préfigure : l'union du Christ et de l'Église ».

2° *L'appellation « épouse du Christ »*, malgré son importance dans la tradition patristique, n'apparaît que dans la 3e interrogation de l'évêque, soulignée, il est vrai, par l'adverbe *solemniter* : « Vultis consecrari ac Domino nostro Iesu Christo ... solemniter *desponsari* ? » Elle revient aussi dans le chant de conclusion, du moins si l'on utilise l'antienne proposée, tirée de l'office de sainte Agnès : « Ipsi sum *desponsata* cui Angeli serviunt... » L'Ordo s'attache plutôt à décrire l'exercice de cette vie sponsale : suivre le Christ selon l'évangile, donner un témoignage singulier d'amour, être un signe manifeste du Royaume à venir (2e interrogation). Le mot « servante » est utilisé dans la dernière intercession de la prière litanique (cf. *supra*). De même, l'assimilation à la *vie angélique* est réduite à une simple comparaison : « tu les appelles à se tenir en ta présence comme les anges devant ta face » (prière consécratoire ; texte ancien : « obstrictos adhuc condicione mortalium *ad similitudinem provehas angelorum* »).

3° La virginité est présentée comme une *réponse à l'appel de Dieu Père*, suscitée par un *charisme de l'Esprit Saint*, pour *se vouer au Christ* :

« Comment un être de chair pourrait-il maîtriser les appels de la nature, renoncer librement au mariage... si tu n'allumes ce désir, Seigneur, si tu n'alimentes cette flamme et si ta puissance ne l'entretient ?... C'est en effet ton Esprit Saint qui suscite au milieu de ton peuple des hommes et des femmes conscients de la grandeur et de la sainteté du mariage et capables pourtant de renoncer à cet état... Heureux ceux qui consacrent leur vie au Christ et le reconnaissent comme source et raison d'être de la virginité. Ils ont choisi d'aimer l'Époux de l'Église et le Fils de la Vierge Marie » (prière consécratoire).

4° *Le sens ecclésial* de la consécration virginale est souligné à diverses reprises. Le service de l'Église est toujours associé à celui du Christ : « N'oubliez jamais que vous êtes vouées au service du Christ et de son Corps qui est l'Église » (remise de l'anneau ; cf. 1re interrogation de l'évêque) ; dans la remise du *Livre*

des Heures, il est demandé aux vierges de proclamer sans cesse « les louanges de Dieu », mais aussi d'intercéder « pour le salut du monde entier ». De même pour le *sens eschatologique* : la virginité est le « signe du monde à venir » (2e interrogation). « Par Jésus-Christ... tu veux non seulement rendre (tes enfants) à leur innocence première, mais encore les conduire jusqu'à l'expérience du monde à venir » (prière consécratoire).

5° L'Ordo ne prescrit aux vierges *aucune pratique ascétique*. Les dispositions intérieures requises sont seulement suggérées par la finale de la prière consécratoire que l'évêque prononce en leur imposant les mains ; elles sont enrobées d'ailleurs dans un ensemble où dominent l'amour et la joie :

« Que jamais l'esprit du mal, acharné à faire échec aux desseins les plus beaux, ne parvienne à ternir l'éclat de leur chasteté, ni à les priver de cette réserve qui doit être aussi la richesse de toute femme.

Par la grâce de ton Esprit Saint, qu'il y ait toujours en elles prudence et simplicité, douceur et sagesse, gravité et délicatesse, réserve et liberté.

Qu'elles brûlent de charité et n'aiment rien en dehors de toi ; qu'elles méritent toute louange sans jamais s'y complaire ; qu'elles cherchent à te rendre gloire d'un cœur purifié, dans un corps sanctifié ; qu'elles te craignent avec amour, et par amour qu'elles te servent.

Et toi, Dieu toujours fidèle, sois leur fierté, leur joie et leur amour ; sois pour elles consolation dans la peine, lumière dans le doute, recours dans l'injustice ; dans l'épreuve sois leur patience, dans la pauvreté leur richesse, dans la privation leur nourriture, dans la maladie leur guérison.

En toi, qu'elles possèdent tout, puisque c'est toi qu'elles préfèrent à tout. Par Jésus Christ, ton Fils... Amen. »

R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la Liturgie*, Paris, 1954 (ouvrage fondamental, qui offre aussi une histoire de la virginité) ; *Benedictio sive consecratio virginum ?*, dans *Ephemerides Liturgicae* = EL, t. 80, 1966, p. 265-93 ; *Le nouveau rituel de la Consécration des vierges*, dans *La Maison Dieu*, n. 110, 1972, p. 88-115. – M.-M. Croiset, *Virginité et vie chrétienne au regard de la Consécration des vierges, ibid.*, p. 116-28 (témoignages de moniales et autres). – *Consacrazione delle vergini*, DIP, t. 2, 1975, col. 1613-27. – I.M. Calabuig et Rosella Barbieri, *Struttura e fonti dell'Ordo Cons. Virg.*, EL, t. 96, 1982, p. 102-53. – A.M. Triacca, *Significazione teologico-liturgica della « Consacrazione Cristiana » della Verginità, ibid.*, p. 154-87. – *Codex Juris Canonici* (1983), can. 604.

Conclusion. – La précellence de la virginité sur le mariage a été affirmée solennellement au concile de Trente (Sess. xxiv, can. 10 ; Denzinger 1810), en réponse directe aux attaques de Luther contre les vœux monastiques. Mais le problème se pose aujourd'hui dans des conditions différentes. Sans doute, cette précellence concerne la différence des états de vie, mais elle tient surtout aux valeurs dont la virginité permet la réalisation et que le concile Vatican II a mises en relief : la libération du cœur pour un meilleur témoignage d'amour et un signe plus évident du monde à venir. Or, dès que l'on se situe au plan concret de la réalisation de ces valeurs, la différence des états de vie perd de son importance ; ce qui compte, c'est la qualité d'amour des personnes singulières et donc la générosité de chacun et de chacune pour se laisser envahir et mouvoir par l'amour divin lui-même infusé par l'Esprit (excellentes remarques de A.M. Sicari sur ce point dans l'art. *Verginità* du *Diz. di spir. dei laici*).

C'est au plan des personnes que se discerne au mieux la complémentarité entre le mariage et la virginité comme vocations à la sainteté. Le témoignage et le signe que portent les vierges n'ont valeur que s'ils sont *perçus* comme un appel stimulant adressé à tous pour une meilleure qualité d'amour. Le vierge, parce que son cœur est libéré, peut aimer Dieu « de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit et de toutes ses forces », aimer ses frères et sœurs « comme elle-même », ou mieux « comme le Christ nous a aimés » (*Marc* 12,28-34 ; *Jean* 15,12-13). Le témoignage réel de cet amour est une invitation discrète aux époux : l'amour de leur conjoint ne doit pas être un écran, mais une médiation de l'amour de Dieu et, du même coup, favoriser l'ouverture du cœur à l'amour du prochain. Nous oserons dire que cet appel stimulant est perçu même si l'amour de qui est vierge est imparfait – et il l'est toujours plus ou moins –, en raison du combat qu'il mène en lui-même ; l'humilité, tant conseillée par les Pères, est ici le moyen qui compense les faiblesses et rectifie les errances accidentelles.

Réciproquement, les « soucis » qu'ont à subir les hommes et femmes mariés et l'amour qu'ils vivent méritent d'être compris par les vierges comme un défi salutaire qui leur interdit de s'endormir, à l'instar des vierges folles, dans une trompeuse sécurité ; ce défi les contraint à aimer « non pas en pensée (*logô*) ou en paroles, mais en actes et en vérité » (1 *Jean* 3,18).

Il est donc nécessaire qu'une communication, et même une communion, s'établisse, malgré les clôtures, entre ceux qui se donnent au Seigneur *sans partage* et ceux qui se donnent *dans un partage que le Seigneur lui-même a voulu*, puisque c'est lui qui les a *unis* (*Mt.* 19,6 et *Marc* 10,9).

On revient ainsi à la complémentarité des charismes qui, dans l'Église, sont toujours donnés par l'Esprit « en vue du bien commun » (1 *Cor.* 12,7, qui complète en un sens 7,7). Et le charisme suprême, qui fonde, vérifie et unifie tous les autres, c'est la charité (1 *Cor.* 13,1).

Ouvrages collectifs. – *Mystique et continence* (Études Carmélitaines), Paris, 1952. – *La chasteté* (Problèmes de la vie religieuse aujourd'hui), Paris, 1957, 2e éd. 1959. – *Matrimonio e verginità. Saggi di teologia*, Venegono Inf., 1963. – *Histoire mondiale de la femme*, 4 vol., Paris, 1965-68, *passim* (bien documenté). – *Mariage et célibat*. Actes du 3e Congrès internat. d'études médico-psychologiques (Cogitatio Fidei 14), Paris, 1965. – *La verginità cristiana*, éd. E. Bianchi (Parola spirito e vita), Bologne, 1979.

Études d'ensemble. – J.-M. Perrin, *La virginité* (Cahiers de la Vie spirituelle), Paris, 1952. – M.J. Klimisch, *The One Bride. The Church and Consacrated Virginity*, New York, 1965. – G. Moioli, *La verginità nel misterio di Christo e della Chiesa*, dans *Vita religiosa e Concilio Vaticano II*, Rome, 1967, p. 92-101 ; *Per una nuova riflessione dei rapporti tra matrimonio e verginità*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 95, 1967, p. 201-45. – Discussion entre A.M. Sicari et P. Barbagli sur le thème *Desacralizare la verginità ?*, dans *Rivista di vita spirituale*, 1971, p. 629-42 ; 1972, p. 46-67, 582-95 ; 1973, p. 46-60. – J. Aubry, *La verginità è amore : significato e condotta della vergine consacrata*, Turin, 1980. – Jean-Paul II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* (15 août 1988), ch. VI, n. 17-22 : Maternité et virginité.

La plupart des encyclopédies religieuses ont un art. *Jungfräulichkeit, Verginità, Virginity*, etc. ; voir en particulier : *Sacramentum mundi* (Herder), t. 2, 1968, col. 1014-21 (W. Molinski). – *Nuovo Diz. di Spiritualità*, Rome, 1979, art. *Celibato e verginità*, p. 176-95 ; adapt. franç. *Dict. de la vie spirituelle*, Paris, 1983, p. 103-15 (E. Bianchi). –

Diz. di Spiritualità dei Laici, t. 2, Milan, 1981, p. 372-75 (A.M. Sicari). – TRE, art. *Keuschheit*, t. 18, 1988, p. 113-34 (P. Gerlitz, W. Pratscher, P.F. Beatrice, J. Dominian). – DES, éd. revue, Rome, 1992, t. 3, col. 2615-26 (G. Moioli, A. Pedrini). – DS, art. *Psychisme et vie spirituelle, Vie consacrée, Vocation.*

Aimé Solignac.

« VIRIDARIUM CONSOLATIONIS ». Voir art. Jacques de Bénévent, op, † après 1271, DS, t. 8, col. 30-31 ; H.O. Bizarri, *Sobre la autoria del « Vergel de Consolación ». Teorias existentes y su interpretación*, dans *Revista española de Teologia*, t. 46, 1986, p. 215-24.

VISION DE DIEU. Voir DS, art. *Dieu* (connaissance mystique), t. 3, col. 883-929 ; *Essence de Dieu* (vision de l'), t. 4, col. 1333-45 ; voir aussi art. *Contemplation*, t. 2, col. 1643-2193.

VISIONS. – Le mot *vision* désigne, à proprement parler, la perception du monde extérieur par l'organe de la vue, qui constitue un des « cinq sens » communément admis. Abstraitement, on l'appliquera à l'action de se représenter les choses en esprit ou à une façon particulière et personnelle de les concevoir. Dans le langage surtout religieux, qui seul intéresse ici, une vision est la manifestation sensible ou mentale de réalités tenues pour naturellement invisibles et insaisissables à l'homme dans les circonstances actuellement données. En fait, le terme de visions embrasse un ensemble de phénomènes de connaissance très variés, qu'on ne peut facilement ramener à un commun dénominateur si ce n'est par l'impression qu'ils donnent de venir d'ailleurs, d'un au-delà du sujet, lequel n'a pas le sentiment de les produire et d'y coopérer activement, mais de les recevoir gratuitement, comme un don, une faveur inattendue. Entre vision et rêve nocturne les anciens ne faisaient guère de distinction, car le songe, qui échappe au contrôle de la raison critique et de la volonté, leur paraissait pouvoir être porteur de communications divines. Voir art. *Songes-rêves* (DS, t. 14, col. 1054-66). Il y a, d'autre part, entre vision et poésie de grandes affinités. On parlera ainsi aujourd'hui de poètes visionnaires, et les visions religieuses relèvent souvent de la littérature.

I. L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE

Parler des visions est parler d'un fait universel, qui se retrouve dans toutes les cultures et toutes les religions : le bouddhisme, le taoïsme, l'Inde, l'islam et le soufisme, le judaïsme. Voir à ce propos les diverses contributions du Colloque sur *Les visions mystiques* (dans *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, n. 1, février 1977). Mais du monde grec et romain il n'est en général guère question. Il a eu pourtant, lui aussi, ses visions, et c'est le milieu dans lequel le christianisme va se développer.

Les plus vieilles traditions grecques affirment que les dieux apparaissent souvent dans l'histoire des humains. Ces apparitions divines ou « épiphanies » s'accompagnent parfois de phénomènes physiques : feux, nuées. Elles ont pour but de demander la fondation d'un temple ou d'en préserver l'intégrité, ou encore de mettre les ennemis en fuite au cours d'une bataille (Marathon, Salamine...). Les « énergies » ou « vertus agissantes » des dieux s'y manifestent par des miracles (Ch. Picard, *Theoi epiphaneis. Note sur les apparitions des dieux*, dans *Xénia, Hommage international à l'Université nationale de Grèce*, Athènes, 1912, p. 67-84).

Pour les Anciens, il n'y avait rien d'inouï à jouir de la vue d'un dieu, et c'était très désirable. A cet égard, « nulle époque ne semble avoir été plus crédule que les quatre premiers siècles de notre ère », écrit A.-J. Festugière (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, 2e éd., Paris, 1950, réimpr. 1989, p. 310). Il s'agit ici des païens (mais d'une certaine manière cela vaudrait également des chrétiens).

La vision peut se produire au cours d'un songe, spécialement dans les lieux de culte où se pratiquait l'*incubation*, nom de l'acte religieux par lequel on provoquait durant le sommeil l'apparition d'une divinité, afin d'obtenir d'elle soit une révélation de l'avenir, soit une guérison. Ou bien alors le dieu guérissait instantanément le malade par un effet direct de sa volonté, ou bien il indiquait les remèdes à prendre, le régime à suivre. C'est principalement à Épidaure, dans le temple dédié à Asclépios, qu'on se livrait au rite de l'incubation, car celui-ci était, à sa façon, un dieu sauveur, guérissant les maux inguérissables à l'art humain. Mais la pratique existait dans d'autres nombreux sanctuaires (H. Lechat, art. *Incubatio*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg-Saglio, t. 3, 1900, p. 458-60 ; H. Leclercq, art. *Incubation*, DACL, t. 7/1, 1926, col. 511-17 ; A. Taffin, *Comment on rêvait dans les temples d'Esculape*, dans *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1960, p. 325-66). L'incubation a persisté dans le christianisme longtemps après la chute du paganisme. Seulement elle se fait à présent dans des églises. Ce sont les saints titulaires de ces églises qui apparaissent. Cf. art. *Pèlerinages*, DS, t. 12, col. 908.

Mais la vision peut parfois avoir lieu au cours d'une extase. Un exemple caractéristique est le début du Poimandrès hermétique.

« Un jour que j'avais commencé de réfléchir sur les êtres et que ma pensée s'en était allée planer dans les hauteurs tandis que mes sens corporels avaient été mis en ligature comme il arrive à ceux qu'accable un lourd sommeil (extase et sommeil sont souvent comparés)..., il me sembla que se présentait à moi un être d'une taille immense, au-delà de toute mesure définissable, qui m'appela par mon nom... » (*Corpus Hermeticum* I, 1, éd. A.D. Nock et A.-J. Festugière, coll. Budé, t. 1, Paris, 1945, p. 7). Un peu plus loin, l'extatique se met à voir d'abord une lumière, « sereine et joyeuse », puis une obscurité, « effrayante et sombre », roulée en spirales comme un serpent, d'où jaillit un cri inarticulé, pareil à « une voix de feu » (I, 4, p. 7-8).

Enfin, la vision peut consister en une rencontre et un entretien avec un dieu, à l'état de veille et sans extase proprement dite. Typique de ce cas est le récit du médecin Thessalos, conservé dans un papyrus qu'a traduit et commenté A.-J. Festugière (*L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, dans *Revue Biblique*, t. 48, 1939, p. 45-77). Évoqué par un prêtre égyptien à l'aide de paroles magiques, Asclépios apparaît à Thessalos, « anéanti de corps et d'âme à la vue d'un spectacle si merveilleux, car nulle parole humaine ne saurait rendre les traits de ce visage ni la splendeur des ornements qui le paraient » (p. 62-63). Cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, ch. 3, La vision de Dieu, p. 45-66.

Le néo-platonicien Jamblique († v. 330 ap. J.-C.), qui enseignait à Alexandrie, décrit longuement dans *Les mystères d'Égypte* (éd. É. des Places, coll. Budé, Paris, 1966) les apparitions des êtres supérieurs (II, ch. 3) et les dons qu'elles apportent (ch. 6 et 9). Ces apparitions diffèrent les unes des autres. Celles des dieux « resplendissent dans la beauté de leur aspect, celles des archanges sont à la fois solennelles et tranquilles, plus douces sont celles des anges, celles des démons effrayantes » (II, 3, p. 80).

Héliodore (3e s. ap. J.-C.) explique dans son roman *Théagène et Chariclée*, sous-titre des *Éthiopiques* (éd. J. Maillau, coll. Budé, Paris, 1935), que la forme humaine des êtres supérieurs dans leurs apparitions n'est en réalité qu'empruntée. « Quand les dieux et les demi-dieux... viennent vers nous..., ordinairement ils revêtent la forme humaine pour que leur ressemblance avec nous permette à notre imagination de les reconnaître plus aisément. Les profanes ne s'en rendent pas compte, mais un sage ne s'y trompe pas » (III, 13,1-2, p. 115).

Selon Plotin († v. 270 ap. J.-C.), qui enseigne à Rome tout en étant de formation alexandrine, les démons, pour apparaître, « revêtent des corps d'air et de feu ». Mais même alors, « leur nature doit être différente de ces corps ; un être pur ne s'unit pas immédiatement et complètement à un corps » (*Ennéades* III, 5,6,38-43, éd. É. Bréhier, coll. Budé, Paris, 1925, p. 82).

Le paganisme tardif connaissait en effet les anges et les démons qui se façonnent des corps « aériens » afin de pouvoir se manifester. Cela deviendra un donné traditionnel de la théologie chrétienne.

Impossible, toutefois, dans ces écrits de discerner la part de la fiction littéraire ou de la spéculation et celle de l'expérience psychologique authentique. Comment savoir où finit l'une et commence l'autre ?

La vision dans l'Antiquité revêt d'ailleurs parfois la dignité d'un genre littéraire, qu'illustre le *Songe de Scipion*, passage célèbre du traité de la *République* de Cicéron, au 1er s. av. J.-C. (livre VI, IX, 9 à XXVI, 28, éd. E. Bréguet, coll. Budé, Paris, 1980, p. 103-18). Scipion l'Africain se présente la nuit et pendant son sommeil à son petit-fils Scipion Émilien, surnommé « le second Africain », futur destructeur de Carthage, l'instruit des secrets du monde, de la marche harmonieuse des corps célestes, de la nature et de l'immortalité de l'âme, et lui apprend la destinée glorieuse à laquelle il est appelé. Transporté en esprit dans la Voie lactée, celui-ci contemple d'en haut l'univers entier, et voit la terre si petite que l'empire romain y apparaît gros comme un point (VI, 16, p. 108-09). Cf. P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Essais d'histoire et de psychologie religieuses, Bordeaux-Paris, 1936 ; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Le Dieu cosmique, 2e éd., Paris, 1950, réimpr. 1990, p. 441-59 ; P. Courcelle, *La postérité chrétienne du Songe de Scipion*, dans *Revue des Études latines*, t. 36, 1958, p. 205-34.

Moins connue est la fiction imaginée par l'empereur Julien, dit l'Apostat † 363, pour dépeindre l'itinéraire spirituel qui le ramena au culte des dieux. La scène se situe au flanc d'une montagne sacrée, d'où Julien a la double vue des régions supérieures dans lesquelles siège Zeus, « le Père de tous les dieux », et d'une terre en proie aux mauvais pasteurs. Elle se termine par ces paroles d'Hélios, le dieu solaire : « Souviens-toi donc que tu as une âme immortelle qui est de notre lignée, et que, si tu nous suis, tu seras un Dieu contemplant avec nous notre Père ». Julien conclut lui-même : « Ce récit est-il un mythe, est-il une histoire vraie ? Je ne sais » (*Contre Héracleios le Cynique*, 230b-234c, dans *Œuvres complètes*, t. 2, 1re partie, éd. G. Rochefort, coll. Budé, Paris, 1963, p. 78-84). Cf. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, réimpr. 1965, p. 79-81.

II. LA BIBLE

Les écrits bibliques sont pleins de faits, de diverses époques et de formes variées, qui ont en commun de pouvoir être ramenés, directement ou indirectement, à l'idée de la vue, de la vision, du voir. Le récit de ces faits n'est pas toujours et nécessairement à prendre dans un sens matériel et réaliste. Là, plus qu'ailleurs peut-être, vaut la grande loi des genres littéraires, qui consiste à déterminer les manières de parler dont se servaient d'ordinaire les hommes d'un temps et d'un milieu donnés pour exprimer leurs pensées. Le degré d'historicité des textes varie ainsi dans la Bible d'un livre à l'autre, et même d'une péricope à l'autre. Le style spontané et imagé propre à l'Orient ancien s'accommodait fort bien du thème de la vision, et surtout de l'apparition, pour exprimer le sentiment d'un contact immédiat avec le transcendant ou la communication d'une vérité venue d'en-haut. La lecture même de la Bible montre du reste l'évolution par affinement qui s'est produite au cours des siècles dans la façon de concevoir les manifestations concrètes de l'au-delà humain.

Cela ne veut pas dire que toute vision rapportée par les écrits bibliques doive être considérée *a priori* comme une fiction imaginée par l'auteur sacré pour se faire mieux comprendre et formuler l'informulable, mais que tout passage où il est question dans la Bible de vision doit être soumis en bonne et moderne exégèse à la critique du genre littéraire. On restera naturellement hésitant dans bien des cas particuliers, car il est difficile, sinon impossible, de discerner ce qui, dans chaque texte, relève d'une description génuine et d'une stylisation narrative. Mais l'important est le message théologique ou révélé dont le texte est porteur. Ne pouvant entrer dans les détails, nous nous contenterons seulement de distinguer et de caractériser les grandes catégories qu'a revêtues cette immense littérature visionnaire de la Bible pour n'en retenir que ce qui a le plus marqué l'imagination religieuse postérieure.

1. Dans l'**Ancien Testament**, Dieu apparaît parfois d'une manière sensible, c'est-à-dire extérieure et perceptible au sens de l'homme. Les exégètes donnent à ce genre d'apparitions le nom de « théophanies », qui ne se trouve d'ailleurs pas tel quel dans la Bible (pour exprimer ces manifestations divines, les LXX font usage du mot « épiphanie » et des termes apparentés qui désignent depuis Homère dans le vocabulaire religieux des grecs l'apparition bienfaisante et la visite salutaire d'une divinité). Sans doute les Israélites ont-ils cru dès une haute antiquité que l'homme ne pouvait voir Dieu sans mourir (*Gen.* 32,31 ; *Ex.* 33,20 ; *Jug.* 6,22-23 ; 13,22 ; *Is.* 6,4). Se sont cependant conservés quelques vieux récits rapportant des manifestations de Dieu sous une forme qui semble humaine. Yahvé apparaît ainsi à Abraham (*Gen.* 12,7 ; 17,1 ; 18,1), Isaac (*Gen.* 26,2) et Jacob (*Gen.* 32,25-31 ; 35,9). C'est de même sous cette

forme que Dieu est certainement représenté quand il parle avec les premiers humains (*Gen.* 3,8) ou avec Noé (*Gen.* 6,13 ; 7,16), quoique ces textes n'emploient pas le terme « apparaître ».

Mais les théophanies sont souvent des manifestations de Dieu au milieu de phénomènes grandioses et impressionnants de la nature, surtout dans le feu et le roulement du tonnerre (*Ex.* 3,2 ; 19,18 ; 20,18 ; 1 *Rois* 19,11-13 ; *Job* 38,1) ou dans une nuée, un nuage (*Ex.* 16,10 ; 24,15 ; 33,9 ; 40,34 ; *Nomb.* 12,5 ; 17,7 ; *Deut.* 31,15 ; 1 *Rois* 8,10). Yahvé était apparu de cette façon sur la montagne sainte lors de l'Alliance avec le peuple d'Israël. Celui-ci toutefois ne percevait que les phénomènes qui accompagnaient la théophanie, non la personne même de Dieu ; il n'osait même pas entendre directement ses paroles de peur de mourir (*Ex.* 20,19). Seul Moïse avait vu « la forme de Yahvé » qui lui parlait « face à face » (*Nomb.* 12,8 ; *Deut.* 34,10), les traditions encore ici n'étant guère d'accord puisque d'après *Exode* 33,20-33, Moïse ne put voir la face de Yahvé, qu'il ne vit que de dos, et d'après *Exode* 24,9-11, Aaron et les 70 anciens « virent le Dieu d'Israël », eux aussi, sans être frappés de mort.

Il faut signaler en outre un phénomène lumineux, qui est la manifestation sensible de Dieu et par là même fait partie des théophanies. Il s'agit de la « gloire », expression et splendeur de la sainteté et de la puissance de Yahvé, dont les yeux de l'homme ne peuvent supporter l'éclat direct. Sur le Sinaï, elle brille comme un feu (*Ex.* 24,16-17). Quand elle apparaît, on se voile la face (*Ex.* 33,22). Ézéchiel la décrit comme un nuage igné, étincelant, semblable à une masse de vermeil en fusion (1,4), qui entoure une forme humaine brillante, rayonnante, à la vue de laquelle le prophète « tombe sur sa face » (1,26-28).

Sujet de fréquentes apparitions est un mystérieux personnage céleste, appelé l'Ange de Yahvé ou de Dieu. L'expression n'est pas un nom propre, mais exprime une fonction, qui consiste à représenter Yahvé se révélant ou intervenant en faveur de son peuple ou de certains de ses fidèles. Ce personnage semble dans beaucoup d'endroits identique à Dieu lui-même (par ex. *Gen.* 16,7-14, où il parle comme s'il était Yahvé à Agar, qui croit en effet voir Dieu), tandis que dans d'autres textes plus rares il donne l'impression d'être un messager créé, distinct de Yahvé (*Gen.* 24,7 ; *Ex.* 33,2 ; 2 *Sam.* 24,16). A une époque reculée l'Ange de Yahvé n'était peut-être que la manifestation visible du Dieu invisible, reflet d'une pensée théologique qui se cherche et tente, pour éviter l'anthropomorphisme naïf, d'établir une certaine distinction entre la nature divine et ses activités extérieures. Quand s'affirme davantage la transcendance absolue de Dieu et que l'angélologie fut plus développée, l'Ange de Yahvé se détache de Dieu en tant que personne pour acquérir une consistance propre. Or, dans la mesure où à l'origine cet être n'est qu'une manifestation sensible de Dieu, ses apparitions sont certainement à prendre comme des théophanies, dans lesquelles Dieu se montre aux hommes sous une forme humaine (*Jug.* 13,3-22).

Mais il y a d'autres anges, qu'on ne doit pas mettre sur le même plan que le précédent. Leurs apparitions sont innombrables. Dans presque tous les textes ils se présentent avec une apparence d'homme, et il n'est pas dit qu'ils aient des ailes (*Gen.* 18,2.22 ; 19,1 ; *Jos.* 5,13-14 ; *Jug.* 13,6.10-11 ; *Éz.* 9,2 ; *Dan.* 8,15-16 ; *Tob.* 5,4). Ils montent et descendent par l'échelle, ou plutôt l'escalier, qui jette un pont de la terre au ciel (*Gen.* 28,12). Ce n'est que plus tard qu'on les verra comme planant entre ciel et terre (1 *Chron.* 21,1), ou se déplaçant dans l'air avec extrême rapidité (*Dan.* 9,21 ; 14,35-38).

Dieu et les anges apparaissent aussi en songe (*Gen.* 26,24 ; 28,12-16 ; 1 *Rois* 3,5 ; 9,2 ; 19,5.7). Pour les Israélites, et pour tous les peuples anciens, le rêve la nuit est un moyen privilégié de contact avec le surnaturel et de communications divines variées : prédictions concernant l'avenir (*Gen.* 37,5-10 ; 40-41 ; *Jug.* 7,13 ; *Dan.* 2,1 ; 4,2 ; 7,1-2.13), révélations de vérités cachées (1 *Sam.* 28,6.15 ; *Job* 4,12-14), avertissements destinés à faire réfléchir (*Job* 7,14 ; *Sag.* 18,17). Envoyés par Dieu (*Gen.* 20,3 ; 31,24), les songes ne peuvent être validement expliqués par l'oniromancie humaine ; ils dépendent encore de Dieu dans leur interprétation (*Gen.* 40,8 ; 41,15-16 ; *Dan.* 2,27-28), requièrent un don de Dieu (*Dan.* 1,17), une opération de l'esprit de Dieu (*Gen.* 41,37-38 ; *Dan.* 4,4-5 ; 5,11.14). Le caractère littéraire de certains de ces récits n'échappe à personne. Des songes dans l'Écriture il a été longuement question dans le DS, art. *Songes-rêves*, t. 14, col. 1054-60.

Plusieurs textes bibliques nomment côte à côte visions et songes comme s'il s'agissait de deux termes différents mais parallèles pour désigner une seule et même chose (*Nomb.* 12,6 ; *Joël.* 3,1 ; *Dan.* 1,17 ; 7,1). N'y aurait-il pas dans la Bible identification de fait entre songes et visions ? Les visions ne seraient-elles pas une transposition littéraire de simples expériences oniriques ? Certains récits de visions font douter de leur distinction réelle du rêve (par ex. *Gen.* 21,17-19 ; 22,1-3), surtout quand il est question d'une « vision nocturne » (*Gen.* 26,24 ; 46,1-2 ; *Nomb.* 22,8-9), que des textes plus tardifs paraissent bien identifier au songe, au rêve (*Is.* 29,7 ; *Job* 20,8 ; 33,15). Toutefois, quand dans le contexte immédiat nulle mention n'est faite de mots comme nuit, sommeil, réveil, lever, matin suivant, il n'y a pas lieu objectivement de croire que l'auteur sacré ait voulu parler d'un rêve habillé en vision. D'une manière globale, on peut dire que l'Ancien Testament semble parfaitement admettre l'existence de visions proprement dites, indépendantes du rêve.

D'ailleurs, d'un point de vue psychologique, il n'est pas si aisé de distinguer qualitativement ces deux phénomènes perceptifs que sont le songe et la vision. La seule différence probante est que le songe, survenant pendant le sommeil, laisse celui qui dort isolé du monde réel de l'expérience, dont il a seulement un aperçu illusoire en rêve, tandis que dans la vision le monde normal qui entoure le sujet lui reste jusqu'à un certain point présent, et celui-ci a conscience par contraste du caractère extraordinaire de ce qui se passe. Mais les frontières, en certains cas, peuvent s'estomper. L'extase est bien une sorte de sommeil des sens, et c'est parfois en extase ou en une sorte de ravissement qu'arrivent les visions.

Les bénéficiaires des visions sont principalement les prophètes. Chez eux, les relations de visions abondent. Le prophète était considéré comme un voyant (1 *Sam.* 9,9.18.19), un homme aux yeux ouverts (*Nomb.* 24,3-4 ; 24,15-16). Mais de quel œil s'agit-il ? De celui du corps ou de celui de l'esprit ? Du point de vue de la psychologie, la plupart des visions décrites par les prophètes semblent avoir été des perceptions d'images intérieures qui, suivant leur témoignage, leur venaient de Dieu, étaient suscitées dans leur imagination par son action. Les récits insistent sur l'origine divine des visions : « Yahvé me fit voir » (*Amos* 7,1.4.7 ; *Jér.* 1,11.13). Le prophète a la conviction et affirme qu'il reçoit des communications

de Dieu, qu'il perçoit ses secrets (*Amos* 3,7), son dessein (*Is.* 5,19.24), qu'il a assisté à son conseil (*Jér.* 23,18.22 ; 1 *Rois* 22,19-23). Dieu lui a parlé, Dieu lui parle, et à son tour il annonce la parole de Dieu, souvent à la première personne du singulier (*Is.* 1,2 ; *Amos* 3,2 ; 4,6 ; *Osée* 9,10), conformément à l'usage des messagers qui expriment d'ordinaire de cette façon les paroles de leurs mandants (*Juges* 1,12.14-17 ; 2 *Sam.* 3,12-13).

La vision met en œuvre une imagerie en rapport avec le milieu où vit le prophète. Le Michée de 1 *Rois* 22 voit la cour céleste de Yahvé semblable à celle du roi terrestre qu'il connaît (22,19) ; Isaïe représente cette cour à partir du spectacle qu'offre la liturgie quotidiennement célébrée dans le Temple (6,1-13) ; le « char de Yahvé » que contemple Ézéchiel compose des images provenant de la tradition biblique et de son entourage babylonien (1,4-28). D'autres fois, les images sont banales en elles-mêmes, mais recèlent un sens caché : Amos voit les sauterelles en train de dévorer le regain, et comprend que le jugement de Dieu est inéluctable (7,1-2), une corbeille de fruits mûrs, symbole d'Israël qui est mûr pour sa fin (8,1) ; Jérémie voit une branche d'amandier en fleurs qui lui fait comprendre que Yahvé veille à accomplir sa parole (1,11), une marmite qui bouillonne, inclinée du côté du Nord, car c'est du Nord que viendront les armées ennemies (1,13-14).

La prophétie sera parfois qualifiée de « vision » (1 *Sam.* 3,1 ; *Is.* 1,1 ; *Éz.* 7,13.26 ; *Mich.* 3,6). Les prophètes ne doivent cependant pas leur inspiration en premier lieu et exclusivement à des visions imagées, mais à l'illumination intérieure, et ils expérimentent peut-être aussi un mode de communication purement intellectuel et sans images, auquel pourraient faire allusion des formules fréquentes comme : « ainsi parle Yahvé » (*Amos* 1,3.6.9.13 ; *Is.* 3,16), « la parole de Yahvé me fut adressée » (*Éz.* 12,21.26 ; 13,1), ou « écoutez la parole que prononce Yahvé » (*Amos* 3,1 ; 4,1), à moins qu'il ne s'agisse ici de simples locutions intérieures, de visions auditives. On dit curieusement que le prophète « voit » une parole (*Is.* 2,1), un oracle (*Is.* 13,1 ; *Hab.* 1,1).

Les visions des prophètes étaient-elles dans certains cas accompagnées de quelque forme d'extase ? Nous ne prendrons pas directement en considération ces *nabis* anonymes, vivant en groupes dans les temps plus anciens, qui, lorsqu'ils se mettaient à « prophétiser », comme on disait alors, entraient en transe de manière contagieuse au son de la musique et au rythme de la danse (1 *Sam.* 10,5.10), mais les grands prophètes classiques. Plusieurs indices pourraient le suggérer ; Élie et Élisée sont sous l'empire de « la main de Yahvé » (1 *Rois* 18,46 ; 2 *Rois* 3,15) ; la vocation prophétique d'Amos est irrésistible (3,8) ; Jérémie est comme un homme ivre en présence de Yahvé (23,9) ; sur Ézéchiel aussi s'abat la main de Yahvé (1,3 ; 3,22 ; 8,1 ; 33,22 ; 37,1 ; 40,1-2), et il est saisi, enlevé par l'esprit (3,12-14), « frappé de stupeur » (3,15). Sur le prophétisme dans l'Écriture Sainte, voir DS, t. 12, col. 2410-34.

Descendants lointains des prophètes, les apocalypticiens pratiquent un genre littéraire bien particulier, qui fut en vogue parmi les juifs à partir du 2e s. av. J.-C., et dont les écrits extra-canoniques constituent un lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans l'apocalyptique, qui ne traite, pour ainsi dire, que de l'avenir et de la fin des temps (eschatologie), la vision, alternant avec le songe, est le moyen par lequel Dieu communique ses secrets et sont révélés les mystères d'en-haut, mais ce n'est plus qu'un procédé relevant de la littérature imaginaire et puisant quasi exclusivement dans les symboles, l'allégorisme, si ce n'est pas le fantastique.

2. Dans le **Nouveau Testament**, on connaît suffisamment le rôle que jouent les apparitions d'anges et les songes inspirés, grâce en particulier aux Évangiles de l'Enfance de Matthieu et Luc.

Le baptême de Jésus par Jean-Baptiste (*Mt.* 3,12-17 ; *Marc* 1,9-11 ; *Luc* 3,21-22) a l'allure d'une théophanie qui inaugure le ministère de Jésus et déclare son identité prophétique : sur lui descend l'Esprit, symbolisé par une colombe, et Dieu le déclare publiquement son Fils. Le récit de Marc, toutefois, pourrait donner l'impression qu'il s'agit d'une vision qu'a Jésus lui-même. En effet, « remontant de l'eau, *il vit* les cieux se déchirer et l'Esprit comme une colombe descendre sur lui » (1,10). Et c'est à lui que s'adresse la voix venue des cieux : « Tu es mon Fils bien aimé... » (1,11).

La tentation de Jésus au désert (*Mt.* 4,1-11 ; *Marc* 1,12-13 ; *Luc* 4,1-13) suggère à première vue l'idée d'une vision satanique qui assaille Jésus, vision à la fois sensible, car le Tentateur se présente apparemment sous une forme humaine, et imaginative, car le transfert sur le pinacle du temple ainsi que le déplacement sur une haute montagne d'où l'on voit tous les royaumes de la terre ne peuvent guère être interprétés que comme une action extérieure du Tentateur sur l'imagination de Jésus, mais il est plus sage sans doute de penser qu'il s'agit moins dans ce récit imagé de la relation d'un fait ponctuellement situé que de l'illustration d'un choix fondamental qui a commandé, dès le début et durant toute sa vie, l'accomplissement de la mission messianique de Jésus. Voir DS, t. 15, col. 212-15.

Telle qu'elle se présente aujourd'hui, la scène de la Transfiguration (*Mt.* 17,1-8 ; *Marc* 9,2-8 ; *Luc* 9,28-36) n'est pas primordialement une vision qu'aurait personnellement Jésus (même s'il est évident que ce n'est qu'en vision qu'il peut humainement s'entretenir avec des personnages de l'Ancien Testament, entendre la voix du Père qui tombe de la nuée), mais qu'ont les trois apôtres privilégiés qu'il a pris avec lui. Plus exactement, il s'agit d'une théophanie néo-testamentaire, qui est la révélation de la majesté divine de Jésus, d'ordinaire voilée, et une anticipation de sa parousie (cf. 2 *Pierre* 1,16-18). L'événement originel a peut-être été un état extatique de Jésus en prière, qui apparaissait métamorphosé. Voir DS, t. 15, col. 1148-61.

Le jour de la Pentecôte, pour justifier les étranges phénomènes spirituels qui causent l'étonnement des assistants, Pierre se réfère à l'oracle du prophète Joël (3,1) : « Vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards des songes » (*Actes* 2,17). Une vision de type symbolique, ou plutôt allégorique, accompagnée d'extase, est celle qui prépare Pierre au baptême des incirconcis (*Actes* 10,9-16). La vision d'Étienne, en *Actes* 7,55-56, fait penser aux visions bien connues des mourants, qui voient s'entr'ouvrir l'Au-delà.

Un groupe à part de visions, caractérisées par leur réalisme accusé, est formé par les récits des apparitions de Jésus ressuscité aux saintes femmes, qui affirment qu'« elles ont vu le Seigneur » (*Marc* 16,10 ; *Jean* 20,18), puis aux disciples qui, à leur tour, le « voient » (*Marc* 16,14 ; *Jean* 20,24 ; cf. *Mt.* 28,7.10). Un autre groupe est celui des apparitions de Jésus glorifié à Paul qui, lui aussi, déclare dans un contexte

polémique : « N'ai-je donc pas vu Jésus, notre Seigneur ? » (1 *Cor.* 9,1 ; cf. *Actes* 9,3-6.17 ; 22,6-8 ; 26,13-16 ; 1 *Cor.* 15,6-8).

Mais Paul a eu d'autres visions, auxquelles il fait allusion : par exemple, une fois, il fut ravi jusqu'au troisième ciel, au paradis, où il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis de redire (2 *Cor.* 12,1-4). Ce texte, avec celui de *Nombres* 12,8, où Dieu parle à Moïse, non en énigmes, mais face à face, alimentera les spéculations de la théologie sur la possibilité de voir intuitivement dès ici-bas l'essence divine.

Le lecteur de l'*Apocalypse* de saint Jean, qui regorge de visions, a mieux à faire qu'à s'efforcer de se représenter ce qu'ont pu être les visions de l'auteur, car celui-ci ne les a probablement jamais eues, au moins telles quelles. C'est un langage symbolique, conforme aux canons conventionnels du genre littéraire de l'apocalyptique, qu'il faut chercher à décrypter pour saisir à travers le symbole et ses transpositions imagées le contenu de la révélation divine qui est communiquée. Un article a été déjà consacré à l'apocalyptique et à l'Apocalypse, t. 13, col. 453-82.

A. Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, trad. fr., Paris, 1950, p. 224-79 (Songes et visions) ; p. 345-95 (L'extase). – W. Michaelis, art. ᵓΟράω, dans Kittel, t. 5, 1954, p. 315-81. – P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris, 1954, p. 143-47, 154-57, 170-77. – Éd. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, 2ᵉ éd., 1968, p. 192-99. – A. Caquot, *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël*, dans le collectif, *Les songes et leur interprétation*, Paris, 1956, p. 109-11 (Songe et vision). – G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2, Munich, 1960, p. 73-82 ; – B.O. Long, *Reports of visions among the prophets*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 95, 1976, p. 353-65. – A. Jepsen, art. ḥāzāh, dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, 1977, p. 822-35. – H. Haag, art. *Révélation*, Ancien Testament, DBS, t. 10, 1985, col. 591-94. – P.D. Hanson, édit., *Visionaries and their Apocalypses*, Philadelphie-Londres, 1983. – L. Monloubou, art. *Vision*, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 2ᵉ éd., 1987, p. 1341-42.

III. L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE ET LA PATRISTIQUE

Il est traditionnel de distinguer trois sortes de visions : les visions sensibles ou corporelles qui s'adressent aux sens extérieurs, surtout la vue ; les visions imaginatives, souvent appelées aussi imaginaires, non parce qu'elles seraient chimériques, mais pour marquer qu'elles sont la représentation intérieure dans l'imagination d'un objet sous forme d'images ; les visions intellectuelles, qui se produisent par une simple vue de l'intelligence, sans aucune figure ou dépendance actuelle des images sensibles.

Il s'agit là en réalité d'une théorie abstraite de la connaissance, appliquée aux visions, qui les classe selon la faculté qu'elles affectent, non d'une typologie, encore moins d'une phénoménologie, qui en analyserait les formes apparentes et chercherait à en discerner les modèles. Sans négliger la division tripartite, nous nous inspirerons d'une description plus concrète parce que cette étude fait mieux pénétrer dans la mentalité religieuse du milieu et de l'époque qui conditionnent les phénomènes, et montre leur grande variété et complexité. Les visions, en effet, se conforment spontanément à des types déterminés, sinon des stéréotypes, qui paraissent les faire sortir parfois d'un moule commun. L'antiquité chrétienne offrira à cet égard un assez riche matériel.

1. Nous appellerons « **littéraires** » les visions qui sont le fruit d'une fiction plus ou moins caractérisée. Ce qui n'exclut d'ailleurs pas toute sincérité de la part de l'auteur, du moins quant à son dessein d'édification. La littérature romanesque des *Actes* apocryphes d'Apôtres, qui fleurit au 2ᵉ-3ᵉ siècle, présente de curieux exemples de l'esprit du temps. Les plus intéressants pour notre propos sont les *Actes de Pierre* (éd. L. Vouaux, Paris, 1922). Voir DS, t. 12, col. 1484. Relativement orthodoxes, d'une historicité toutefois incontrôlable, ces *Actes*, dont le texte grec est en grande partie perdu, mais dont il reste une traduction latine, fourniront des motifs d'inspiration aux artistes et aux écrivains.

Ils sont pleins de miracles extraordinaires sinon saugrenus et de visions qui apparaissent comme des prodiges ordinaires. Nous ne retiendrons que certaines de ces visions, car elles sont trop : apparitions du Christ à Paul (ch. 1, p. 231), puis à Pierre (ch. 5, p. 254), montrant comme le Seigneur est toujours avec lui, le dirigeant et le guidant, lui donnant des ordres ; il a parfois la forme d'un jeune homme d'aspect éclatant, qui dit : « La paix sur vous » (ch. 6, p. 261), porte un habit resplendissant (ch. 16, p. 319), ou bien c'est un enfant nu, enchaîné (ch. 17, p. 323). Celui qui a eu la faveur de ces visions les raconte presque toujours (il en est de même dans tous les Actes apocryphes). Elles lui dictent souvent une conduite qu'il justifie par cette vision même. Il y a encore la vision collective d'une lumière aussi éclatante que celle de l'éclair quand il est vu au milieu même des nuages, et qui montre que Dieu est bien au-dessus de la capacité de notre intelligence (ch. 21, p. 351-53), et une vision annonciatrice des événements futurs, qui remplit Pierre de courage (ch. 23, p. 361). Enfin, c'est la belle vision du « *Quo vadis ?* » qui, elle, est prémonitoire du martyre. Pierre, fuyant Rome et la persécution, comme il passait la porte de la ville, voit le Seigneur qui s'apprête à entrer. « Seigneur, où allez-vous ainsi ? » – « Je vais à Rome pour y être crucifié » (ch. 35, p. 427). Car le Christ souffre de nouveau sa passion dans chacun de ses fidèles.

Littérairement, le *Pasteur* d'Hermas (2ᵉ siècle) est une apocalypse (éd. R. Joly, SC 53 bis, 1968). Un article lui a été consacré dans le DS, t. 7, col. 316-34. Il commence par une série de cinq longues visions, dont la première offre dès le début la singularité de nous proposer l'image d'une sortie féminine du bain, qui fait penser aux romans érotiques de tradition hellénistique. « Pendant ma prière, le ciel s'ouvrit et je vois cette femme que j'avais désirée ; elle me salue du ciel et me dit : Bonjour Hermas. » Il s'agit de son ancienne maîtresse (Hermas est un esclave affranchi), dont il a un jour admiré au bain dans le Tibre la beauté. Morte maintenant, elle lui reproche d'en haut sa mauvaise pensée d'autrefois (Vis. I, 1,2-8, p. 77-80).

Rares sont aujourd'hui les critiques qui soutiendraient la réalité des visions d'Hermas, mais beaucoup sont disposés à admettre sa sincérité, en ce qui concerne tout particulièrement le message de pénitence qu'il se croit appelé à proclamer, car pour le reste, style et construction, il se soumet plus ou moins fidèlement au genre littéraire, déjà ancien et désormais traditionnel, de l'apocalyptique. Prendre les visions d'Hermas si au sérieux qu'on veuille en tenter la psychanalyse, comme du reste il a été fait, est une entreprise des plus hasardeuses, vu le caractère très artificiel du livre, où l'autobiographie risque fort de n'être que fictive (cf. R. Joly,

Philologie et psychanalyse. C.G. Jung et le « Pasteur » d'Hermas, dans *L'Antiquité classique*, t. 22, 1953, p. 422-28).

2. **Visions prémonitoires.** – Les Actes des martyrs, dont les plus anciens au moins méritent en général créance, témoignent d'un type de visions qu'on peut nommer « prémonitoires » parce qu'elles annoncent l'épreuve qui arrive et avertissent de l'imminence du supplice, tout en préfigurant parfois la récompense qui le suivra. Ainsi Polycarpe de Smyrne († vers 177), « étant en prière, eut une vision, trois jours avant d'être arrêté : il vit son oreiller entièrement brûlé par le feu ». Il perçoit immédiatement la signification de la vision, et déclare à ses compagnons : « Je dois être brûlé vif » (*Martyre de saint Polycarpe* v, 2, éd. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, 1951, p. 248). Le récit passe pour avoir été rédigé par des témoins oculaires. La vision se réduit à une image fugitive ou éclair, à l'état de veille, et ne relève manifestement d'aucune stylisation littéraire.

Un cas analogue, parmi d'autres, est celui de Cyprien de Carthage. Lui apparaît, alors qu'il n'est pas encore engourdi par le sommeil, « nondum somni quiete sopito », un jeune homme qui le conduit au prétoire, où siège le tribunal du proconsul, et lui signifie par gestes avec les mains la sentence de mort prononcée contre lui (*Vita Caecilii Cypriani*, Pontio diacono vulgo adscripta, 12, CSEL 3/3, 1871, p. CIII-CIV). Il s'agit ici d'une vision en état de demi-sommeil ou « hypnagogique », comme diraient les psychologues.

Mais beaucoup de visions sont en réalité des rêves. C'est que nous nous obstinons spontanément à distinguer des phénomènes qui pour les anciens avaient la même importance (M. Dulacy, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, p. 112-13). Ce que Perpétue (martyrisée en 203 à Carthage avec l'esclave Félicité et trois catéchumènes) appelle ses visions sont en fait les rêves qu'elle a eus dans sa prison. Les songes des martyrs, dont le récit est rapporté, sont présentés comme rédigés de leur main même.

La stylisation littéraire de ceux de Perpétue doit être relativement réduite. Le martyre lui est annoncé graduellement par deux visions-rêves. Dans la première, Perpétue voit une échelle d'airain, garnie d'instruments tranchants, qu'il lui faut escalader ; elle est gardée par un dragon, dont Perpétue écrase la tête d'un coup de talon (*Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 4,3-10, éd. C. van Beck, Nimègue, 1936, p. 12-14 ; trad. fr. dans A. Hamman, *La geste du sang*, Paris, 1953, p. 73-74). Dans la seconde vision, Perpétue se voit affrontant dans l'arène un repoussant gladiateur égyptien (qui figure Satan) avec lequel elle lutte et dont elle frappe à coups de talons la tête pour l'écraser, comme dans le rêve précédent. L'arbitre des combats (qui est le Christ) lui remet alors un rameau verdoyant, et l'embrasse en disant : « Ma fille, la paix soit avec toi » (10,1-15, p. 24-28 ; trad. fr., p. 77-78). Perpétue vaincra, et se représente son futur supplice comme un combat avec le diable, qu'elle identifie à la fois avec l'image antique du dragon et avec celle, contemporaine, de l'horrible gladiateur (J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985, p. 66-86).

Le Christ n'apparaît guère explicitement en personne dans les visions des martyrs avant la fin du 4e siècle. Ainsi Victor, tandis qu'il est sur la croix en train de prier, a une vision de Jésus « portant dans ses mains l'insigne du combat et l'emblème de la victoire, la croix ». Il encourage le martyr. « Je suis Jésus... Je viens être auprès de toi ton ferme appui dans le combat, et je te récompenserai fidèlement dans mon royaume après la victoire » (*Passio Victoris, Alexandri, Felicis atque Longini* 10, dans Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, 2e éd., Amsterdam, 1713, p. 300 ; J. Amat, *Songes et visions*, p. 300). Le récit paraît dater du 5e siècle, mais le martyre de Victor aurait eu lieu à Marseille en 290. Il est toutefois à craindre que la stylisation littéraire et le souci de l'édification n'aient pris ici le pas sur la simple vérité historique. Les images hallucinatoires ne sont du reste pas rares chez les suppliciés.

3. Les **visions de type « politique »** servent à la propagande du pouvoir auprès de la population ou d'une partie des citoyens. N'est-ce pas dans cette catégorie qu'il faut ranger les visions attribuées à Constantin ? Y en a-t-il deux, ou bien trois ? La première est païenne. En 310, dans un sanctuaire gaulois dédié à Apollon, ce dieu serait apparu à Constantin accompagné de la Victoire, tous deux tendant vers lui des couronnes de laurier à l'intérieur de chacune desquelles était un signe mystérieux (peut-être le chiffre x trois fois répété), présageant 30 années de règne. Cette vision est décrite dans le panégyrique prononcé à Trèves, en juillet 310, devant l'empereur lui-même par un orateur anonyme (*Incerti panegyricus Constantino Augusto dictus* VII, 21,4-5, dans *Panégyriques latins*, t. 2, éd. E. Galletier, coll. Budé, 1952, p. 72).

La deuxième vision nous est connue par Lactance. Selon celui-ci, avant l'écrasante et inattendue victoire sur Maxence au Pont Milvius en 312, Constantin reçut pendant son sommeil l'avertissement de marquer sur les boucliers de ses soldats un emblème céleste (*caeleste signum Dei*), formé de la lettre grecque x, que traversait une hampe droite, dont la tête était recourbée, autrement dit le monogramme du Christ ou chrisme classique (*De la mort des persécuteurs* XLIV, 5, éd. J. Moreau, SC 39, t. 1, 1954, p. 127).

La troisième vision – mais est-ce bien une troisième, et non pas plutôt la version définitive de la seconde ? – est rapportée par Eusèbe de Césarée (ou le pseudo-Eusèbe) qui la tiendrait de la bouche même de l'empereur, lequel lui en a garanti la vérité sous la foi du serment : au cours de sa marche contre Rome, un peu après l'heure de midi, comme déjà le jour était sur son déclin, Constantin vit de ses yeux au-dessus du disque solaire briller une croix et l'inscription : « Sois vainqueur par ce signe » ; puis la nuit suivante le Christ lui serait apparu en songe pour l'inviter à faire reproduire le signe aperçu la veille, qui, fabriqué par des orfèvres en forme d'étendard, n'est autre que le *labarum* (*De vita Constantini* I, c. 28-32, PG 20, 944a-948c ; *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, éd. Fr. Winkelmann, GCS, 1975, p. 29-32).

On a pu dire que la seule vision authentique de Constantin était la première, la païenne (A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Paris, 1932, p. 50). En réalité, ce n'était probablement qu'une flatteuse mise en scène des prêtres du temple d'Apollon. Mais il y a des raisons de redouter que les deux autres, fusionnées ensemble par la tradition postérieure, ne soient un réarrangement de la première pour gagner à la cause de l'empereur la sympathie des chrétiens. La légende se nourrit de visions imaginées, et l'hagiographie tardive, dans la mesure où elle sera une Légende Dorée, en fera grande consommation. Cf. J. Moreau, *Sur la vision de Constantin (312)*, dans *Revue des Études anciennes*, t. 55, 1953, p. 307-33 ; J. Amat, *Songes et visions*, p. 202-10.

4. Une des caractéristiques de l'imagination religieuse aux 4e et 5e siècles est la multiplication des **apparitions du diable** et de ses suppôts. Les visions « démoniaques » se rencontrent plus spécialement dans les Vies des Pères du Désert, ces moines d'Égypte, de Palestine et de Syrie, à l'éclosion du mouvement monastique. Après la paix constantinienne, les moines ont en effet succédé aux martyrs dans le combat contre Satan ; seulement, désormais, c'est en esprit et directement que se livre le combat, et non plus par le biais des persécutions anti-chrétiennes.

Ces visions sont en général comprises par la littérature monastique elle-même comme des images ou phantasmes que provoque le Malin, dont l'intervention se situe au niveau de la perception sensible et visuelle, qui s'en trouve impressionnée et plongée dans l'illusion. Elles apparaissent brusquement et se dissolvent de même. Aucune réalité matérielle ne leur correspond. C'est une espèce de mirage. Cependant il semble souvent que les esprits mauvais (qui d'ailleurs ne sont pas absolument incorporels pour les gens de l'époque) se matérialisent passagèrement en des formes humaines ou animales qu'ils revêtent. Il arrive que ces matérialisations s'évanouissent en poussière ou en fumée, laissant après elles une odeur fétide et nauséabonde.

La tactique poursuivie est psychologique. Il s'agit d'abord par le moyen de ces visions d'empêcher le moine de se recueillir et de prier. Ainsi, lorsqu'au cours de sa prière Pachôme allait faire la génuflexion le démon creusait en apparence devant lui une espèce de trou (L.-Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme*, codex bohaïrique, 21, Louvain, 1943, p. 93). Ou bien on cherchera à le distraire, en le faisant rire au besoin. Un jour, des démons se montrèrent à Pachôme attelés à une feuille d'arbre, qu'ils s'efforçaient en poussant de grands cris de traîner avec une corde comme s'il s'agissait d'une grosse pierre (*ibid.* 21, p. 93).

Mais les visions tendent aussi à effrayer le moine pour qu'il abandonne la solitude du désert et la pratique de la vie monastique. On lui fera peur par la vue d'animaux sauvages, de bêtes féroces, de reptiles grouillants (Athanase, *Vita Antonii* 9, PG 26, 857a ; 23, 877a), pour ne rien dire des monstres (Jérôme, *Vita Pauli* 7, PL 23, 22b-23a). Les démons font un tapage infernal (*Vita Antonii* 9, 857a), secouent la cabane (39, 900c), frappent le moine à le laisser demi-mort (856a).

D'autres armes, plus intérieures, sont toutefois à la disposition des démons contre le moine. Ils chercheront à exciter en lui les divers vices, symbolisés par de petits Éthiopiens noirs, semblables à ceux que l'on peut rencontrer dans le désert, et dont les démons préposés à ces vices revêtent l'apparence (A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, IV/1 Historia monachorum in Aegypto, VIII, 3, Paris, 1964, p. 47). Macaire d'Alexandrie les voit, une nuit, allant d'un moine à l'autre pour le tenter (Rufin, *Historia monachorum* 29, PL 21, 454bc).

Il y a la tentation de gloutonnerie qui n'est chez ces grands jeûneurs qu'une expression bien compréhensible de la faim. Le diable crée pour Macaire épuisé « le mirage d'une chamelle de bât errant par le désert avec toutes les provisions nécessaires. Elle voit Macaire et vient s'asseoir devant lui. Mais le saint avait compris que c'était un phantasme... : il se dressa en prière, et la chamelle, aussitôt, fut engloutie dans le sol » (A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient...*, XXI, 4, p. 116).

Il y a également la tentation de vanité. Ainsi, les démons s'en allèrent trouver Abbâ Ôr en grande pompe, faisant parader devant lui des armées d'anges, un char de feu, une nombreuse garde, comme si un roi venait le visiter, qui disait : « Tu as mené à bien toutes les vertus, mon ami : maintenant, adore-moi, et je t'enlèverai au ciel comme Élie ». A peine le moine eut-il déclaré : « Mon Roi, c'est le Christ que j'adore sans cesse », et le démon disparaît aussitôt (*ibid.*, II, 9-10, p. 32-33).

Il y a surtout les tentations charnelles, les visions érotiques. L'apparition d'une femme est un des phantasmes favoris du diable. Ce sera, par exemple, la femme inconnue qui erre dans le désert et demande asile au moine. Elle essaie naturellement de le séduire. Lorsqu'il est sur le point de céder, elle lui glisse soudain des mains, après un grand cri, « invisible, s'étant esquivée comme une ombre. Et l'on entend dans l'air un rire énorme des démons » (*ibid.*, I, 32-36, p. 18-19). Pour tenter Pakhon, le démon, transformé en une jeune fille éthiopienne qu'autrefois dans sa jeunesse il avait vue glanant l'été, vint s'asseoir sur ses genoux. Plein de fureur, il lui administre une gifle, et elle disparaît, mais pendant deux ans il ne put supporter la mauvaise odeur de sa main (Pallade, *Histoire lausiaque* XXIII, 5, éd. A. Lucot, Paris, 1912, p. 182-84).

Inutile de dire que ces récits posent de sérieux problèmes de critique. On a l'impression d'avoir affaire à des histoires folkloriques. S'ébauche pourtant par là toute une typologie des apparitions démoniaques, qui se transmettra aux siècles suivants.

DS, t. 3, col. 192-94. – R. Draguet, *Les Pères du désert*, Paris, 1942, p. LIV-LVIII. – A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 1, 1961, p. 23-39. – J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, 1961, p. 225-44. – J. Amat, *Songes et visions.* L'au-delà dans la littérature latine tardive, Paris, 1985, p. 313-61. – A. Grün, *Aux prises avec le mal.* Le combat contre le démon dans le monachisme des origines, coll. Spiritualité orientale 49, Abbaye de Bellefontaine, 1990.

5. La vision, individuelle ou collective, de la **montée au ciel de l'âme** d'un martyr, d'un saint ou d'un juste, vaut la peine d'être signalée, car elle est suffisamment typique.

Le poète Prudence († après 405), décrivant la mort de la martyre Eulalie de Mérida en Espagne, dit : « Et voici que soudain s'élance une colombe que l'on voit, plus éblouissante que la neige, sortir de la bouche de la martyre et s'envoler vers les astres. C'était l'âme d'Eulalie, blanche comme le lait, légère, innocente ». Tous les présents, y compris le juge, ont vu cette ascension de l'âme d'Eulalie (*Le livre des couronnes*, Peristephanon liber, Hymne III, 161-163, éd. M. Lavarenne, coll. Budé, t. 4, 1951, p. 59). Mais la poésie ne l'emporte-t-elle pas ici sur la réalité ?

Ce genre de vision est traditionnel parmi les ascètes. Saint Antoine voit monter au ciel l'âme de saint Amoûn au moment même de sa mort, arrivée à treize journées de marche (Athanase, *Vita Antonii* 60, PG 26, 929a). Il voit aussi Paul de Thèbes « s'élever dans les airs, au milieu de troupes d'anges, parmi les chœurs des prophètes et des Apôtres, éblouissant et d'une blancheur de neige » (Jérôme, *Vita Pauli* 14, PL 23,27a).

Pachôme et son disciple Théodore voient tous deux l'âme d'un saint moine qui vient de mourir, emportée dans le ciel, accompagnée par le chant mélodieux des anges (L.-Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme*, codex bohaïrique, 83, Louvain, 1943, p. 143-46).

Les disciples d'abbâ Anouph le contemplent accueilli et conduit au ciel par des anges et des martyrs (A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, IV/1 Historia monachorum in Aegypto, XI, 8, Paris, 1964, p. 80). Des prêtres virent clairement Paphnuce monter au ciel parmi les chœurs de justes et d'anges qui chantaient Dieu (*ibid.*, XIV, 24, p. 97). Lui-même avait vu l'âme d'un homme, qu'il avait converti à la vie ascétique, enlevée au ciel par les anges (*ibid.*, XIV, 17, p. 95).

Les exemples sont monotones, mais en voici encore un, pris cette fois de la Gaule. Sulpice Sévère † 420, auquel on doit la Vie de saint Martin, qu'il considère comme le digne successeur des grands moines d'Égypte, voit dans un demi-sommeil Martin monter aux cieux qui s'entrouvrent, emporté par un nuage rapide. Il se réveille en sursaut : on lui apporte la nouvelle du décès de Martin (*Epistula* 2,2-6, à la suite de la *Vie de saint Martin*, éd. J. Fontaine, t. 1, SC 133, 1967, p. 324-26, avec le commentaire par J. Fontaine, t. 3, SC 135, 1969, p. 1182-1207). Quelle est la part de l'artifice littéraire entre ce réveil angoissé et l'arrivée du messager ? c'est difficile à dire.

6. Les **visions de l'Au-delà** constituent à leur tour un phénomène *sui generis*. Celui qui en est le bénéficiaire se trouve transporté en esprit dans l'autre monde, et il a la possibilité d'en revenir raconter aux vivants ce qu'il y a vu.

Les grands voyages dans l'Au-delà seront surtout le fait du haut moyen âge et du moyen âge, jusqu'au 13e siècle. Ils prennent le relais d'une tradition dont l'Antiquité classique a donné de nombreux exemples (Ulysse, Er le Pamphylien, Pythagore, Énée, le père du peuple romain, dans le Xe livre de l'*Énéide* de Virgile). En milieu chrétien, on aura ainsi, entre autres, le récit du ressuscité Drycthelm de Northumberland chez Bède le Vénérable au 8e siècle (*Historia ecclesiastica* V, 12, PL 95, 247-252), les visions de Wettin de Reichenau en 824 (éd. E. Dümmler, MGH, *Poëtae latini aevi carolini*, t. 2, 1884, p. 267-75), d'Albéric, moine du Mont Cassin, au début du 12e siècle (DS, t. 1, col. 275), de Tnugdal, en 1149 (DS, t. 15, col. 1011-12), le *Purgatoire de saint Patrice* d'Henri de Saltrey, composé entre 1208-1215 (DS, t. 7, col. 232-33 ; t. 12, col. 479).

Ces visions ne nous retiendront pas, car elles sont manifestement le fruit d'une pieuse littérature au service de l'édification, visant à enseigner aux hommes le chemin à prendre pour aller au ciel et éviter les peines du purgatoire, sinon l'enfer. Elles s'élèvent parfois au niveau de la fresque poétique, préfigurant ainsi la *Divine Comédie* de Dante. Mais tout n'est peut-être pas que littéraire dans de tels récits. Deux cas, au moins, du début du 5e siècle méritent d'attirer l'attention.

Le premier est raconté parmi les miracles attribués à saint Étienne. A demi écrasé par la chute de sa maison, un certain Dativus est laissé pour mort, mais sur la prière de sa femme à saint Étienne, il revient à lui et raconte ce qu'il a vu. Il dit qu'il avait été entouré d'une foule de morts, les uns connus, les autres inconnus. Puis un jeune homme, de blanc vêtu, en habit de diacre, s'approche de lui et lui réclame par trois fois un mystérieux mot de passe. Dativus récite le symbole des Apôtres et l'Oraison dominicale. Le jeune homme trace alors sur lui un signe de croix et le « ressuscite », c'est-à-dire qu'il reprend conscience et sort de son coma (*De miraculis sancti Stephani protomartyris* I, 6, PL 41, 838).

Une vision analogue est celle du décurion Curma, rapportée par saint Augustin. Il est resté plusieurs jours plongé dans un coma profond au point qu'on se demandait s'il ne fallait pas l'enterrer. Il se réveille pourtant et relate ce qu'il a vu dans le séjour des morts. Parmi les défunts, qu'il voyait traités selon leurs mérites, il reconnaissait des gens qu'il avait connus de leur vivant. Pour Augustin, il n'y a pas d'impossibilité à ce que Curma se fût réellement rendu dans l'au-delà, mais une analyse plus attentive de la vision l'amène à penser qu'il s'agit plutôt d'un rêve et qu'il a vu ces choses non en réalité, mais en images (*De cura gerenda pro mortuis* XII, 15, BA, t. 2, 1937, p. 424-30).

Ces cas font penser au phénomène étudié par R. Moody (*Life after life*, trad. fr. *La vie après la vie*, Paris, 1977, et *Reflections on " Life after life "*, trad. fr. *Lumières nouvelles sur la vie après la vie*, Paris, 1978). Ayant été considérés comme « cliniquement morts » ou ayant approché la mort de très près, des hommes et des femmes ont rapporté de cette aventure d'étranges souvenirs qu'ils décrivent comme des visions de l'Au-delà.

Fr. Bar, *Les routes de l'autre monde*. Descente aux enfers et voyages dans l'au-delà, Paris, 1946. – M. Dulacy, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, p. 205-10. – M. Aubrun, *Caractères et portée religieuse et sociale des « Visiones » en Occident du VIe au XIe siècle*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 23, 1980, p. 109-30. – J. Amat, *Songes et visions*. L'au-delà dans la littérature latine médiévale, Paris, 1985, p. 365-68. – M.P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, Fonti, modelli, testi, Florence, 1987.

7. On se tromperait fort si on réduisait les **visions des moines** d'Orient aux visions démoniaques et à la montée de l'âme au ciel. Les éléments visionnaires occupent sans doute moins de place dans la vie religieuse de ces premiers moines qu'on ne serait porté à le croire, et l'ascétisme plus que nous ne saurions le souhaiter. Mais ils étaient loin d'être privés de faveurs divines : extases variées qui impliquent quelque forme de vision, que l'on peut surprendre par de nombreuses mentions ou allusions, malgré l'incertitude de la terminologie mystique. Voir DS, t. 4, col. 2103-06. Mais on aurait grande difficulté à inventorier le contenu de ces visions et à en faire la typologie. Cela tient à la réserve et à l'extrême pudeur dont le monachisme ancien voilait ses expériences intimes. Quand elles nous sont racontées par les hagiographes, une prudente défiance n'est pas hors de propos. On a cependant la description d'un certain type de vision, que nous ont laissée les visionnaires eux-mêmes, et qui consiste dans une sorte d'expérience lumineuse.

Esprit très cultivé, et non pas humble paysan égyptien quasi illettré comme la plupart des autres moines, Évagre † 399 place cette vision au terme d'un long processus opéré par l'ascèse dans la solitude et surtout le contrôle des pensées. Il s'agit d'une pure lumière, dépourvue non seulement de tout caractère sensible, de toute forme, mais de toute représentation intelligible, eût-elle Dieu pour objet. Que voit alors l'intellect ? ce qu'il voit c'est lui-même, mais « illuminé », revêtu de la lumière qui est celle de Dieu car, selon la formule johannique (1 *Jean* 1,8), Dieu est lumière, et c'est cette lumière qui « imprègne » l'intellect, devenu ainsi le « lieu de Dieu », selon l'expression d'*Exode* 24,10, dans la version grecque des Septante (laquelle, au sujet de Moïse et des anciens, a substitué l'original hébreu : « Ils virent le

Dieu d'Israël », par une relecture édulcorante : « Ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël »). L'intellect qui se voit lui-même voit donc Dieu, non pas directement, mais dans son reflet lumineux sur lui, puisqu'il se voit illuminé par la lumière qui est Dieu (cf. A. Guillaumont, *Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien*, dans *Colloque sur les visions mystiques*, dans *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, 1976-1977, p. 124-27).

Dans les écrits publiés sous le nom de Macaire (4e-5e siècles), la lumière est un des thèmes fondamentaux. Elle est synonyme de la nature divine en tant que celle-ci possède un rayonnement propre par lequel Dieu se révèle et se communique aux hommes. L'homélie 8, en particulier, parle de cette lumière qui, parfois, resplendit dans le cœur et qui plonge à tel point tout l'homme dans la douceur et la contemplation qu'il ne se possède plus lui-même (PG 34, 529b).

A une époque plus tardive, le moine byzantin Syméon le Nouveau Théologien † 1022 usera du terme de lumière comme d'un mot clé. La lumière divine désigne Dieu lui-même et l'ensemble des dons de la grâce. Il y a analogie entre l'illumination du monde sensible par le soleil matériel et l'illumination de l'esprit humain par Dieu. Comme le soleil matériel, le soleil spirituel est saisissable par un rayon. Le rayon fait voir le soleil qu'est Dieu et donne le désir de le voir tout entier (B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris, 1985, p. 102-13). Syméon décrit ou mentionne plusieurs visions sous forme de lumière. Une nuit, pendant qu'il était en prière dans sa chambre, « soudain sur lui brilla d'en haut avec profusion une illumination divine qui emplit entièrement l'endroit », de sorte qu'« il ne voyait, de toute part, que de la lumière » (*Catéchèses* XXII, 90-93, éd. B. Krivochéine et J. Paramelle, SC 104, 1964, p. 372). Une autre fois, dit-il, « je vis... une grande lumière brillant intellectuellement sur moi et attirant en même temps à elle mon intelligence tout entière et mon âme, au point que l'inattendu de la merveille me frappa de stupeur et que je fus comme en extase » (XVI, 84-86, p. 244).

Ces divers textes sont des plus intéressants pour une étude sur la contemplation mystique. Ils sont peut-être moins pertinents quand il s'agit d'une étude sur les « visions » en général. Le DS a d'ailleurs consacré deux longs articles à *Dieu* (connaissance mystique), t. 3, col. 883-929, et *Essence de Dieu* (vision de l'), t. 4, col. 1333-45, sans compter l'article *Contemplation*, t. 2, col. 1643-2193. Il n'est pas question d'y revenir.

8. C'est à **saint Augustin** † 430 que remonte la division tripartite des visions. Avec elle, on passe de la typologie au plan de l'analyse philosophico-théologique. Augustin, en effet, a manifesté un intérêt constant pour les visions, et s'y réfère souvent dans ses œuvres (P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963, p. 130-31). Mais par deux fois au moins il en traite systématiquement, d'une manière brève dans le *Contra Adimantum* de 394 (28, PL 42, 171 ; CSEL 25/1, p. 188-90 ; BA 17, 1961, p. 369-71) et très longuement dans le *De Genesi ad litteram*, dont tout le livre XII, rédigé en 414, est consacré à la question (PL 34, 453-486 ; CSEL 28/1, p. 379-435 ; BA 49, 1972, p. 328-457). Situés chronologiquement à vingt ans de distance, ces deux écrits ont une grande unité de pensée. Ils diffèrent seulement par leur champ de recherche, le premier se limitant aux visions rapportées par l'Écriture, le second considérant le problème des visions dans toute leur étendue possible. Mais, d'un côté comme de l'autre, on trouve la même répartition des visions en trois catégories, hiérarchiquement disposées de manière ascendante : « selon les yeux du corps », ou *vision corporelle* ; puis, selon cette partie de l'âme « par laquelle nous imaginons ce qu'on sent par le corps » et « qui appréhende les images corporelles », ou *vision spirituelle* (imaginative, en réalité) ; enfin, « selon le regard de l'intelligence (*mens*), par lequel on voit intellectuellement et comprend la vérité », ou *vision intellectuelle*, qui est la plus élevée de la hiérarchie et possède une valeur toute diverse. Un degré supérieur peut toujours exister sans les degrés inférieurs, par exemple la vision intellectuelle sans la vision imaginaire et sans la vision corporelle. Mais ces deux visions-là ont besoin, pour être parfaitement comprises, de leur conjonction avec la vision intellectuelle, qui seule en discerne la signification. De soi, elles peuvent induire en erreur, tandis que la vision intellectuelle ne le peut pas ; elle est infaillible, « intellectualis autem visio non fallitur » (*De Gen. ad lit.* XII, 14,29).

M.E. Körger et H.U. von Baltasar, *Aurelius Augustinus, Psychologie und Mystik, De Genesi ad litteram 12*, coll. Sigillum 18, Einsiedeln, 1960. – P. Agaësse et A. Solignac, *La Genèse au sens littéral*, Notes complémentaires sur le livre XII, BA 49, 1972, p. 559-90. – M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, p. 84-88. – E. Zocca, *Le visioni nei « Sermones de Sanctis » agostiniani*, dans *Augustinianum*, t. 29, 1989, p. 393-410.

Le lecteur moderne qui s'attendrait toutefois à trouver dans ce livre XII du *De Genesi ad litteram* une étude sur les visions telles qu'on les conçoit aujourd'hui risquerait d'être déconcerté par les considérations d'Augustin, qui concernent les sujets les plus variés : explications exégétiques sur le troisième ciel où fut ravi saint Paul, sur le roi Balthasar et le prophète Daniel, le pouvoir de divination, les rêves, la réalité des peines et des joies de l'au-delà... En fait, « c'est toute une théorie de la connaissance que développe Augustin, de la connaissance prise en toutes ses dimensions : sensible, imaginative et intellectuelle, morale et pathologique, profane et mystique, intramondaine et céleste. Les trois genres de vision marquent le cheminement de l'âme du corporel jusqu'à l'intelligible... » (P. Agaësse et A. Solignac, dans BA 49, p. 585). Il faut ajouter qu'il s'agit d'une théorie néo-platonicienne (empruntée par Augustin avec quelque légère retouche au philosophe Porphyre † vers 305), pour laquelle toute connaissance, même intellectuelle, est une vision.

Augustin, en effet, n'admet pas que la connaissance des intelligibles soit obtenue par abstraction, sous un mode générique ou spécifique. L'œil de l'âme, c'est l'intelligence ; elle possède son objet par le regard qu'elle tourne vers lui. Connaître, pour l'esprit, c'est voir (DS, t. 2, col. 1914). Au contact des choses, elle perçoit les Idées ou *rationes aeternae* par une illumination divine qui les rend intelligibles à l'homme (DS, t. 7, col. 1336-37). Cette perception est le type même

de la vision intellectuelle, dont l'objet sera par exemple l'âme et ses vertus, Dieu comme origine, cause et centre de toutes choses (*De Gen. ad lit.* XII, 24,50 ; 31,59). C. Butler reconnaît que beaucoup d'expressions réservées plus tard aux mystiques n'expriment parfois chez Augustin que « l'appréhension intellectuelle d'une vérité philosophique ou théologique » (*Western Mysticism*, 3e éd., Londres, 1967, p. 41). Et même quand il s'agit du simple commentaire des visions scripturaires, on serait exposé, en certain cas, si on s'en tenait au mode de parler d'Augustin, à confondre vision surnaturelle ou préternaturelle avec exercice naturel de la pensée, comme fait observer M.J. Ribet (*La mystique divine*, t. 1, Paris, 1879, p. 441). D'où l'ambiguïté du mot « vision » chez Augustin.

Enfin, le *De Genesi ad litteram* ne laisse transparaître aucune appréciable distinction entre songe et vision (E. Zocca, *Le visioni...*, dans *Augustinianum*, t. 29, 1989, p. 395), encore qu'il faille noter que, d'un point de vue pratique, « vis-à-vis des songes et des visions, Augustin demeurera prudent toute sa vie, et jusque sur son lit de mort » (M. Dulacy, *Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin*, *ibid.*, p. 391).

9. Une division analogue se rencontre chez **Grégoire le Grand** † 604 quand il traite des différentes manières dont parfois Dieu parle aux hommes par l'intermédiaire des anges. Il le fait soit par des images présentées aux yeux du cœur, « imaginibus cordis oculis ostensis », soit par des images formées temporairement avec de l'air, qui s'offrent devant les yeux du corps, « imaginibus ante corporeos oculos ad tempus ex aere assumptis » (*Moralia in Iob* XVIII, 1,7, CCL 143B, p. 1398-99 ; PL 76, 450ab). Mais c'est aussi l'intellect (*mens*) qui peut être touché par la vertu angélique, et se trouver élevé à une espèce de vue supérieure et panoramique des choses à venir (XXVIII, 1,9, p. 1400 ; col. 451b).

Les *Dialogues*, dont l'attribution à Grégoire le Grand est discutée (cf. R. Gillet, *Les « Dialogues » sont-ils de Grégoire ?*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 36, 1990, p. 309-14), abondent en récits non seulement de miracles physiques, mais de visions de toute sorte, qui ressortissent à la littérature populaire de l'époque : visions d'anges, de personnages surnaturels, du Christ et des saints, de la Vierge Marie, des apôtres Pierre et Paul, d'âmes sortant du corps et montant au ciel (sainte Scholastique, par exemple). On en trouvera les références dans la table analytique du volume 265 de « Sources chrétiennes » (Paris, 1980), p. 358-59. Il faut y ajouter les scènes relatives à l'au-delà, les retours à la vie d'hommes que l'on avait cru morts et qui donnent, en vue d'édifier ou de faire peur, des descriptions assez complètes de l'autre monde, si bien qu'on a pu considérer le Grégoire des *Dialogues* comme le « père » de la vision de l'au-delà en tant que genre littéraire, car il sera beaucoup lu et imité (M.P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, Florence, 1987, p. 115-23).

De toutes ces visions la plus célèbre est celle où saint Benoît, une nuit, étant en prière, de la fenêtre d'une tour vit tout à coup « une lumière épandue d'en haut refouler les ténèbres de la nuit. Elle éclairait d'une telle splendeur qu'elle surpassait la lumière du jour, elle qui cependant rayonnait entre les ténèbres ». Puis, « le monde entier, comme ramassé sous un seul rayon de soleil, fut amené à ses yeux » (II, 35,2-3, éd. A. de Vogüé et P. Antin, SC 260, 1979, p. 236-38). « Cela ne signifie pas que le ciel et la terre s'étaient rétrécis, mais que l'âme du contemplatif s'était dilatée : ravi en Dieu, il pouvait voir sans difficulté tout ce qui est au-dessous de Dieu » (II, 35,7, p. 240).

La vision prêtée à saint Benoît a été diversement interprétée par les auteurs médiévaux. Certains l'ont prise pour une vision de l'essence divine (cf. J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris, 1937, p. 205-06 ; Fr.R. Alimonti, *La visione di S. Benedetto in Gregorio Magno. Bernardo di Clairvaux e meister Eckhardt : modifiche, trasposizioni ed omissioni*, dans *Benedictina*, t. 37, 1990, p. 277-83).

P. Courcelle a recherché les sources antiques de cette vision (le *Songe de Scipion* en est une) et estime que « le but de Grégoire hagiographe est de décrire ici, sous la forme la plus concrète, le caractère merveilleux de la contemplation, et de présenter Benoît comme le type du saint contemplatif » (*La vision cosmique de saint Benoît*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 13, 1967, p. 97-117).

10. Parlant des prophètes dans ses *Etymologiae*, **Isidore de Séville** † 636 recopie partiellement le chapitre 28,2, du *Contra Adimantum* d'Augustin, avec sa classification des visions en trois espèces (VII, 8,37-40, PL 82, 286cd ; BAC 433, Madrid, 1982, p. 670-71). De cette classification il assurera ainsi la transmission au moyen âge.

Parmi ses nombreuses lettres, Alcuin † 804 en a une toute entière sur la division tripartite augustinienne des visions, qu'il illustre par les exemples classiques de Pharaon et de Joseph, du roi Balthasar et de Daniel, et dont il dit que « ab omnibus usitata est, sed a paucis intellecta » (*Epist.* 204, ad Fridugisum, PL 100, 478cd-479ab ; *Epist.* 135, éd. E. Dümmler, MGH, *Epistolae Karolini aevi*, t. 2, p. 203-04).

Diffusé sous le nom de saint Augustin et souvent cité à ce titre par les scolastiques médiévaux, mais composé vers 1160, le *De spiritu et anima* du compilateur cistercien Alcher de Clairvaux rapportera la même tripartition des visions, en insistant dans des termes augustiniens sur l'infaillibilité de la vision intellectuelle. « In intellectuali visione nunquam fallitur anima : aut enim intellegit, et verum est ; aut si verum non est, non intellegit ». Les deux autres visions, la corporelle et l'imaginative, peuvent par contre tromper l'âme et se jouer d'elle (c. 24, PL 40, 797, en appendice aux œuvres de saint Augustin).

IV. LE MOYEN ÂGE

Étudier en détail la littérature visionnaire du Moyen Âge reviendrait en réalité à passer en revue une bonne partie de la littérature spirituelle de cette époque. Nombreuses, en effet, sont alors les femmes visionnaires qui ont laissé un nom ou une trace dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. En dresser une liste complète serait fastidieux autant qu'impossible. Citons-en au moins quelques-unes :

Élisabeth de Schönau † 1164 ; Hildegarde de Bingen † 1179 ; Hadewijch (13e siècle), Marie d'Oignies † 1213 ; Christine de Saint-Trond, l'Admirable † 1224 ; Ida de Nivelles † 1231 ; Lutgarde d'Aywières † 1246 ; Julienne du Mont-Cornillon † 1258 ; Béatrice de Nazareth † 1268 ; Douceline de Digne (ou d'Aix) † 1274 ; Mechtilde de Magdebourg † 1282 ; Marguerite de Cortone † 1297 ; Mechtilde de Hackeborn † 1299 ; Gertrude d'Helfta † 1301 ; Béatrice d'Ornacieux † 1303 ; Claire de Montefalco † 1308 ; Angèle de Foligno † 1309 ; Marguerite d'Oingt † 1310 ; Marguerite

Ebner † 1351 ; Christine Ebner † 1356 ; Brigitte de Suède † 1373 ; Adelaïde Langmann † 1375 ; Catherine de Sienne † 1380 ; Dorothée de Montau (ou de Prusse) † 1394 ; Julienne de Norwich † 1416 ; Lydwine de Schiedam † 1433 ; Françoise Romaine † 1440 ; Margery Kempe † 1440. Toutes ont une notice dans le DS.

1. **Le témoignage des faits.** – Ils sont nombreux et variés. – 1° Comment connaissons-nous les visions de la période médiévale ? Évidemment par la *Vie* (ou la Légende) des visionnaires. Mais le fait de consigner par écrit leurs visions n'est pas rare chez ces visionnaires. Se crée ainsi un genre littéraire soumis à certaines conventions et aux images ou allégories récurrentes.

L'exemple le plus ancien est probablement celui de la sainte mérovingienne Aldegonde de Maubeuge † 684. Les visions sont la caractéristique de son histoire. De ces visions, il semble qu'il ait existé une narration aujourd'hui perdue qu'elle aurait écrite elle-même ou fait écrire, et que le premier auteur de sa *Vie*, à dater au plus tard de la première moitié du 9e siècle (*Vita beatae Aldegundae Virginis*, éd. W. Levison, dans MGH, *Script. rer. merov.*, t. 6, 1913, p. 79-90), aurait eu à sa disposition (L. Van der Essen, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain-Paris, 1907, p. 223-24).

Peu de visionnaires composent elles-mêmes directement en latin le récit de leurs visions. Hildegarde de Bingen, au 12e siècle, l'aurait fait, non sans toutefois l'aide de collaborateurs qui lui corrigeaient son latin ou en habillaient le style (DS, t. 7, col. 515). Gertrude d'Helfta, au 13e siècle, aurait au moins rédigé le noyau essentiel de ses *Revelationes*, à savoir le livre 2 (DS, t. 6, col. 332-33).

•

Généralement, les visionnaires dictent ou ont recours à des secrétaires. Élisabeth de Schönau se sert de la collaboration de son frère le bénédictin Egbert, lequel, plus que rédacteur, fut celui qui interroge, et par là influence (DS, t. 4, col. 587). Mechtilde de Hackeborn, clouée au lit par la maladie, faisait le récit de ses visions, qui furent rédigées à son insu par Gertrude d'Helfta et d'autres sœurs ; informée par quelqu'un, elle confirma l'exactitude du contenu de cette rédaction (DS, t. 10, col. 874). Dorothée de Montau eut ses paroles et visions notées par le docte Jean de Marienwerder, qui en composa des ouvrages (DS, t. 3, col. 1664-68). Brigitte de Suède a eu trois secrétaires. Ses paroles étaient prises en suédois par Pierre Olafsson ou Pierre de Skeninge qui les mettaient en latin, cette traduction étant revue par l'ancien évêque de Jaen, Alphonse de Vadaterra (DS, t. 1, col. 1944-45). Catherine de Sienne avait aussi plusieurs secrétaires, qui rédigeaient sa correspondance, et à qui elle dicta le *Dialogue* en état d'extase. Elle leur demandait de se tenir prêts à écrire dès qu'ils la verraient entrer dans cet état (*Vita* scritta dal Beato Raimondo da Capua, III, 1,332, trad. G. Tinagli, 5e éd., Sienne, 1982, p. 345).

La raison qui meut certaines visionnaires à communiquer leurs visions est une injonction venue d'en haut. Hildegarde de Bingen se vit intimé par une voix divine l'ordre d'avoir à écrire les merveilles qu'il lui fut donné de voir et d'entendre (*Scivias*, Protestificatio, CCM 43, 1978, p. 3). C'est sur la volonté expresse manifestée par Dieu que Gertrude d'Helfta consentit à publier le récit de toutes les grâces reçues (*Le Héraut de l'Amour divin* I, 15,1-2, dans *Œuvres spirituelles*, t. 2, éd. P. Doyère, SC 139, 1968, p. 204-06).

Parfois, le récit des visions a été pour ainsi dire arraché au nom de l'obéissance par l'insistance du directeur. C'est le cas de Françoise Romaine et de son père spirituel Jean Mattiotti (M.-P. Dickson, *Jubilation dans la lumière divine. Françoise Romaine d'après le récit de ses visions...*, Paris, 1989, p. 23-24). C'est aussi un peu le cas d'Angèle de Foligno. Mais les traverses et tribulations d'un secrétaire de visionnaire nous sont montrées par le frère mineur qui tient la plume sous la dictée d'Angèle. Ce qu'elle exprime en dialecte ombrien, il le rédige en latin à la troisième personne. Il griffonne à l'église, où elle lui fait ses confidences. A ces pauvres notes, il tentera plus tard de donner une forme, et de ce travail de rédaction sortira le *Mémorial*. Il se défend d'avoir rien ajouté. Il y a cependant bien des lacunes. Car la sublimité des révélations d'Angèle le dépasse, et il confesse ne pas pouvoir exprimer avec son indigent discours la pensée de la bienheureuse. Quand il lui relit son texte, elle proteste : « Ce qu'il y a d'inférieur, de nul, tu l'as écrit, mais du plus précieux que sent mon âme, tu n'as rien écrit » (P. Doncœur, *Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno*, Texte latin, Paris, 1925, p. XXIV-XXXI ; L. Thier et A. Calufetti, *Il libro della Beata Angela da Foligno*, edizione critica, Grottaferrata, 1985, p. 42-48).

L'intervention de tous ces secrétaires, aussi honnêtes qu'on les conçoive, ne peut pas avoir été entièrement neutre sur le contenu des narrations auxquelles ils ont donné ordre, forme et langue latine. La valeur spirituelle du message qu'ils transmettent n'en est pas pour autant privée de tout crédit.

2° Le milieu des béguines et la vie conventuelle féminine favoriseront l'éclosion, puis le développement entre le 13e et le 15e siècle d'un vaste mouvement de mysticisme visionnaire, dont les foyers se situent initialement dans les Pays-Bas et en Allemagne, s'étendent après 1250 à la France, la Provence et l'Italie ; au 15e siècle il y a des mystiques visionnaires en Angleterre, et jusqu'en Prusse. Donner une idée de la complexité d'un tel mouvement n'est pas facile. On devra se contenter de quelques exemples.

Hildegarde de Bingen, à la fin du 12e siècle, est un génie bien à part. Il y a en elle de la prophétesse. De son couvent de Disibodenberg en Allemagne elle n'hésite pas à lancer à l'empereur, au pape, aux évêques et abbés du monde germanique des avertissements menaçants, mais c'est surtout pour sa poésie visionnaire, haute en couleur et d'un langage violent qui tranche sur la banalité habituelle de l'imagerie des visions, qu'elle est connue. Bénéficiant, dit-elle, de visions depuis la plus petite enfance, elle commence à les mettre par écrit à 43 ans en une série d'ouvrages qui sont une espèce de roman cosmique où est révélée l'histoire d'un monde sans cesse en création et d'un être humain qui y apparaît comme un microcosme, dans lequel se reproduisent aussi bien le rythme du temps que les phénomènes de l'espace (R. Pernoud, *Les saints au Moyen Âge*, Paris, 1984, p. 159-62).

Il s'agit de visions purement intérieures. « Les visions que je vis, ce ne fut pas en songe, ni dans le sommeil, ni dans une espèce de frénésie ; je ne les vis pas des yeux charnels, je ne les entendis pas des oreilles extérieures de l'homme... ; mais je les contemplai, selon la volonté de Dieu, en pleine veille, à découvert, les considérant dans toute la clarté de

l'esprit, des yeux et des oreilles de l'homme intérieur » (*Scivias*, Protestificatio, CCM 43, p. 4).

Quelques lignes donneront le ton. La vision décrit ici la création du monde et de l'homme. « J'ai vu comme un feu resplendissant, incompréhensible, inextinguible, plein de vie et toute vie, dont la flamme était couleur d'air et brûlait ardemment sous un souffle léger... Et je vis que cette flamme fulminante s'embrasa ; et voici qu'une forme aérienne obscure et sphérique, d'une grande étendue, surgit soudain sur laquelle la flamme elle-même darda ses rayons, faisant jaillir des étincelles de la forme sphérique jusqu'à ce que, l'air devenu parfaitement limpide, le ciel et la terre resplendissent d'une pleine clarté... Ensuite la même flamme étendit sa chaleur et sa lumière vers une petite glèbe d'une terre limoneuse gisant au fond de l'air, pour la réchauffer de manière qu'elle forma la chair et le sang, et elle lui donna le souffle de telle sorte qu'elle reçut son être complet par une âme vivante » (Pars II, visio 1, p. 110). On a émis l'hypothèse qu'Hildegarde était douée de cette disposition eidétique qui permet à certaines personnes de voir à peu près tout ce qu'elles pensent (H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*, Leipzig, 1930, p. 269-71).

Il y a, au 13e siècle, entre la béguine Hadewijch d'Anvers et la moniale cistercienne Béatrice de Nazareth (près de Lierre, en Belgique), une parenté dans ces moyens d'expression que sont les extases et les visions. J.-B. M. Porion l'a bien mis en lumière, et en donne l'explication :

« La similitude frappante de ces phénomènes..., les rapports étroits que le contenu des visions présente dans une aire historique et géographique déterminée, ne permettent pas de les tenir pour indépendants des facteurs sociaux : ces grâces ne sont pas reçues de façon purement passive par les personnes en question. Ce n'est pas à dire que les extases, si fréquentes dans les vies des béguines et moniales du 13e siècle (et dans toute l'hagiographie), fussent provoquées intentionnellement, encore moins simulées ; ni que les visions se réduisent toutes à des exercices littéraires : la part subjective de l'homme dans ce qu'il éprouve se mêle plus subtilement à la part objective qu'une telle critique ne le supposerait... L'*extase* se produit en effet de façon plus facile et plus fréquente dans un milieu où elle est acceptée et reconnue comme manifestation d'une grâce insigne : l'homme est ainsi fait – et la femme plus encore – que ses attitudes les plus spontanées subissent inconsciemment de telles conditions. Ceci vaut pareillement pour les *visions*, même lorsqu'elles sont ' reçues ', et non pas conçues ou composées : on ne s'expliquerait guère autrement l'uniformité du matériel d'images qu'on y retrouve dans une période et un milieu donnés. Les visions de Hadewijch et de Béatrice se ressemblent de très près... Il reste, en toute objectivité..., que les écrits composés par Béatrice et Hadewijch sous forme de lettres et de traités sont supérieurs à tous égards à leurs visions » (Hadewijch, *Lettres spirituelles*, trad. J.-B. M. Porion, Genève, 1972, p. 47-50). Chez l'une comme chez l'autre, est à remarquer en tout cas l'orientation spéculative de ces récits d'expériences intérieures.

De ce point de vue, diverses sont les visions de la béguine Douceline, en Provence, au 13e siècle. Elle eut un jour la vision d'un puy, c'est-à-dire d'un sommet arrondi, entouré d'une haie de lys, que seule elle pouvait franchir pour se tenir auprès de la Mère de Dieu assise à l'intérieur. Tout autour les habitants du lieu chantaient : « *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus...* » (R. Gout, *La vie de sainte Douceline*, Paris, 1927, p. 162-63). Et de fait, nombreuses sont celles qui se groupent autour de Douceline, laquelle est gratifiée d'extases que les autres, qui en sont témoins, attestent. Une autre fois, le jour de Noël, à minuit, elle est transportée en esprit au lieu où se tient la Vierge, et « elle vit ouvertement et clairement la précieuse Mère de Dieu et elle vit un rayon de soleil qui sortait du ventre de la Vierge sacrée et au sommet du rayon elle vit l'Enfant » (*ibid.*, p. 161).

Aux confins du 13e et du 14e siècle, Marguerite d'Oingt, moniale chartreuse, près de Lyon, médite sur ses propres visions. Son *Speculum*, écrit en franco-provençal, commence en effet par le récit d'une vision et continue en méditation. De ses visions, voici un échantillon. Un jour, avant ou après matines, « elle se prit à penser à Jésus-Christ, comment il est assis à la droite de Dieu le Père. Et soudain son cœur fut ravi à tel point qu'il lui sembla être en un lieu plus grand que le monde entier, et plus brillant de toutes parts que le soleil... ». Il lui paraît voir Jésus Christ même. « Il était vêtu de ce glorieux vêtement qu'il prit dans le très noble corps de Notre-Dame. Sur ses très nobles mains et sur ses pieds apparaissaient les glorieuses plaies qu'il souffrit pour l'amour de nous. De ces glorieuses blessures jaillissait une clarté si grande qu'on en était étonné : c'était comme si toute la beauté de la divinité passait à travers. Ce glorieux corps était si noble et si transparent que l'on voyait très clairement l'âme à l'intérieur... » (n. 23-24, dans A. Duraffour, P. Gardette et P. Durdilly, *Les œuvres de Marguerite d'Oingt*, Paris, 1965, p. 99).

Les visions de Béatrice d'Ornacieux, également moniale chartreuse, selon sa vie écrite par Marguerite, sa contemporaine, ne sont pas moins poétiques. Une fois, avant de s'endormir, elle se vit au milieu des saints du paradis. « ... Il lui semblait que le soleil, quand il est dans son plus grand et plus bel éclat, n'était que peu de choses en face de la grande beauté des saints qu'elle voyait à côté d'elle, de toutes parts et au-dessus d'elle comme dans l'air. Toutefois elle ne les voyait pas avec les yeux de la chair, mais en esprit ; et elle voyait son corps dans le lit presque semblable à un corps mort » (n. 81, *ibid.*, p. 119).

3° Dans ce mysticisme visionnaire, on peut discerner aussi, comme on l'a fait précédemment, certains TYPES CARACTÉRISTIQUES de visions.

1) Il y a d'abord les visions, nombreuses, inspirées par la dévotion à la *passion du Christ*. Ainsi, la première vision rapportée dans la *Vie* de Lutgarde d'Aywières par le dominicain Thomas de Cantimpré est celle de la plaie du côté du Christ, et la deuxième est celle de l'étreinte du Crucifié, signifiant la participation de Lutgarde à l'œuvre de la Rédemption (DS, t. 9, col. 1202-03). La vision de l'immense passion de l'âme du Christ transforme l'âme d'Angèle de Foligno en participante de la douleur du Christ (*Il libro della Beata Angela da Foligno*, Memoriale, c. 7, éd. L. Thier et A. Calufetti, Grottaferrata, 1985, p. 294-96). A Angèle sont dévoilées, une à une, les multiples et indicibles douleurs morales et physiques du Christ (Instr. III, p. 442-53). Le jour de la fête des saints Anges, et par leur intercession, lui aurait été concédée une vision extatique du Crucifié si douloureuse qu'il lui semblait que son cœur voulait comme se rompre (Instr. XX, p. 592-94).

Plusieurs des seize visions de Julienne de Norwich concernent la passion. La première lui révèle le Christ agonisant sur la croix ; la deuxième, le linge de Véronique et l'image saisissante de la Sainte Face. Dans la huitième, elle voit le Christ crucifié approchant de la mort ; dans les

dixième et onzième, le Cœur percé par la lance et le Christ regardant la Vierge Marie du haut de la Croix (DS, t. 8, col. 1606).

2) Fréquentes de même sont les *visions « eucharistiques »*, où Jésus se montre dans l'hostie. Par exemple, Douceline, liée de cœur avec la sainte hostie, aperçoit un jour le Christ dans le sacrement de l'autel. Elle le voit nu à mi-corps, les mains en croix serrées devant lui, avec un visage très doux, et il était tout bleu et plein de meurtrissures, des plaies sur les mains et le côté. Et alors, elle, pénétrée de la plus vive douleur, lui dit : « Seigneur, dans quel état te voilà ! » Et il lui répondit avec le visage très pitoyable : « Ceux que j'ai aimés et que j'aime tant, mes amis, m'ont ainsi traité » (R. Gout, *La vie de sainte Douceline*, Paris, 1927, p. 163-64). Béatrice d'Ornacieux, pendant une longue période de temps, « vit tous les jours, à l'élévation, le Corps du Seigneur sous l'apparence d'un petit enfant », et cela au milieu d'une grande lumière, faite de trois clartés, l'une blanche, l'autre vermeille, la troisième d'or. Ces trois clartés s'attiraient et s'illuminaient l'une l'autre (P. Duraffour, P. Gardette et P. Durdilly, *Les œuvres de Marguerite d'Oingt*, Paris, 1965, n. 83-85, p. 119-21). « Puis il arriva certaines fois qu'elle voyait entre les mains du chapelain une clarté aussi vive que le soleil » (n. 87, p. 121). Angèle de Foligno voyait parfois dans l'hostie deux yeux splendides, et si grands que de l'hostie il ne paraissait rester que les bords (*Il libro...*, Memoriale, c. 3, p. 196). Une autre fois, elle vit des yeux du corps dans l'hostie le Christ comme un enfant de douze ans, très seigneurial, et d'une beauté ineffable (*ibid.*, p. 196-98).

Au début du 13e siècle, favorisée de visions et avertie par le Christ qu'il désirait l'établissement d'une fête en l'honneur du Saint-Sacrement, Julienne du Mont-Cornillon, près de Liège, se mit à prier et à souffrir pour qu'il fût obéi. Elle vit réaliser le projet pour le diocèse de Liège en 1246, en attendant qu'Urbain IV, qui l'aurait autrefois connue, rendit la fête universelle en 1264 (DS, t. 4, col. 1625 ; t. 5, col. 873). C'est le prototype d'une histoire qui se renouvellera par la suite au cours des siècles. Des visionnaires, assez nombreuses, devaient chercher, et parfois réussir, à introduire dans l'Église une dévotion ou une fête nouvelle. Le cas le plus connu sera celui de Marguerite-Marie Alacoque † 1690 et de ses apparitions du Sacré-Cœur à Paray-le-Monial.

3) Un type très particulier de vision est le changement ou l'*échange des cœurs* (DS, t. 2/1, col. 1046-51). Cette singulière vision commence au Moyen Âge et se poursuivra encore longtemps. On y voit le divin Maître enlever le « vieux cœur » pour lui substituer un cœur nouveau (Dorothée de Montau) ou même son propre Cœur (Lutgarde d'Aywières).

4) Mais il y a encore les voyageuses de l'au-delà. Au 14e siècle, la dominicaine Adelaïde Langmann, près de Nuremberg, fut conduite au purgatoire le jour de la Toussaint. A son grand effroi, elle y vit des sœurs en religion et sa propre mère qu'elle avait crue au paradis. D'où sa constante préoccupation de prier pour la libération des âmes du purgatoire (DS, t. 9, col. 222). Au 15e siècle, sainte Françoise Romaine, dont la vie est un tissu d'extases et de visions, a visité deux fois en esprit avec l'ange Raphaël l'enfer et le purgatoire, voyages d'ailleurs colorés de réminiscences dantesques.

La *Vita*, publiée en 1640 sous le nom de la sœur Maria Maddalena Anguillara, mère présidente des Oblates fondées par Françoise, avertit très sagement que dans ces visions « beaucoup de choses que la sainte a vues en extase doivent être considérées comme étant seulement de pieuses méditations et des contemplations dues à sa propre activité... ; on le voit facilement à la lecture. On ne peut nier pour autant qu'il ne s'y soit mêlé de vraies révélations... Laissant le soin de ce discernement au pieux lecteur ou à un arbitre plus qualifié, nous transcrirons indistinctement ce que contiennent les manuscrits anciens » (texte reproduit en latin par les Bollandistes, AS, *mars*, t. 2, ad diem IX, p. 90, n. 10). Judicieux avertissement qui serait valable pour bien d'autres visionnaires.

4° Outre le mouvement mystique dont on vient jusqu'ici de parler, on voit s'épanouir vers le milieu du 14e siècle jusqu'au milieu du 15e, un courant de *prophétisme féminin* et visionnaire, qui trouve son terrain d'élection parmi les laïques.

Il est lié à la crise que traverse alors le monde occidental et l'Église : transfert du siège de la papauté à Avignon, retour manqué à Rome d'Urbain V, tribulations du Grand Schisme après 1378, opposition entre les papes et les conciles de Constance et de Bâle, conflits armés entre les souverains, tous ces événements provoquent une crise institutionnelle et contribuent à créer dans les esprits un climat de profond désarroi et de trouble.

Sainte Brigitte de Suède commence à partir de 1343 à recevoir et à publier des visions concernant l'urgente nécessité du retour de la papauté à Rome, l'indispensable réforme de l'Église dans sa hiérarchie et dans ses membres. Elle ouvre ainsi la voie à toute une série de femmes inspirées qui, gratifiées de visions et de révélations, cherchent à les communiquer sous la forme de messages adressés au pape et aux princes, pour le bien de l'Église et le salut du peuple chrétien. De plusieurs, la grande histoire n'a guère retenu le nom, car leur impact fut purement local. Mais deux au moins sont célèbres : Catherine de Sienne, contemporaine de Brigitte, qui a les mêmes objectifs, et Jeanne d'Arc † 1431. Que Jeanne d'Arc ait été d'emblée considérée comme une prophétesse est attesté par des témoignages de l'époque. Le chancelier Jean Gerson † 1429 est le seul théologien de son temps à admettre, malgré des préventions contre les révélations féminines, que Jeanne pouvait avoir été envoyée par Dieu (A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences*, Paris, 1987, ch. 24 : Jeanne d'Arc et le prophétisme féminin des 14e et 15e siècles, p. 277-91).

Il y a naturellement de nombreuses interférences entre le courant prophétique et le mysticisme visionnaire. La réalité des faits n'est pas aussi nettement tranchée. Mais dans une société qui exclut le plus souvent la femme de tout pouvoir, spécialement d'enseignement, les visions que communiquent nos visionnaires, surtout quand il s'agit du courant prophétique, sont une extraordinaire prise de parole, se réclamant d'un libre choix divin et s'imposant aux clercs eux-mêmes, lesquels, bien souvent, voient leur rôle d'autorité inversé, et de confesseurs-directeurs se font secrétaires et porte-parole de leurs dirigées (DS, t. 14, col. 218-19).

5° Il n'y a pas cependant que les femmes à avoir eu des visions ; il y a également des hommes, quoiqu'en nombre bien moindre. Citons-en trois.

La *Vie* du dominicain Henri Suso † 1366, dont les écrits ont illustré les pays du Rhin au déclin du Moyen Âge, nous livre les confidences que sa fille spirituelle Elsbet Stagel avait obtenues de lui et soigneusement notées. S'y entremêlent faits merveilleux, voix et visions, qui posent de sérieux problèmes critiques.

Ainsi, nous dit-on, « il eut de nombreuses visions de choses futures et cachées, et Dieu lui donna quelque connaissance sensible, autant que faire se peut, du ciel, de l'enfer et du purgatoire. Il était fréquent que beaucoup d'âmes lui apparaissent lorsqu'elles avaient quitté ce monde, et lui fassent savoir quel était leur sort... » (*Leben*, ch. 6, dans *Deutsche Schriften*, éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907 ; trad. fr. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1977, p. 167). « Une fois, après Matines, ...il lui sembla qu'une lumière sortait de son cœur et il regarda : sur son cœur apparaissait une croix d'or où étaient serties magnifiquement nombre de pierres précieuses de très bel éclat », dont il ne peut avec sa coule dissimuler aux autres la resplendissante beauté (*ibid.*, ch. 4, p. 17 ; trad. fr., p. 163). Une nuit, Notre-Dame lui donne à boire de son lait (*ibid.*, ch. 18, p. 49-50 ; trad. fr., p. 189-90). C'est là une des légendes hagiographiques les plus répandues.

Suso lui-même n'est d'ailleurs pas dupe de sa propre imagination. Dans le prologue du *Livre de la Sagesse éternelle*, il fait observer que « les visions dont il est question ici ne sont pas des visions corporelles, mais seulement des figures expliquées », ou poétiques (K. Bihlmeyer, *Deutsche Schriften...*, p. 197 ; trad. fr., p. 316). Il écrit de même dans le prologue de l'*Horologium Sapientiae* : « Les visions contenues dans ce qui suit ne sont pas toutes à prendre à la lettre, quoique plusieurs aient eu lieu à la lettre : c'est une façon de parler figurée », « *figurata locutio* » (éd. P. Künzle, Fribourg, 1977, p. 366 ; trad. fr. B. Lavaud, Paris, 1946, p. 20). Précisions opportunes, qui rassurent le lecteur moderne.

L'ermite suisse Nicolas de Flue † 1487 n'a pas écrit lui-même ni dicté ses nombreuses et étranges visions (la tour symbolique, le nuage qui parle, le lis mangé par le cheval, les trois hommes dont l'un l'exhorte à persévérer dans le service de Dieu et lui prédit l'année de sa mort). Nous ne les connaissons que par des témoignages de visiteurs (R. Durrer, *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Niklaus von Flüe. Sein Leben und sein Einfluss*, 2 vol., Sarnen, 1917-1921). Mais il en est une que les historiens ont baptisé « la grande vision » :

« Il avait vu une très vive splendeur où se montrait un visage humain. A cette vue, il avait craint que son cœur n'éclatât en petits morceaux : stupéfait, détournant le visage, il s'était effondré à terre » (Durrer, p. 547). Depuis sa grande vision, il portait sur ses traits le reflet de la majesté divine. Cette vision comportait toutefois, semble-t-il, un symbole géométrique. Selon divers biographes et les documents iconographiques, la face divine aurait apparu à Nicolas au centre d'une roue aux six rayons : trois, aigus à l'intérieur et larges vers le cercle extérieur, représentent les trois divines personnes ; trois de sens inverse, larges au-dedans et aigus au-dehors, rappellent les mystères de la Vierge, de l'Eucharistie, de notre vie passagère mais méritoire de la vie éternelle. Il avait fait reproduire l'image de cette vision, et l'appelait « son livre » (Durrer, p. 363-64). Cf. M.-B. Lavaud, *Vie profonde de Nicolas de Flue*, Fribourg, 1942 ; Marie-Louise von Franz, *Les visions de saint Nicolas de Flue*, Paris, 1988.

Ignace de Loyola, mort en 1556, né probablement en 1491, se trouve à la charnière du Moyen Âge et de l'humanisme de la Renaissance. Ses visions nous sont connues par le *Récit* autobiographique qu'il fit à Louis Gonçalves et que celui-ci nota aussitôt (trad. fr. A. Thiry, coll. Museum Lessianum, 3e éd., 1956, et A. Lauras, coll. Christus 65, Paris, 1987), ainsi que par les fragments de son *Journal spirituel* (trad. fr. M. Giuliani, coll. Christus, Paris, 1959). Ce qui frappe, c'est à la fois l'étrangeté et la pauvreté en images symboliques de ces visions imaginatives, qui n'étaient du reste peut-être que le contre-coup dans l'imagination de lumières plus hautes dans l'intellect (comme le voudrait J. de Guibert, *Saint Ignace mystique...*, Toulouse, 1950, p. 23 ; RAM, t. 19, 1938, p. 15).

Étant à Manrèse, en 1522-1523, « il lui arriva souvent en plein jour de voir en l'air, près de lui, une chose qui lui donnait beaucoup de consolation, car elle était extraordinairement belle. Il n'en discernait pas bien la nature, mais il lui semblait en quelque sorte qu'elle avait la forme d'un serpent, avec beaucoup de points qui brillaient comme des yeux, mais n'en étaient pas... Plus il la voyait, plus augmentait la consolation ; et quand elle disparaissait, il en était attristé » (*Récit* 19, Thiry, p. 64 ; Lauras, p. 76). Plus tard, « il comprit très clairement... que c'était le démon. Et dans la suite encore, il lui apparut souvent et longuement. Mais lui, en signe de mépris, le chassait du bourdon qu'il avait habituellement à la main » (31, Thiry, p. 75 ; Lauras, p. 89). « Un jour qu'il récitait les heures de Notre-Dame sur les marches du monastère, son entendement commença à s'élever. Ce fut comme s'il voyait la Très Sainte Trinité, figurée par trois touches de clavier. Il lui en venait tant de larmes et de sanglots qu'il ne pouvait se dominer » (28, Thiry, p. 71 ; Lauras, p. 85). « Une fois, il lui fut donné de voir en son entendement, avec grande joie spirituelle comment Dieu avait créé le monde ; il lui semblait voir une chose blanche d'où jaillissaient quelques rayons et dont Dieu tirait de la lumière. Mais ces choses, il ne savait pas les expliquer, et ne se souvenait pas très bien des connaissances spirituelles que Dieu imprimait alors en son âme » (29, Thiry, p. 72 ; Lauras, p. 86).

Une autre fois, « il vit des yeux intérieurs, au moment où l'on élevait le Corps du Seigneur, des rayons blancs qui venaient d'en haut. Et bien qu'après tant d'années il ne puisse bien l'expliquer, en tout cas il vit clairement dans son esprit comment Jésus-Christ Notre-Seigneur se trouvait dans ce Très Saint Sacrement » (29, Thiry, p. 73 ; Lauras, p. 86). « Pendant l'oraison, souvent et longuement, il voyait des yeux intérieurs l'humanité du Christ, et la figure qui lui apparaissait était comme un corps blanc, ni très grand ni très petit, mais il n'en distinguait pas les membres » (29, Thiry, p. 73 ; Lauras, p. 87). « Il a vu aussi Notre-Dame, sous une forme semblable... Ces visions le confirmèrent et lui donnèrent une telle assurance dans la foi, que bien souvent il s'est dit à lui-même que, n'y eut-il pas d'Écriture pour nous enseigner ces vérités de la foi, il serait prêt à mourir pour elles, uniquement pour ce qu'il avait vu alors » (29, Thiry, p. 73 ; Lauras, p. 87).

Les visions d'Ignace de Loyola prennent fréquemment une forme géométrique, circulaire ou sphérique (comme l'a noté G. Fessard, *La dialectique des exercices spirituels...*, t. 1, Paris, 1956, p. 181-82 ; 218-19). Ainsi, sur le bateau qui l'emmène vers la Terre-Sainte, « Notre-Seigneur lui apparaissait souvent. Il croyait voir un objet rond et grand qui paraissait en or » (44, Thiry, p. 85 ; Lauras, p. 99). Alors même qu'il raconte ses souvenirs, « il avait de nombreuses visions, surtout celles dont il a été parlé plus haut, où il voit le Christ comme un soleil » (99, Thiry, p. 138 ; Lauras, p. 161). Mais c'est aussi l'essence divine qu'il croit voir sous la forme d'un cercle ou d'une sphère (symbole de la divinité remontant à la plus lointaine tradition).

Il écrit dans son *Journal spirituel* : « Au *Te igitur* (de la messe), senti ou vu, de façon non obscure, mais lumineuse et très lumineuse, l'être même ou l'essence divine, sous une forme sphérique un peu plus grande que ne paraît le soleil » (jeudi 6 mars 1544, n. 121, p. 87). Puis, « dans l'oraison d'action de grâces, de nouveau se laissait voir le même être et la même vision sphérique... Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sortaient ou découlaient chacun séparément de l'essence divine, sans sortir de la vision sphérique » (jeudi 6 mars 1544, n. 123, p. 88).

Il serait lassant de citer tous les textes. En voici cependant encore quelques-uns : « Vision de l'être divin... sous forme de cercle souvent » (mardi 25 mars 1544, n. 172, p. 105). « ... Vision de l'être divin sous forme sphérique, comme les autres fois » (jeudi 27 mars 1544, n. 174, p. 106). « ... Plusieurs fois, vision de l'être divin sous forme circulaire » (dimanche 30 mars 1544, n. 180, p. 107). « Pendant la messe, ...vision de l'être divin, souvent, et parfois se terminant au Père sous la forme circulaire, avec beaucoup d'intelligences et de connaissances intérieures » (mercredi 2 avril 1544, n. 183, p. 108). Ce symbole archétypique n'est donc que le support imaginatif d'une expérience spirituelle plus élevée et d'ordre intellectuel.

2. **La théologie.** – A celui qui s'est familiarisé avec la variété, pour ne pas dire la richesse, des visions du Moyen Âge, la réflexion théologique sur le sujet à la même époque risque de paraître quelque peu aride et abstraite.

1° Le cistercien anglais Aelred de Rievaulx † 1167 n'énumère pas moins de six espèces de visions, qui sont en réalité des formes naturelles de la connaissance, mais peuvent servir, certaines du moins, d'instruments à l'action divine.

Par la vision *sensible* nous distinguons les choses corporelles ; par l'*imaginaire* nous les imaginons ; par la *fantastique* nous sommes le jouet de fantasmes ou d'images illusoires ; par la *spirituelle* notre esprit est instruit au moyen des similitudes visibles ; par la *rationnelle* on discerne le vrai du faux et la vertu du vice ; par l'*intellectuelle* on entre dans la vérité. « Nous appelons vision intellectuelle, dit Aelred, celle où l'âme, s'élevant au-dessus de tout ce qui est corps, au-dessus de toutes les images et similitudes corporelles, se repose dans la lumière même de la vérité, en laquelle sont vraies et subsistent véritablement toutes les choses passées, présentes et futures » (*Sermo III de oneribus*, PL 195, 368a-370c).

2° Richard de Saint-Victor † 1173 compte quatre genres de visions, dont deux sont corporels et deux spirituels. Le premier genre est le simple et pur exercice du sens extérieur de la vue par rapport aux choses visibles qui nous entourent ; il ne renferme aucun mystère. Le second, également corporel, se réalise quand la vue porte au-dehors sur des objets miraculeux, chargés de signification mystique, typologique et céleste, comme le buisson ardent de Moïse. Le troisième ne dépend pas des yeux du corps mais des yeux du cœur, « non fit oculis carnis, sed oculis cordis » : l'âme illuminée par l'Esprit Saint est alors conduite à la connaissance des choses invisibles par le moyen de similitudes, d'images et de figures de choses visibles. Dans le quatrième genre de visions, l'esprit humain, touché subtilement et suavement par une inspiration interne, se trouve élevé à la contemplation des choses célestes sans médiation aucune de figures. Richard ne se réclame d'ailleurs pas directement d'Augustin, mais du pseudo-Denys, dont il cite un texte qui ne parle pas en réalité de visions, mais de symbolisme et d'anagogie (*In Apocalypsim* I, 1, PL 196, 686b-688c ; cf. DS, t. 13, col. 603).

3° Thomas d'Aquin † 1274 se réfère explicitement aux trois types de visions élaborés par Augustin et rapportés par Isidore, qui correspondent, dit-il, aux puissances cognitives de l'homme : les sens, l'imagination et l'intellect (IIª IIæ, q. 174, a. 1, ad 3 ; cf. q. 175, a. 3, ad 4). Il s'en sert à plusieurs reprises, en particulier dans son traité sur la révélation prophétique. Mais certaines de ses affirmations valent des visions en général et seront retenues par la tradition.

Les visions imaginaires peuvent se faire de deux manières, ou bien par des formes que Dieu imprime directement dans l'imagination sans qu'elles soient passées par les sens, ou bien par des formes déjà possédées par l'imagination parce que précédemment reçues par les sens, mais que Dieu arrange et ordonne de façon spéciale (IIª IIæ, q. 173, a. 2), afin de les rendre aptes à révéler une vérité qu'il veut communiquer (ad 1). Quelque chose d'analogue se produit pour les visions intellectuelles, qui sont dépourvues de similitudes corporelles, mais non de certaines similitudes intelligibles, lesquelles sont parfois immédiatement imprimées par Dieu dans l'esprit, d'autres fois dérivent de formes contenues dans l'imagination, qui sont combinées, avec le secours d'une lumière surnaturelle, de telle sorte qu'elles puissent représenter des vérités intelligibles dépassant l'intelligence de l'homme (IIª IIæ, q. 173, a. 2, ad 2 et 3). La vision imaginaire, par laquelle se manifeste une vérité surnaturelle, peut avoir lieu en songe durant le sommeil, ou bien pendant la veille, et elle a alors un degré de perfection plus grand (IIª IIæ, q. 174, a. 3). Mais la vision intellectuelle est la plus haute, car il est évident que la manifestation de la vérité divine qui se fait par la pure contemplation de cette vérité, l'emporte de beaucoup sur celle qui utilise l'image des choses corporelles : elle se rapproche, en effet, davantage de la vision du ciel, où la vérité est contemplée dans l'essence de Dieu (IIª IIæ, q. 174, a. 2).

Aujourd'hui, ce sont les apparitions mariales qui attirent les foules. Du temps de saint Thomas, les « miracles eucharistiques » étaient si habituels qu'il leur consacre un long article de la *Somme théologique*. Parfois, en effet, on voit miraculeusement dans le sacrement de l'Eucharistie de la chair, du sang, ou même un enfant. Si cette apparition se fait à une seule personne pour un temps fort court, c'est Dieu qui forme dans l'œil du voyant cette apparence, sans qu'aucune modification se soit produite dans le sacrement lui-même. Si l'apparition est vue de tous les assistants et qu'elle dure longtemps, il faut dire que la forme qu'ils voient a une existence réelle. Il est arrivé une modification, non dans l'accident métaphysique fondamental qui est le sujet et le soutien de tous les autres accidents, à savoir la quantité, mais dans certains accidents tels que la figure, la couleur, etc., pour donner l'impression de chair, de sang, ou qu'apparaît un enfant. Dans ces apparitions, on ne voit donc pas l'aspect propre du Christ, mais un aspect formé soit dans l'organe visuel du témoin, soit encore dans les espèces sacramentelles elles-mêmes, le mystère eucharistique restant sauf quant à la substance. Il n'y a pas là tromperie ou illusion, *deceptio*, car tout cela se fait pour symboliser une vérité, « *in figuram cujusdam veritatis* », c'est-à-dire afin de montrer que dans ce sacrement se trouve vraiment le corps et le sang du Christ (IIIª, q. 96, a. 8). Explication qui deviendra classique et sera souvent reprise. Elle contient d'ailleurs un principe qui mérite d'être retenu : ce qu'on voit dans l'apparition, ce n'est pas la réalité elle-même, mais un symbole de la vérité.

Le Christ, qui réside au ciel, peut en descendre cependant quelquefois corporellement pour apparaître, ce qui ressort de ce que saint Paul dit de lui-même : « Et il apparut à moi, qui suis le dernier de tous » (1 *Cor.* 15,8). Cette vision ne témoignerait pas en faveur de la foi à la résurrection que l'Apôtre veut ici confirmer s'il n'avait pas vu le vrai corps du Christ (IIIª, q. 57, a. 6, ad 3).

Saint Thomas est moins convaincant quand il explique l'apparition des anges sous une forme corporelle. Avec l'assistance divine, les anges se façonnent des corps sensibles, dont ils sont comme les moteurs, et qui représentent leurs propriétés intelligibles (Iª, q. 51, a. 2, ad 2). C'est à partir de l'air qu'ils forment ces corps, en solidifiant celui-ci par condensation, car si à son degré ordinaire de dilatation l'air n'a ni figure ni couleur, quand il est condensé il peut revêtir différentes formes et réfléchir les couleurs, comme on le voit en effet dans les nuages (ad 3). Les démons aussi sont capables de se façonner un corps avec de l'air, de telle sorte qu'ils puissent apparaître visiblement (Iª, q. 114, a. 4, ad 2). Une explication similaire vaut pour les âmes séparées (IIIª, q. 45, a. 3, ad 2 ; Suppl., q. 69, a. 3).

4° Saint Bonaventure fait aussi mention de la « triplex visio » augustinienne, mais d'une manière plus brève (*In Hexaëmeron*, collatio III, 23, dans *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 347a ; *Breviloquium*, pars V, c. VI, *ibid.*, p. 260a).

Spécialement intéressant, toutefois, parce qu'il sera souvent cité par la suite, est un pseudo-Bonaventure, le franciscain David d'Augsbourg † 1272 (*De exterioris et interioris hominis compositione* III : *De septem processibus Religiosorum*, processus septimus, c. 66-67, Quaracchi, 1899). Il distingue quatre genres de visions, car après avoir parlé des visions corporelles, il dédouble les visions imaginaires en visions à l'état de veille, que ce soit avec possession de soi-même ou avec ravissement et extase (« sive sobrio, sive in excessu mentis rapto »), et en visions durant le sommeil (c. 66, n. 2-3, p. 356-57).

Le but de David est surtout de mettre en garde contre les visions, car si elles peuvent instruire de la vérité, elles ne font que trop souvent tomber dans l'illusion (n. 1, p. 356). Même véritables, elles ne sanctifient pas, autrement Balaam (*Nomb.* 22,25) serait saint avec son ânesse, qui elle aussi a vu l'ange. Elles ne sont pas méritoires, et qui en a le plus n'en est pas meilleur. Elles ont été souvent plus nuisibles à plusieurs qu'elles ne leur ont été profitables parce que, en s'en glorifiant vainement, ils n'ont pas évité l'orgueil. Pour ne pas parler de tromperies ou de fraudes de la part de beaucoup. Enfin, ces visions sont chez certains comme le prélude de la folie. « In quibusdam etiam solent hujusmodi visiones esse praeludia insaniae » (n. 3, p. 357). David, qui écrit vers 1240, combat en réalité le Joachimisme. On a aujourd'hui, dit-il, la tête rompue de vaticinations, « multifariis vaticiniis jam usque ad fastidium repleti sumus », et il y a eu des hommes graves et dévots qui avec trop de crédulité ont donné dans le panneau, « quibus etiam viri graves et devoti plus quam oportuit creduli exstiterunt » (c. 67, n. 1, p. 361).

La quatrième espèce de vision est la vision intellectuelle, qui se forme lorsque l'œil de l'intellect (*mentis oculus*), étant éclairé par la lumière de la vérité, contemple purement cette vérité en elle-même. On comprend alors dans la vision imaginaire la vérité qui y est signifiée. Tel fut le cas de Paul, lorsqu'il fut ravi au Paradis ou troisième ciel, et de Jean l'Évangéliste : quoique celui-ci décrive son *Apocalypse* sous les figures des objets corporels, on croit qu'il a vu d'une manière purement intellectuelle les choses qu'il représente là de façon figurative, soit pour s'adapter aux capacités des autres, qui ne supporteraient pas l'éclat de la vérité, soit pour couvrir comme d'un voile le secret des mystères que ces visions renferment (c. 66, n. 4, p. 358).

5° Il ne faut pas croire en effet que l'homme du Moyen Âge était étranger à tout sens critique. Il se défie au contraire des illusions, démoniaques ou simplement naturelles. Nul ne les a plus combattues que Jean Gerson † 1429, un temps chancelier de l'université de Paris, auteur en 1401 d'un *De distinctione verarum visionum a falsis*, qui est une leçon donnée dans sa chaire de théologie, et où l'on apprend à distinguer la fausse monnaie, comme il dit, de la vraie. En 1415, il revient sur la question à l'occasion des débats du concile de Constance relatifs à Brigitte de Suède, et écrit alors le *De probatione spirituum*. En 1423-1424, il reprend à nouveau le sujet, mais de manière plus approfondie, dans son *De examinatione doctrinarum*, où il insiste sur les critères d'autorité pour le discernement des esprits. Dans ces ouvrages, il évoque le témoignage de Grégoire XI qui, sur son lit de mort, aurait invité son entourage à se méfier des « bonnes femmes » (*mulierculae*) visionnaires, qu'il se repentait d'avoir trop écoutées lorsqu'il décida son retour à Rome, lequel allait être à l'origine du Grand Schisme (A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, 1987, p. 272-74). Plusieurs endroits du DS faisant mention de la doctrine de Gerson, nous nous contentons d'y renvoyer (t. 3, col. 1098 et 1263-64 ; t. 6, col. 326-27 ; t. 13, col. 484).

6° Denys le Chartreux † 1471 exprime l'état de la doctrine à la fin de l'époque médiévale. « Triplex, secundum Augustinum, est visio » : l'extérieure ou corporelle, qui n'a lieu qu'à l'état de veille (*De particulari judicio in obitu singulorum dialogus*, a. 26, dans *Opera omnia*, t. 41, Tournai, 1912, p. 462a), l'imaginaire qui se produit parfois durant le sommeil (462b), parfois à l'état de veille (462c), l'intellectuelle ou l'anagogique (462d), qui est un acte de la puissance intellective (*De contemplatione*, lib. III, a. 15, t. 41, p. 272b). De deux sortes sont les visions imaginaires et les visions intellectuelles. Il y a vision purement imaginaire quand on ne comprend pas ce que veulent dire les similitudes que l'on voit, et vision partiellement imaginaire et partiellement intellectuelle quand on le comprend (*De particulari judicio...*, a. 26, t. 41, p. 462ab). Il y a vision purement intellectuelle quand la vision est formée de représentations seulement intelligibles, que l'on comprend par l'effet d'une lumière spirituelle. Quant à la vision en partie intellectuelle et en partie imaginaire, elle ne diffère pas de la vision imaginaire de la seconde sorte (p. 462c). Par l'infusion des rayons de l'illumination intellectuelle les parfaits sont tirés hors d'eux-mêmes, plongés et absorbés dans l'abîme de la lumière éternelle (*De vita inclusarum*, a. 19, t. 38, 1909, p. 408ad). Mais les visions sont fréquemment fallacieuses, comme dit saint Paul et enseigne l'expérience (*Contra perfidiam Mahometi*, lib. II, a. 22, t. 36, 1908, p. 314a). C'est pourquoi elles doivent être examinées avec grand soin (*De discretione et examinatione spirituum*, a. 8, t. 40, 1911, p. 276-79, simple résumé de Gerson). Étant des « dona gratiae gratis datae », les visions peuvent arriver aux bons et aux mauvais, aux élus et aux réprouvés (*De particulari judicio...*, a. 27, t. 41, p. 464a).

La science de Denys le Chartreux n'est pas d'ailleurs purement livresque. Il a l'expérience personnelle et, semble-t-

il, coutumière des visions. De ses propres visions il rapporte quelques-unes : deux visions corporelles « in plena vigilia corporalibus oculis » (*Epistola et revelatio*, t. 41, p. 610b ; 613b), et une troisième intellectuelle avec « mentis alienatio et abstractio » (610d ; 614c), qui regardaient toutes les trois le sort d'un défunt ; l'apparition d'un ange, qui l'entretient des vicissitudes du duché de Gueldre (*Epistola ad Arnoldum*, t. 41, p. 617) ; trois visions de type intellectuel et anagogique, en extase durant la messe conventuelle, qui concernaient la prise de Constantinople et les maux de l'Église (*Epistola ad principes catholicos*, art. ultimus, t. 36, p. 517-24). Quelle y est la part de l'allégorie, nous l'ignorons, car elles sont plutôt prolixes.

V. L'ÉPOQUE MODERNE

Pour désigner les mystiques du 16e siècle, Jacques Maritain parle des contemplatifs de « l'âge réflexe » (*Liturgie et contemplation*, Bruges, 1959, p. 60). C'est en effet un âge « où une réflexion sur soi plus poussée avait ses inconvénients mais marquait de soi, comme toute prise de conscience, un progrès certain » (*Le paysan de la Garonne*, Bruges, 1966, p. 327). Maritain pense ici naturellement à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix.

1. **Le témoignage des faits.** – C'est d'abord les faits qui nous retiendront.

1° Thérèse d'Avila adopte le schéma traditionnel tripartite des visions pour décrire son expérience. Elle distingue ainsi : les visions qu'on voit des yeux du corps (« que se ven con los ojos corporales »), et note à diverses reprises qu'elle n'en a jamais eues (*Vida*, c. 28, n. 4 ; c. 30, n. 4 ; *Cuenta de conciencia* 57a, 1576, n. 2 et 21, *Obras*, BAC, Madrid, 1986, p. 618 et 622 ; *Moradas* vi, c. 9, n. 4) ; les visions qui se voient des yeux de l'âme (« con los ojos del alma »), et qu'elle nomme aussi visions imaginaires (« visión imaginaria ») ; les visions qui ne se voient pas (« que non se ven »), parce qu'elles sont en elles-mêmes « sans images » ; dans sa *Vie*, elle ne les nomme jamais autrement, mais plus tard elle les nommera visions intellectuelles (*visión intelectual*), tout en confessant qu'elle ne sait pas pourquoi on les appelle de la sorte (*Moradas* vi, c. 8, n. 2).

Comment Thérèse a-t-elle connu cette division ? Par ses lectures ou par ses confesseurs. En réalité, ses propres visions sont rebelles à toute classification rigide. Chez elle, les phénomènes se conjuguent et se fusionnent. Les visions accompagnent souvent les locutions intérieures, qui ne s'entendent qu'avec les oreilles de l'âme (« con los oidos del alma »), et font voir qui parle (*Vida*, c. 32, n. 12). La vision imaginative ne se sépare guère de la vision intellectuelle (*Vida*, c. 28, n. 9). Elle en est comme une frange. Les visions sont d'abord purement intellectuelles, puis parfois vient s'y ajouter pour les accompagner, les entourer et les humaniser une vision imaginative. Au lieu de se développer, comme dans le schéma classique, du dehors au dedans, les visions de sainte Thérèse vont du dedans au dehors, de l'intellect à l'imagination qui, tout en n'étant pas absente, a un rôle réduit et secondaire (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Visions et révélations chez sainte Thérèse d'Avila*, dans *Études Carmélitaines*, t. 23/2, octobre 1938, p. 190-200 ; M. Martin del Blanco, *Visiones místicas en Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 1969).

Il ne s'agit pas d'étudier ici la place des images dans la spiritualité de sainte Thérèse, la chose a déjà été faite dans le DS, t. 7, col. 1491-93, mais d'examiner ce que l'on peut savoir de l'imagerie de ses visions ou de leur contenu imagé. Thérèse a toujours beaucoup aimé les images de piété, et elle plaint ceux qui ne les aiment pas, car on est normalement content de voir le portrait de quelqu'un qu'on aime (*Vida*, c. 9, n. 6). Dans un oratoire d'Avila, la vue d'une statue représentant le Christ « tout couvert de plaies » la bouleverse profondément (c. 9, n. 1-3). Entourée des œuvres d'art de l'école espagnole, elle pense ses visions en fonction des peintures qu'elle a vues. En relatant une vision, il lui arrive de dire : « L'humanité sacrée se montra à moi tout entière, comme on peint le Christ ressuscité » (c. 28, n. 3). Le Christ un jour se mit entre ses bras « à la manière dont on peint la Cinquième angoisse (de la Vierge) » (*Cuenta de conciencia* 48a, 1er novembre 1575, n. 4, p. 615). Lors d'une apparition de Notre-Dame, « elle me parut ressembler un peu au tableau que m'a donné la comtesse (de Osorno) » (*Cuenta de conciencia* 22a, 19 janvier 1572, n. 1, p. 602).

La divinité lui apparaît parfois comme un trône vide, qui est son siège, entouré d'anges et soutenu par les animaux de l'Apocalypse, symboles des évangélistes (*Vida*, c. 29, n. 22), ou « comme un très clair diamant bien plus grand que le monde entier » (*Vida*, c. 40, n. 22). L'humanité du Christ est toujours décrite comme lumineuse, immatériellement blanche, d'une extrême beauté. Il a une bouche admirable et divine, mais malgré son immense désir, elle n'a jamais pu distinguer la couleur de ses yeux, ou sa taille ; si elle essaie, la vision disparaît (*Vida*, c. 29, n. 2). Elle le voit presque toujours ressuscité (c. 29, n. 4). « Les corps glorieux sont si beaux que la splendeur qui accompagne une beauté si surnaturelle rend fou » (c. 28, n. 2). Ses mains sont d'une particulière beauté. « Un jour où j'étais en oraison, il plut au Seigneur de me montrer uniquement ses mains, si admirablement belles que je ne saurais les décrire » (c. 28, n. 1). Un autre jour, il se montre à elle tout entier. « Ce n'est pas un éclat qui éblouit, mais une blancheur douce, d'un éclat infus qui enchante suprêmement la vue sans la fatiguer, de même que la clarté dans laquelle on perçoit cette si divine beauté » (c. 28, n. 5). Plus tard, elle écrira encore : « Son éclat est comme une lumière infuse, celle d'un soleil couvert de quelque chose d'extrêmement subtil, comme un diamant, si on pouvait le tailler » (*Moradas* vi, c. 9, n. 5). Il s'agit sans doute d'une image, non de la réalité même. « Je compris, par certaines choses qu'il me dit, que, depuis qu'il est remonté au ciel, il n'est jamais descendu sur terre pour se communiquer aux hommes, si ce n'est dans le T.S. Sacrement » (*Cuenta de conciencia* 13a, avril 1571, n. 11, p. 599). Mais cette image, « la personne qui la voit n'a pas le sentiment qu'elle est peinte, mais vraiment vivante, et parfois elle parle à l'âme » (*Moradas* vi, 9, n. 4 ; *Vida*, c. 28, n. 7-8). Tout ce qui vient du ciel, la Vierge, les saints, ont ce caractère de lumière et de blancheur. « Je vis que Notre-Dame était d'une immense beauté, sans toutefois distinguer un de ses traits en particulier, mais dans l'ensemble, la forme de son visage, la blancheur de ses vêtements resplendissaient doucement, sans éblouir » (*Vida*, c. 28, n. 15).

Les visions diaboliques sont au contraire sinistres. C'est le diable de la tradition populaire. « Un jour où j'étais dans un oratoire, il m'apparut, à ma gauche, sous un aspect abominable ; en particulier je regardai sa bouche, car il m'a parlé, et elle était épouvantable. On eût dit qu'une grande flamme lui sortait du corps, toute claire, sans ombre » (*Vida*, c. 31,

n. 2). Une autre fois, elle vit près d'elle « un très abominable négrillon ; il grognait comme un désespéré » (c. 31, n. 3). Le démon lui faisait donner de grands coups, sans qu'il fut possible de lui résister ; pis encore était l'angoisse intérieure (c. 31, n. 3). Toujours il se livre à des violences, tourmente, frappe. Une nuit elle crut que les démons l'étouffaient (c. 31, n. 9). Ils laissent après eux « une très mauvaise odeur de souffre » (c. 31, n. 6). Ils ont les cornes de l'iconographie traditionnelle. Un matin en allant communier, elle vit deux démons dont les cornes entouraient la gorge d'un malheureux prêtre en état de péché mortel (c. 38, n. 23). Parfois les mauvais tours démoniaques sont plus facétieux, comme quand un démon s'installe par trois fois sur son livre d'heures pour l'empêcher de dire ses prières (c. 31, n. 10). Le meilleur moyen pour se débarrasser des démons est de rire et de s'en moquer, mais il n'y a rien de plus efficace que l'eau bénite (c. 31, n. 4).

Alors que Thérèse était en oraison, il plut un jour au Seigneur de la transporter par l'esprit en enfer pour lui montrer la place que les démons lui avait préparée et qu'elle avait méritée par ses péchés. C'est un long morceau d'un remarquable réalisme. R. Hoornaert (*Sainte Thérèse écrivain*, Paris, 1922) estime que « cette page, merveilleuse par la nouveauté et la force de l'image et par la puissance de l'effet obtenu – par exemple l'impression d'étouffement corporel et spirituel –, par l'originalité de certaines expressions – par exemple cette « agonie de l'âme » –, est certainement une des plus fortes de toute la littérature espagnole » (p. 536). Et le même auteur parle, à propos des visions si variées de Thérèse, de « l'extraordinaire talent descriptif de notre écrivain » (p. 536).

2° Chez Jean de la Croix, on ne trouvera pas de récits de visions, mais tout un enseignement pratique sur la manière dont il faut se comporter à leur égard. On remarquera que « lorsqu'il s'agit de l'âme, comprendre et voir sont une seule et même chose (*Subida* = S, II, 21). Ainsi on peut dire que toute connaissance, quel que soit son objet ou son mode, est une vision de la vérité. Ce n'est pas ce sens très général, et de tonalité augustinienne, qui nous intéresse ici ; ce sont les visions au sens spécifique. A dire vrai, pour Jean de la Croix, le terme important n'est pas celui de vision, mais d'appréhension (*apprehensio* = action de saisir). C'est de là qu'il faut partir. Les appréhensions sont de trois sortes. Les *appréhensions naturelles* concernent ou bien les objets du monde extérieur que nous captons par les cinq sens extérieurs sous forme d'images (S II, 12,1), ou bien les images qui sont fabriquées à l'intérieur par l'imagination (S II, 12,3 ; S II, 2,4). Les *appréhensions surnaturelles imaginaires* sont aussi formées d'images (d'où leur nom d'imaginaires), mais elles sont produites « par voie surnaturelle », c'est-à-dire extraordinaire, car elles proviennent de Dieu (ou du démon), soit par le jeu des sens extérieurs (S II, 11), soit par le jeu de l'imagination (S II, 16,3). Elles résultent d'une défaillance du corps qui ne peut soutenir le contact de l'âme avec la transcendance de Dieu, et ne sont que le rejaillissement sur le sens d'un contact de l'âme avec Dieu (S II, 11,6 ; 16,10-11 ; S III, 13,3 ; *Noche* II, 1,2 ; S II, 32,3 ; *Cántico* 14,12 ; 26,11).

Les *appréhensions surnaturelles spirituelles* sont aussi extraordinaires, car elles viennent également par voie surnaturelle. On les appelle spirituelles parce qu'elles n'arrivent par aucun sens extérieur ou intérieur, mais passivement (S II, 23,1). Elles comportent divers phénomènes : révélations, paroles, sentiments, mais en premier lieu les visions proprement dites, qui sont données directement à l'esprit, sans aucune forme, image, figure (S II, 23,2), grâce à une lumière dérivée de Dieu (S II, 24,1), spirituellement et intellectuellement (S II, 24,5). Elles concernent soit des substances créées, des créatures, soit Dieu lui-même. Ces dernières sont les seules qui ne sont pas à rejeter, parce qu'elles représentent le but de la mystique, la finalité humaine par excellence, l'union de l'âme avec Dieu, et parce qu'elles donnent Dieu (S II, 24,4). Vouloir s'en détacher serait insensé. Au contraire, les autres – surnaturelles imaginaires ou surnaturelles spirituelles mais concernant les créatures – sont incapables de permettre l'union de l'âme avec la substance divine ; elles sont plutôt un obstacle : il faut donc s'en détacher (Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, 3e éd., Tarascon, 1963, p. 724-26 ; A. Bord, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris, 1971, p. 86-88 ; 306-09).

3° Il ne faudrait pas que l'exceptionnelle personnalité spirituelle de sainte Thérèse fasse oublier d'autres personnalités qui intéressent aussi la question des visions : personnalités de premier plan, comme la carmélite *Marie-Madeleine de Pazzi* † 1607, aux extases impressionnantes, durant lesquelles les autres religieuses écrivaient ce que disait la sainte, qui relisait ensuite le texte (DS, t. 10, col. 582) ; – l'ursuline *Marie de l'Incarnation* † 1672, dite la « Thérèse de France et du Nouveau monde », mais qui n'a pas besoin de ce surnom car elle est assez grande par elle-même, et son itinéraire mystique n'est pas celui de Thérèse d'Avila (DS, t. 10, col. 486-507) ; – la clarisse *Véronique Giuliani* † 1727, stigmatisée et transverbérée, dont le long *Diario* ou journal spirituel se révèle du plus haut intérêt pour notre sujet (DS, t. 14, col. 1219 ; t. 15, col. 1181-82 ; t. 16, son art.) ; – personnalités aussi de moindre envergure, mais non sans importance, comme Claudine *Moine*, laïque célibataire du 17e siècle, dite « la couturière mystique de Paris » (DS, t. 10, col. 1452-53 ; t. 15, col. 1181) ; – *Anne-Marie Taïgi* † 1837, humble ménagère romaine et mère de famille, qui pendant quarante-sept ans vit près d'elle un soleil symbolique, paraissant avoir la grandeur du soleil naturel, qui lui donnait la sensation spirituelle de la présence divine, et grâce auquel, quand elle le regardait, ce qu'elle ne se permettait pas sans motif, elle avait la connaissance de beaucoup de choses utiles au bien des âmes (BS, t. 12, col. 95-98) ; – personnalités enfin plus problématiques, mais qui n'en ont pas moins fait largement parlé d'elles, comme Maria-Josefa Menéndez † 1938 (DS, t. 10, col. 1014-15), Faustine Kowalska † 1938 (DS, t. 8, col. 1773-74), Yvonne-Aimée de Malestroit † 1951 (DS, t. 14, col. 1225). Il a fallu se limiter, et par conséquent choisir, mais d'autres noms seront cités par après.

4° Ce qu'on a dit plus haut de la typologie des visions n'épuise pas le sujet. L'époque moderne offre de nouvelles catégories.

1) Il y a d'abord un phénomène qui relève en grande partie de la religion populaire, mais qu'il faut bien se garder de passer sous silence. C'est l'extraordinaire multiplication aux 19e et 20e siècles des *apparitions mariales*. On appelle généralement aujourd'hui apparition ce qu'on nommait autrefois vision corporelle, à savoir la perception sous mode de connaissance sensible d'une personne qui de soi se trouve hors du champ normal de notre expérience sensorielle, et dont on a l'impression qu'elle est maintenant physiquement présente à nos yeux et localisée dans le milieu ambiant. Cf. DS, art. *Apparitions*, t. 1, col. 801-09 : rédigé il y a plus de cinquante ans, il n'a rien perdu de sa valeur. Mais son attention n'est pas attirée sur ce type particulier d'apparitions, formant une catégorie à part, que sont les apparitions mariales.

Réduit est le nombre des apparitions mariales dûment approuvées par l'Église : la Rue du Bac, La Salette, Lourdes, Pontmain, Fatima, Banneux, Beauraing. Ces apparitions constituent comme les maillons d'une chaîne où l'on a pu voir un grand signe venu d'en haut et porteur d'un message pour notre époque. Mais il y a des dizaines et des dizaines d'autres apparitions qui n'ont jamais été officiellement reconnues par l'Église durant ces deux derniers siècles. Bernard Billet a établi un dossier de ces apparitions non reconnues, publié dans l'ouvage collectif *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, 2e édition, 1976, qui couvre les années 1920-1975 (p. 7-58), et parvient à un total de 232 séries de faits alors connus. La liste concerne 32 nations, et s'impose donc comme un phénomène massif, quasi universel, constant au moins pour la période considérée : en tête l'Italie, suivie par la France et l'Allemagne, puis la Belgique, l'Espagne, les U.S.A. et le Canada. Dans les Mélanges René Laurentin, intitulés *Kecharitômenè*, Paris, 1990, p. 339-49, le même chercheur a ajouté un certain nombre de faits, enregistrés depuis 1976, sans avoir, dit-il, la prétention de fournir l'inventaire exhaustif de tous les faits qui se sont réellement produits.

Ne pas avoir été encore officiellement reconnue par l'Église n'implique pas nécessairement, pour une apparition, qu'elle soit individuelle ou collective, un jugement négatif de valeur (à moins de cas manifestement déviants). Les reconnaissances officielles demandent de longues années de minutieux examen, et lorsqu'il y a le moindre doute ou la difficulté de se faire une opinion, l'Église préfère s'abstenir. Le Code de Droit canonique de 1917 durcissait les précautions de prudence. Étaient interdits les livres qui rapportent de nouvelles apparitions, révélations... (canon 1399,5). Aujourd'hui la législation est moins rigide (Décret de la Congrégation de la foi, 15 novembre 1966, AAS, 29 décembre 1966, p. 1186). Il faudrait toutefois éviter de tomber d'un excès dans l'autre : d'une répression systématique de toute manifestation de ce genre de phénomènes, qui semblent d'ailleurs en correspondance avec certains besoins religieux et psychologiques de notre époque, à un laxisme débridé qui les ferait proliférer non sans danger de déviations et d'illuminisme (R. Laurentin, *Église qui vient au-delà des crises*, Paris, 1989, p. 197-99). A cet égard, on lira dans le DS la conclusion de l'article *Révélations privées*, t. 13, col. 490-91, car de telles apparitions sont en général communicatrices de consignes, d'encouragements, de bonnes paroles, qui les font entrer dans la catégorie de ces révélations.

2) Un autre type de vision, moins répandu mais digne d'être signalé, est celui où l'esprit du visionnaire se trouve transporté à travers le temps et l'espace pour assister à la vie du Christ et de Marie, dont le récit détaillé est rapporté, plein de données inconnues des évangiles canoniques. Les deux récits de ce genre les plus célèbres sont la *Mística Ciudad de Dios* de Marie d'Agreda † 1665, qui raconte l'histoire de la Vierge Marie (DS, t. 10, col. 510), et les volumes de *La vie de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ* d'Anne-Catherine Emmerich † 1824, qui doit beaucoup à l'aide de son confident-secrétaire le poète romantique Clément Brentano † 1842, lequel se chargeait de « mettre en forme » ses visions. « Non seulement elle a vu la passion du Sauveur, mais pendant trois ans elle l'a suivi dans tous ses voyages à travers la Palestine et hors de la Palestine » (Introduction à *La vie de Notre-Seigneur...*, trad. fr., t. 1, Paris, 1860, p. XLIV ; DS, t. 4/1, col. 624 ; t. 14, col. 423-24).

3) Chez les *stigmatisées*, dont le cas n'est pas rare à l'époque moderne, se produisent des visions qui se répètent régulièrement, généralement le vendredi, présentant une sorte de déroulement des grandes phases de la Passion, auxquelles non seulement elles assistent, mais participent, qu'elles miment et racontent (DS, t. 14, col. 1229). Catherine de Ricci † 1598 sortait de ces extases le corps marqué des signes de la flagellation, de la couronne d'épines et de la crucifixion (DS, t. 14, col. 1218).

4) Type très caractéristique de vision est la *transverbération*, dont le DS a longuement traité (t. 15, col. 1174-84). Rappelons seulement que c'est fondamentalement une « blessure d'amour » accompagnée d'une vision qui explique à l'âme et lui fait comprendre visuellement ce qui se passe en elle : un ange ou un personnage céleste, armé d'une flèche ou d'un dard, transperce le cœur du sujet. Le prototype de la scène se trouve dans le passage bien connu de la *Vie* de sainte Thérèse, ch. 9, n. 13-14, mais l'article ci-dessus cite d'autres exemples (Claudine Moine, Véronique Giuliani, Pio de Pietrelcina).

5) Il convient de mentionner aussi un curieux phénomène qui a été remarquablement décrit par sainte Thérèse : c'est le *sentiment de présence* :

« Un jour où l'on célébrait la fête du glorieux saint Pierre, je vis, en oraison, à côté de moi, ou, pour mieux dire, je sentis, car je ne vis rien ni avec les yeux du corps ni avec ceux de l'âme, mais j'eus le sentiment que le Christ était à mon côté, je crus voir que c'était lui qui me parlait... Il me semblait que Jésus-Christ se tenait constamment à côté de moi, et comme ce n'était pas une vision imaginaire, je ne voyais pas sous quelle forme, mais je le sentais toujours très clairement à ma droite, il était témoin de tout ce que je faisais ; dès que je me recueillais un peu ou que je n'étais pas très distraite, je ne pouvais ignorer qu'il était auprès de moi » (*Vida*, c. 27, n. 2). Ce sentiment est bien différent de la présence de Dieu expérimentée dans l'oraison d'union ou de quiétude. Dans ces oraisons, « on comprend que Dieu est là par les effets qu'il produit dans l'âme » ; au contraire, « on voit clairement ici que Jésus-Christ, fils de la Vierge, est présent... On voit qu'il nous accompagne » (c. 27, n. 4). Cette vision se prolonge plusieurs jours, et même parfois pendant plus d'un an, contrairement à la vision imaginaire qui s'évanouit vite (*Moradas* VI, c. 8, n. 3). Il s'agit d'une véritable perception d'une présence rapprochée et agissante. Comment l'appeler en fait sinon vision, bien que les sens extérieurs ou intérieurs ne voient pas la forme corporelle de cette présence ? On notera toutefois que l'imagination spatiale joue un rôle dans ce sentiment de présence, qui a une localisation bien déterminée. Dans le cas de Thérèse, c'était à droite.

Le phénomène n'est pas absolument exceptionnel. On trouverait d'autres exemples. Dans un fragment de journal, le jésuite Balthazar Alvarez † 1580 relate lui-même le fait suivant : « Étant entré en oraison, je sentis que Notre Seigneur était là présent, de telle sorte que je ne le voyais ni des yeux du corps ni par l'imagination ; néanmoins je le sentais et je le possédais avec plus de certitude et d'évidence que tout ce qui peut être vu ou imaginé » (Luis de La Puente, *Vida del V.P. Baltasar Alvarez*, c. 15, Madrid, 1615 ; Madrid, 1920, p. 134).

Biographe de Balthasar Alvarez, Luis de la Puente † 1624 (ou Du Pont) rapporte sa propre expérience dans un passage de ses *Mémoires* cité par Jacques Nouet † 1680 : « J'ai expérimenté, dans l'oraison et en d'autres temps, diverses manières de la présence de Dieu. Quelquefois il semble que nous voyons Dieu présent, non pas avec les yeux du corps, ni dans un jour bien clair, ni seulement par discours, mais d'une façon particulière, où tout à coup l'âme sent qu'elle a

devant soi celui à qui elle parle, qui l'écoute et qui l'entend... Cette connaissance est semblable à celle qu'un homme a d'un autre homme, lorsque s'entretenant avec lui la lumière vient à s'éteindre, et qu'il demeure dans l'obscurité, sans le voir, ni l'ouïr, ni sentir aucun de ses mouvements, néanmoins il le sait présent et lui parle comme étant avec lui » (*L'homme d'oraison, sa conduite dans les voies de Dieu*, t. 2, livre V, entretien 17, Lyon-Paris, 1850, p. 137).

Et voici enfin la description de ce genre de « visions », appelées par lui « intellectuelles », que fait D. Alvarez de Paz † 1620 : « On n'aperçoit rien de figuré pour le visage ou le corps, et l'on sait pourtant avec plus de certitude qu'avec les yeux que la personne (le Christ ou la Vierge) est placée à votre droite ou dans votre cœur... C'est comme si, dans l'obscurité, vous sentiez soudain que quelqu'un est à vos côtés, sachant qu'il a pour vous de la bienveillance » (*De Inquisitione pacis*, lib. V, pars III, c. 12, dans *Opera*, t. 6, Lyon, 1617 ; Paris, Vivès, 1876, p. 601-02).

6) Doit-on faire de la *vision de la Trinité* une catégorie particulière ? Oui, si l'on tient compte de l'objet de cette vision et de certaines de ses particularités. Ce n'est pas une vision propre à l'époque moderne, mais c'est là surtout qu'elle apparaît le mieux et se rencontre davantage.

Sainte Thérèse a eu plusieurs fois la vision de la Trinité. Le 29 mai 1571, au sortir de la communion, « soudain mon âme, dit-elle, commença à s'enflammer. Je croyais véritablement avoir une vision intellectuelle de la présence en moi de la Sainte Trinité. Il fut donné à mon âme, par une certaine représentation ou image de la vérité, de voir, autant du moins que ma faiblesse en était capable, comment il y a trois personnes en un seul Dieu. Il me semblait que ces trois personnes me parlaient, qu'elles se reproduisaient distinctement au-dedans de mon âme » (*Cuenta de conciencia* 14ª, 29 mai 1571, n. 1, p. 599-600). Cette présence intellectuelle dure encore un mois après d'une manière presque constante (*Cuenta de conciencia* 15ª, 30 juin 1571, n. 1, p. 600). Le 22 septembre 1572, la sainte est favorisée d'une vision imaginaire : « L'adorable Trinité se présenta à moi de telle sorte que par certains modes et certaines comparaisons je la contemplais dans une vision imaginative... Ce qui fut présenté à mon esprit, ce sont trois personnes distinctes, qu'on peut voir et à qui on peut parler séparément... Ces trois personnes s'aiment, agissent en commun et se connaissent, ...n'ont qu'une seule volonté, qu'un seul pouvoir, qu'une seule autorité. Aussi l'une ne peut rien sans l'autre, et toutes les créatures n'ont qu'un seul Créateur » (*Cuenta de conciencia* 28ª, 22 sept. 1572, n. 1 et 3-4, p. 604-05).

Enfin, le 18 novembre 1572, à l'occasion du mariage spirituel, sainte Thérèse a la faveur de deux visions : c'est d'abord une vision imaginative de l'humanité du Christ, vision passagère, puis une vision intellectuelle de la Trinité. Dès que l'âme est en effet introduite dans la VIIe Demeure du Château intérieur, « on lui montre, par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte Trinité, toutes les trois personnes, dans un embrasement qui s'empare d'abord de son esprit à la manière d'une nuée d'immense clarté ; et de ces personnes distinctes, par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité ; toutes les trois personnes sont une substance, un pouvoir, une science, et un seul Dieu. Ce que nous croyons par un acte de foi, l'âme donc le saisit ici, on peut le dire, de ses yeux, sans qu'il s'agisse toutefois des yeux du corps ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire » (*Moradas* VII, c. 1, n. 6). Cette présence des trois divines personnes est devenue habituelle dans cette dernière Demeure du Château, tout en s'actualisant cependant avec des intensités différentes. Elle a des moments forts et des moments faibles, qui ne dépendent pas de la volonté de l'âme (*Moradas* VII, c. 1, n. 9). Sainte Thérèse semble donner comme signe caractéristique du mariage spirituel la vision intellectuelle de la Trinité, telle qu'elle l'expose.

L'itinéraire spirituel de l'ursuline Marie de l'Incarnation † 1672 est comme scandé par trois visions de la Trinité. Le 19 mai 1625, entendant la messe, écrit-elle, « en un moment mes yeux furent fermés et mon esprit élevé et absorbé en la vue de la Très Sainte et Auguste Trinité, en une façon que je ne puis exprimer » (A. Jamet, *Marie de l'Incarnation, Écrits spirituels et historiques*, t. 2, Paris, 1930, p. 233). Et dans une lettre de 1671 à son fils, elle affirme : « Je vous dirai que lorsque cela m'arriva, je n'avais jamais été instruite sur ce grand et adorable mystère, et quand je l'aurais lu et relu, cette lecture ou instruction de la part des hommes, ne m'en aurait pu donner une impression telle que je l'eus pour lors et qu'elle m'est demeurée depuis » (G.-M. Oury, *Marie de l'Incarnation, Correspondance*, Solesmes, 1971, p. 928). La deuxième vision est du 16 mai 1627 : « Je voyais les communications internes des trois Personnes, comme je les avais vues la première fois, mais je fus bien plus amplement instruite de la génération éternelle du Verbe. Oh ! que cela est ineffable que le Père se contemplant engendre un autre lui-même, qui est son Image et son Verbe ; que cette génération ne cesse point » (*Écrits*, t. 1, 1929, p. 205 ; t. 2, p. 251-53). La troisième vision, le 25 janvier 1631, est « la plus haute grâce de toutes ». Le Seigneur lui dit : « La première fois que je me manifestai à toi, c'était pour instruire ton âme de ce grand mystère ; la seconde fois, c'était à ce que le Verbe prît ton âme pour son épouse ; mais à cette fois, le Père et le Fils et le Saint-Esprit se donnent et se communiquent pour posséder entièrement ton âme. Et lors, l'effet s'en suivit » (*Écrits*, t. 2, p. 286).

Il convient toutefois de remarquer qu'il y a une différence bien nette entre parler de vision intellectuelle de la Trinité et d'expérience mystique de la vie de la Trinité. Cette expérience peut exister sans la vision. Comme le fait observer Jacques Maritain, le témoignage de Jean de la Croix éclaire ici celui de Thérèse. Jean de la Croix ne fait pas mention de la vision intellectuelle de la Trinité lorsqu'il traite du mariage spirituel. Cette vision n'est donc pas essentielle au mariage spirituel. Mais l'expérience mystique de la vie de la Trinité, en tant qu'elle peut procéder seulement des principes essentiels de la contemplation infuse, est un des privilèges de ce souverain état de transformation (*Les degrés du savoir*, IX. Todo y nada, 16, dans *Œuvres complètes*, t. 4, Fribourg, Suisse, 1983, p. 942-49).

Quelques exemples aideront à illustrer ce point. Le jésuite Louis-Étienne Rabussier († 1897 ; DS, t. 13, col. 15-22) écrit : « ... Dans l'oraison du mariage spirituel, l'âme entre dans l'esprit et la vie de Dieu, comme Dieu entre dans l'âme de l'homme. C'est même une vérité frappante... Et dans ce fond, ce sanctuaire intime de Dieu, cette âme est unie et s'unit aux secrets essentiels des Trois Personnes divines et participe à leurs perfections » (*Notes sur l'oraison surnaturelle*, Rome, 1941, p. 173-74 ; RAM, t. 8, 1927, p. 284).

Cécile Bruyère, abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes † 1909, dit en traitant du mariage spirituel : « Non seulement les trois divines personnes manifestent leur présence dans l'âme, mais elles y demeurent de telle sorte que, bien

que ce ne soit pas toujours avec la même clarté, la plupart du temps l'âme se sent dans cette divine compagnie... L'âme vit dans une union étroite et consciente avec les trois divines personnes » (*La vie spirituelle et l'oraison*, ch. 19, Tours, 1920, p. 335-36).

La carmélite Élisabeth de la Trinité † 1906, qui lit les pages de Jean de la Croix sur la transformation de l'âme en les Trois Personnes divines, exprime son désir de répondre à cette vocation, « m'ensevelissant pour ainsi dire dans le fond de mon âme afin de me perdre en la Trinité qui y demeure, pour me transformer en elle » (Lettre du 28 novembre 1903, citée par DS, t. 4, col. 591).

2. **La théologie.** – A l'époque moderne, les théologiens de la mystique élaborent toute une doctrine détaillée des visions, qu'on se transmet de mains en mains non sans de fastidieuses répétitions. Il est difficile de classer les auteurs. De chacun on ne retiendra que ce qui semble le plus caractéristique. L'influence de sainte Thérèse est généralement grande, ainsi que celle de l'école carmélitaine. On commencera donc par les Carmes.

1° Thomas de Jésus † 1627, l'un des principaux représentants de la seconde génération du Carmel thérésien, consacre aux visions deux chapitres de son espèce de manuel intitulé *Suma y Compendio de los grados de oración*, composé à partir des écrits de sainte Thérèse. Ces chapitres sont une mosaïque de textes empruntés avec référence à la *Vida* (c. 20-22) et aux *Moradas* (VI, c. 8-10). Même à supposer, comme le dit Thomas, qu'il n'y ait pas trente mots de lui dans tout l'ouvrage (*Prologo*), le choix et l'agencement des textes sont bien son œuvre. Il ne s'intéresse pas aux visions corporelles (dont Thérèse du reste n'a jamais fait l'expérience), mais commence par les visions intellectuelles, dont certaines ont la forme d'un sentiment de présence sans rien voir des yeux du corps ou de l'âme, tandis que dans d'autres, plus élevées, l'âme ravie en extase « découvre comment on voit toutes choses en Dieu, qui les contient toutes », ou encore comprend clairement « qu'il est, Lui seul, la vérité qui ne peut mentir » (c. 13, Rome, 1610; Rome, 1665, p. 233-43; trad. ital., Rome, 1652, p. 202-10).

Bien que les visions intellectuelles soient plus parfaites, comme l'affirment les théologiens, que les visions imaginaires, celles-ci, quand elles viennent de Notre-Seigneur, sont « sous certains aspects plus profitables, parce que plus conformes à notre nature ». D'ailleurs, la vision imaginaire et l'intellectuelle se produisent presque toujours ensemble : par l'imaginaire on voit des yeux de l'âme « l'excellence, la beauté, la gloire de la Très Sainte Humanité », et par l'intellectuelle on comprend que « c'est Dieu, qu'il est puissant, qu'il fait tout, commande tout... ». La vision imaginaire est sans doute une image ; toutefois, « la personne qui la voit n'a pas le sentiment qu'elle est peinte, mais vraiment vivante, et parfois elle parle à l'âme ». Cette image, suprêmement glorieuse, se produit à une vitesse comparable à celle de l'éclair, et se grave si profondément dans l'imagination qu'il est impossible qu'elle s'efface (c. 14, p. 244-61 ; trad.. ital., p. 211-23). L'ouvrage-manuel de Thomas de Jésus aura en espagnol plusieurs éditions et diverses traductions. Il n'a pas peu contribué, vraisemblablement, à la diffusion des descriptions thérésiennes, qui tendront à devenir le paradigme moderne des visions.

Selon Philippe de la Trinité † 1671, les trois espèces de visions peuvent s'effectuer dans n'importe laquelle des trois voies de la vie spirituelle. Plus fréquemment cependant la vision corporelle est communiquée aux commençants dans la voie purgative, la vision imaginaire aux progressants dans la voie illuminative, la vision intellectuelle aux parfaits dans la voie unitive ; la perfection de la vision correspond ainsi à la perfection de l'état dans lequel se trouve le sujet, car la vision intellectuelle est la plus élevée parce que la plus immatérielle, la vision corporelle la plus basse parce que la plus matérielle, et la vision imaginaire tient le milieu entre les deux (*Summa theologiae mysticae*, II, tr. 3, d. 4, a. 1, Lyon, 1656, p. 310 ; Bruxelles-Paris, t. 2, 1874, p. 397). L'objet surnaturellement manifesté apparaît dans l'imagination ou sous des dehors déjà connus par l'expérience acquise, que Dieu par une action extranaturelle excite, ou sous des traits répondant aux images habituelles de l'esprit, que Dieu coordonne, ou sous une forme qui n'a rien des perceptions précédentes et sera divinement infuse s'il s'agit d'un objet qui n'a jamais encore été vu ou est d'une nature très parfaite (a. 2, Lyon, 1656, p. 313 ; Bruxelles-Paris, t. 2, 1874, p. 405).

Le lecteur qui aura le courage d'aborder le monumental ouvrage de Balthazar de Sainte-Catherine de Sienne, *Splendori riflessi di sapienza celeste...* (Bologne, 1671), qui se veut un commentaire des *Demeures* de sainte Thérèse, pourra y constater l'importance attribuée à l'humanité du Christ dans les visions thérésiennes. Fidèle à l'expérience de la sainte, Balthazar traite d'abord des visions intellectuelles (Mansioni VI, c. 8), puis des visions imaginaires (c. 9). Pour en faire comprendre la différence, il se sert d'une métaphore empruntée à sainte Thérèse. Dans la vision intellectuelle la sainte humanité du Christ est comme un joyau très précieux enfermé dans une cassette. On sait qu'il est dedans ; on en expérimente la présence, mais on ne le voit pas d'une manière distincte, car on ne possède pas la clef de la cassette. Quand le maître vient à l'ouvrir, c'est la vision imaginaire, et l'on voit alors le joyau dans toute sa splendeur et beauté, avec un contentement supérieur, qui reste imprimé dans l'esprit (Mansioni VI, c. 9, riflesso 1, p. 581 ; riflesso 4, p. 590). Mais si le Christ est là, c'est de la façon dont le soleil existe en image dans le miroir. En réalité, le Christ, quant à son humanité, se trouve au ciel, d'où il envoie et produit en tant que cause principale son image, soit par le ministère d'un ange dans les visions corporelles, soit par l'infusion d'« espèces » appropriées dans les visions imaginaires ou intellectuelles. Il apparaît vraiment et il est vu, mais comme le soleil qui est pourtant très distant, se voit dans le miroir (Mansioni VI, c. 8, splendore unico, riflesso 2, p. 572).

2° Il y a aussi les théoriciens de l'extraordinaire, sinon du fantastique, mais nous serons bref. Le jésuite allemand Pierre Thyrée ou Thyraeus † 1601, dont l'œuvre révèle un attrait particulier pour l'étude du merveilleux, ne distingue pas, semble-t-il, entre visions et apparitions dans son ouvrage en deux traités *De apparitionibus spirituum* (Cologne, 1600, réimpr. 1605). Pour lui, toute manifestation d'un être spirituel ou céleste à l'âme humaine, quel qu'en soit le mode, est une apparition, le difficile problème étant évidemment d'expliquer la nature et la formation du corps d'emprunt dont peut se servir parfois un esprit (Dieu, les anges) pour se rendre corporellement visible. Thyraeus en disserte longuement et savamment dans le second traité intitulé *De divina sive Dei in Veteri Testamento apparitione*, qui se base d'ailleurs en grande partie sur la tripartition des apparitions selon le schème augustinien des visions.

L'ouvrage célèbre en son temps, mais où l'érudition l'emporte sur la critique, de Martin-Antoine del Rio † 1608,

Disquisitionum magicarum libri sex, affirme que les esprits infernaux ont non seulement le pouvoir de se former des corps élémentaires à partir de l'air et celui d'imprimer dans nos sens des images d'objets absents, mais de prendre le corps des personnes défuntes et même d'animaux morts, dans lesquels ils entrent et auxquels ils communiquent, à défaut de vie authentique, des mouvements locaux, pour se rendre corporellement visibles et palpables (II, q. 28, sect. 1, Mayence, 1593 ; Mayence, 1603, p. 254-56). Pierre Binsfeld ou Binsfeldius † 1598 a soin de préciser qu'il s'agit du corps de damnés, car Dieu ne permettrait pas de toucher aux corps d'âmes bienheureuses, qui furent l'habitacle de l'Esprit Saint (*De confessionibus maleficorum et sagarum*, Praelud. 12, Cologne, 1623, p. 79).

3° Les AUTEURS JÉSUITES se sont beaucoup occupés des visions. Citons-en quelques-uns.

Parti pour l'Amérique en 1584, D. *Alvarez de Paz* † 1620 n'a guère connu les ouvrages spirituels contemporains. Il reste plutôt tourné vers le Moyen Âge. Il n'en offre pas moins en trois longs chapitres tout un traité systématique sur les apparitions ou visions dans son *De inquisitione pacis sive studio orationis* (lib. v, part. III, c. 10-12, dans *Opera*, t. 6, Paris, Vivès, 1876, p. 586-605). Il pense que la division tripartite est un donné certain de la tradition. On la trouve, dit-il, « apud omnes, tum Patres, tum Theologos » (c. 10, p. 587).

Les apparitions corporelles du Christ, de la Vierge Marie, des saints, sont en réalité des images de leur personne dues au ministère des anges, qui ont le pouvoir de fabriquer des apparences de forme humaine qu'ils meuvent du dedans, ce qui n'est pas de la tromperie car notre adoration ou vénération ne s'arrête pas à l'image, mais à la personne que l'image représente (c. 10, p. 587-89). Les visions imaginaires se font soit par des figures de choses sensibles que nous possédons déjà, mais que Dieu dispose pour leur faire représenter ce qu'il veut, soit par des images directement imprimées dans l'imagination (c. 11, p. 594), ces visions pouvant se produire à l'état de veille, d'extase, de rapt ou durant le sommeil (p. 595-98). Quant aux visions intellectuelles, qui n'intéressent que la seule intelligence sans coopération des sens ou de l'imagination, elles sont produites par le moyen soit d'idées naturellement acquises que Dieu arrange selon son vouloir, soit d'« espèces » infuses que requiert la grandeur de la chose signifiée, et supposent en outre une lumière qui n'est pas celle de la simple foi, mais du don de sagesse, et parfois même l'excède lorsqu'il s'agit de visions très sublimes, car alors la lumière relève de la prophétie. Avec ces visions il n'y a pas d'illusions possibles venant du démon (c. 12, p. 604-05). Ces pages d'Alvarez de Paz seront par la suite généralement tenues en grande estime.

François *Suarez* † 1617 examine le problème des visions ou plutôt des apparitions, comme il dit, dans son énorme traité sur les anges, montrant ainsi l'importance qu'il attribue à ceux-ci par rapport à cet ordre de phénomènes. L'intérêt de son exposé est de refléter toute une tradition théologique bien établie à son époque, dont il cite abondamment les autorités. Que les anges puissent assumer des corps vrais et extérieurement visibles de tous, est une conclusion certaine et commune des théologiens, conforme à l'Écriture, qui en offre tant d'exemples, et au sentiment de l'Église : on ne peut le nier « sine magna temeritate » (*De angelis* IV, c. 33, n. 5, dans *Opera omnia*, t. 2, Paris, Vivès, 1856, p. 537). Commune et vraie est aussi la sentence selon laquelle ces corps sont constitués d'une matière élémentaire, qui, disent les théologiens, est prise de l'air ambiant dans le lieu où ils sont formés, encore qu'on puisse se demander si c'est de l'air pur ou mélangé d'autres subtils éléments ignorés de nous (IV, c. 34, n. 5-6, p. 542). Que, d'autre part, Dieu soit apparu très souvent sous une forme visible en dehors du mystère de l'Incarnation est certain et indiscutable pour des catholiques, la chose étant expressément affirmée par l'Écriture et constamment rapportée par les Pères (VI, c. 20, n. 2, p. 778). Mais c'est en réalité par le ministère des anges, parlant au nom de Dieu et le représentant, « personam Dei gerentes », que ces apparitions ont eu lieu (n. 36, p. 778). C'est l'ange qui assume un corps, et non pas Dieu. Alors, pourquoi parler d'une apparition de Dieu ? Selon la réponse commune, Dieu est dit apparaître parce qu'il est représenté par cette forme visible qui s'offre aux yeux, comme on dit que quelqu'un apparaît dans son image, même s'il n'est pas l'auteur de cette représentation, ou encore que l'Empereur apparaît sur la scène quand quelqu'un en tient le rôle. Dieu est d'ailleurs intimement présent, quoique latent, dans l'ange qui parle et meut immédiatement le corps qu'il a assumé (n. 44-45, p. 780-81).

Ce qui vaut de l'Ancien Testament vaut également du Nouveau quand il s'agit des personnes du Père et du Saint-Esprit. Ces apparitions se font par l'intervention des anges. Telle est l'opinion commune des théologiens (c. 21, n. 13, p. 784). Autre évidemment est la question de l'apparition du Verbe par l'union hypostatique durant son existence terrestre. Mais les apparitions du Christ après l'ascension, exception faite certainement de celle à saint Paul en *Actes* 9, se produisent de la même manière par le ministère des anges (VI, c. 21, n. 19, p. 786-87). Le corps sensible qui apparaît extérieurement, et qui est comme une image dans laquelle on voit le Christ, n'est ni formé ni assumé par le Christ, mais par les anges, qui interviennent aussi dans le cas d'une apparition imaginative en produisant dans l'imagination le phantasme requis (n. 21, p. 787). Les apparitions de la Vierge Marie et des saints se font régulièrement de façon semblable, « mediantibus angelis », encore que certaines puissent être vraiment personnelles (n. 23, p. 787-88).

Plutôt que de visions, encore qu'il n'ignore pas le terme, Luis de *la Puente* † 1624 (ou Du Pont) préfère parler de trois modes extraordinaires de contemplation grâce auxquels Notre-Seigneur découvre ses mystères par figures corporelles ou imaginaires, ou de manière purement intellectuelle, pages qui reposent de beaucoup d'autres de la même époque et qui sont remarquables par l'équilibre de la doctrine et le recours fréquent à saint Thomas (*Guia espiritual*, trat. III, c. 8, Valladolid, 1609 et 1614 ; Madrid, 1926, p. 670-90).

Comme ses confrères Thyraeus, Alvarez, Suarez, le jésuite hollandais Maximilien van der Sandt ou *Sandaeus* † 1656 ne fait pas de distinction nettement apparente entre apparition et vision. Dans sa *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640 ; reproduction anastatique, Heverlee-Louvain, 1963), il ajoute un quatrième type d'apparition au triple mode déjà connu, à savoir l'*apparitio facialis seu intuitiva*, donnée « quand Dieu manifeste sa face au contemplatif très clairement, sans voile ou ombres de similitudes ». Sandaeus se réfère ici au *De septem gradibus contemplationis* du pseudo-Bonaventure, probablement le victorin Thomas Gallus (art. *Apparitio*, p. 104-05). Il pense, d'autre part, que souvent des

visions qu'on croit corporelles sont en réalité seulement imaginaires, « nullo corpore exterius obiecto » (art. *Visio*, p. 364). Voir du même sa *Theologia mystica*, Mayence, 1627, p. 582-94.

Michel *Godinez* † 1644, dont la *Práctica de la teologia mística* ne connaîtra le jour qu'en 1681 au Mexique près de cinquante ans après sa composition et n'acquerra la notoriété que grâce à la traduction latine publiée par La Reguera en 1745, enrichit ou complique peut-être inutilement la division tripartite traditionnellement acceptée au moyen de quatre catégories de visions plus générales, symétriques deux à deux : les visions *énigmatiques* ou *symboliques*, quand l'objet se présente sous la forme de symboles à déchiffrer (l'*Apocalypse* en est pleine) et les visions *simples*, qui sont évidentes et faciles à comprendre parce que dénuées de métaphores étrangères ; les visions *abstractives*, lorsque l'objet est représenté, non tel qu'il est en lui-même, mais d'une manière autre (par ex., on verra enfant ou en croix le Christ qui est maintenant adulte et glorieux, les anges avec une forme humaine, les âmes du purgatoire avec une apparence corporelle), et les visions *intuitives*, dans lesquelles l'objet est représenté comme il est en soi actuellement et réellement (par ex., on verra le Christ tel que glorieux) (*Praxis theologiae mysticae*, trad. La Reguera, rééditée par H. Watrigant, Paris, 1921, x, c. 1, p. 279-81).

Prenant pour base sa traduction latine de Godinez qu'il commente abondamment, Emmanuel Ignacé de La Reguera † 1747 fonde sa longue exposition scolastique sur la répartition des visions en symboliques et en simples, auxquelles il ramène d'ailleurs les visions abstractives et intuitives, dans sa *Praxis theologiae mysticae* (t. 2, Rome, 1745, lib. X, quaest. 1 et 2, p. 573-607). De cet énorme ouvrage, les *Institutiones theologiae mysticae* du bénédictin Dominique Schram † 1797 donneront un intéressant et pratique compendium pour qui veut connaître la doctrine traditionnelle.

La Reguera use également d'une distinction empruntée celle-là à Thyraeus : il y a apparition *personnelle*, quand c'est la personne elle-même qui se manifeste visiblement, et il y a apparition *impersonnelle*, quand la personne se fait représenter par le ministère d'un ange qui se sert à cette fin d'une apparence de corps artificiellement constitué, comme l'explique si bien Suarez. C'est de cette manière que Dieu apparaît corporellement dans l'Ancien Testament, et aussi dans le Nouveau, à moins d'un privilège spécial, Marie, les saints, et même le Christ après l'ascension (t. 2, p. 589, n. 100-102).

4° Des théologiens d'origine diverse et de tendance variée sont également à consulter.

Énigmatique est le titre du gros ouvrage en deux volumes *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus ... lapis lydius* (Naples, 1638) du dominicain Dominique Gravina † 1643, un des plus notables théologiens de son ordre au 17e siècle. En latin, *lapis lydius* est la « pierre de touche », autrement dit l'instrument, à base de fragment de jaspe, utilisé pour éprouver l'or et l'argent ou déterminer le titre d'un bijou. Il s'agit donc d'un ouvrage qui vise à fournir l'outil théorique et pratique permettant d'examiner à fond visions et révélations pour en vérifier la valeur. La première partie traite en détail de la tripartition classique des visions avec tous les habituels problèmes concernant les apparitions divines, angéliques, démoniaques, selon la mentalité du temps. Mais ce qui intéresse surtout la seconde partie, c'est l'établissement des critères de discernement des visions et révélations à l'usage des directeurs et des confesseurs, ainsi que des consulteurs et qualificateurs des tribunaux de l'Inquisition. On en trouvera le résumé dans le DS, t. 6, col. 801-02.

On a vu précédemment que beaucoup d'auteurs prennent l'un pour l'autre les mots « apparition » et « vision ». Francesco Bordoni † 1671, canoniste parmesan du Tiers Ordre Régulier de saint François, dit qu'apparaître, c'est se montrer à un autre pour être vu par lui. « Ille dicitur apparere, qui se ponit in conspectu aliorum, ut ab illis videatur talis, qualis apparet. » Le mot « apparition » se prend donc du côté de l'objet manifesté, et le mot « vision » du côté du sujet qui contemple l'objet merveilleux. « Apparitiones dicuntur visiones ex parte videntium rem mirabilem » (*Opus posthumum consistens in diversis meditationibus super miraculorum essentiam et qualitatem*, Medit. XIII De miraculosa apparitione Sanctorum, n. 1 et 20, Parme, 1703, p. 143 et 148).

Le cardinal Jean Bona † 1674 fonde une certaine distinction entre apparition et vision sur la connaissance distincte de ce que l'on voit, ou sur l'absence de cette connaissance. Il y aurait apparition lorsque se présente devant nous une figure dont nous ignorons l'identité, et vision, au contraire, quand nous comprenons qui c'est (*De discretione spirituum*, c. 15, n. 2, Rome, 1672, p. 124).

Benoît XIV (Prosper Laurent Lambertini) † 1758 semble adopter cette distinction (*De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. III, c. 50, n. 1, dans *Opera*, t. 3, Rome, 1748, p. 755). Il estime, d'autre part, que visions et apparitions sont des grâces gratuitement données (*gratiae gratis datae*), qui ne supposent pas, absolument parlant, l'état de grâce. Elles peuvent donc être données à des pécheurs. Toutefois, Dieu ne les accorde le plus souvent qu'à ceux qui sont justes et déjà avancés dans la vertu (lib. III, c. 52, n. 2, p. 784).

Bona et Benoît XIV jouiront d'une autorité particulière en matière d'apparitions et de visions. Leurs longs développements sur le sujet ne sont guère en réalité qu'une compilation des idées émises avant eux. Mais de ce point de vue ils sont intéressants.

Selon Benoît XIV, les apparitions de Dieu dans l'Ancien Testament furent « impersonnelles », comme on dit, car il n'a pas assumé lui-même un corps pour apparaître, mais le fit par l'intermédiaire d'anges qui tenaient sa place et le représentaient. C'est l'opinion commune des théologiens (lib. III, c. 50, n. 4, p. 758). Dans le Nouveau Testament, il est probable que les apparitions du Christ après l'Ascension n'ont pas été non plus « personnelles », à l'exception de celle à saint Paul rapportée en 1 *Cor.* 15,8 (lib. III, c. 50, n. 6, p. 760-61).

Bona est encore plus affirmatif. Il pense que déclarer que le Christ, par lui-même en son propre corps, et non par un ange, est apparu à quelque saint (exception faite de saint Paul) est une opinion qui manque totalement de fondement et s'oppose à la doctrine unanime des Pères, car le Christ, monté au ciel, assis à la droite de Dieu, comme le confesse le Credo, ne doit revenir corporellement que pour juger les vivants et les morts, non pour se montrer à quelque personne particulière, aussi sainte soit-elle. Il en est de même pour les apparitions de Marie. « Ipsas apparitiones angelico ministerio factas omnino credendum est » (*De discretione spirituum*, c. 19, n. 4, p. 758).

Par toutes sortes d'autorités Bona démontre l'existence des visions imaginaires durant le sommeil. Il arrive même

plus d'apparitions quand on dort que lorsqu'on veille, car le silence de la nuit et le repos des sens extérieurs créent un état particulièrement propice à l'impression d'images divinement envoyées (c. 16, n. 3, p. 136), texte qui s'inspire presque littéralement d'Alvarez de Paz (*De inquisitione pacis...* V, pars 3, c. 11, dans *Opera*, t. 6, Paris, Vivès, 1876, p. 597-98).

En un endroit, Bona dit que durant la veille il y a aliénation des sens (*abstractio a sensibus*) dans les visions imaginaires (c. 17, n. 3, p. 145), mais ailleurs il suppose que ces sortes de visions peuvent se produire aussi lorsque l'homme est en pleine possession de lui-même (*cum sui compos est*) et dans l'usage de ses sens (c. 16, n. 1, p. 132). Benoît XIV est du même avis et cite à ce propos le cardinal de Laurea (*De servorum Dei beatificatione*, lib. III, c. 50, n. 1, p. 755). Lorenzo Brancati de Lauria ou Laurea † 1693 enseigne en effet que les visions ne sont pas toujours et nécessairement unies à l'extase et au ravissement (*De oratione christiana ejusque speciebus opusculum quintum*, c. 8, Venise, 1687, p. 323-24).

5° Doivent être spécialement mentionnés deux théoriciens de la mystique, qui auront une grande influence sur la doctrine postérieure : Scaramelli et Lopez Ezquerra.

Le jésuite Jean-Baptiste Scaramelli † 1752 est de l'avis de Philippe de la Trinité. Les visions corporelles sont des faveurs propres aux commençants (*Direttorio mistico*, tratt. IV, c. 3, n. 30, Venise, 1756, p. 272), les visions imaginaires aux commençants et aux progressants, bien que l'une et l'autre sorte de visions soient accordées par Dieu aussi aux parfaits à des fins particulières (c. 7, n. 102, p. 296) ; quant aux visions intellectuelles, elles sont le lot de ceux qui se trouvent déjà dans l'état de perfection, encore qu'elles puissent être concédées à de moins parfaits (c. 9, n. 117, p. 302).

Même opinion chez Joseph Lopez Ezquerra (pseudonyme du chartreux Augustin Nagore † 1705), qui la considère comme commune (*Lucerna mystica*, tract. V, c. 5, n. 42, Venise, 1750, p. 88).

Scaramelli fait remarquer que dans le cas de visions mixtes, lorsque se mêlent et se complètent vision imaginaire et vision intellectuelle, il y en a une qui est la principale. Ce rôle peut être dévolu à la vision intellectuelle, et la vision imaginaire est alors accessoire. D'autres fois la vision imaginaire est la principale, et dans ce cas la vision intellectuelle est secondaire (*Direttorio mistico*, tratt. II, c. 17, n. 194, p. 123). Cela ne met pas en question le principe général selon lequel les visions intellectuelles occupent le premier rang dans l'ordre de la connaissance, les imaginaires le second, et les corporelles le dernier.

Une des propriétés des visions corporelles quand elles sont vraies (mais cela vaut aussi des visions imaginaires) est de laisser dans la mémoire un vif souvenir d'elles-mêmes ; d'ordinaire elles ne s'oublient jamais, même après de nombreuses années, ce qui n'arrive pas dans les visions fausses, qui s'effacent vite de la mémoire (*Direttorio mistico*, tratt. IV, c. 4, n. 53, p. 280).

La vision corporelle une fois passée – Scaramelli s'inspire ici de saint Jean de la Croix –, l'âme doit en garder le bon effet et se dépouiller du reste, comme d'une écorce, pour demeurer avec Dieu en pure foi (*Direttorio mistico*, tratt. IV, c. 4, n. 54, p. 280-81).

La vision imaginaire est ordinairement de très courte durée. La raison de cette brièveté, explique Lopez Ezquerra, est que la lumière qui accompagne cette sorte de vision est si vive, et les affections qu'elle réveille si fortes, que l'âme ne saurait le supporter longtemps, ou alors ce n'est pas une vraie vision infuse, mais un effet de la propre imagination (*Lucerna mystica*, tract. V, c. 5, n. 41, p. 128). Une autre raison qu'avance Scaramelli, qui se fonde, lui aussi, sur sainte Thérèse, est que la vision imaginaire devient d'ordinaire vision intellectuelle. La vision intellectuelle de l'objet prend la place de l'imaginaire, et l'âme s'y plonge tout entière (*Direttorio mistico*, tratt. IV, c. 6, n. 84, p. 290-91).

Selon Lopez Ezquerra, les visions imaginaires sont plus sujettes encore que les corporelles aux illusions : illusions venant ou du démon, car « imaginatio est daemonis officina, ubi suas fabulationes componit », ou de l'imagination elle-même, laquelle « majoribus deliramentis obnoxia est, quam sensus externus » (*Lucerna mystica*, tract. V, c. 5, n. 43, p. 128-29).

Quand, après une vision intellectuelle, l'âme se souvient de ce qu'elle a vu, affirme Scaramelli, cela vient de ce que la vision a versé dans l'imagination une partie de la lumière divine qui a servi à former la vision intellectuelle. Alors l'imagination peut concevoir une certaine représentation des objets vus par l'entendement et les raconter d'une manière claire et distincte. Mais les visions intellectuelles sont parfois si sublimes que l'imagination ne peut en former alors qu'une image fort confuse, et la personne ne peut dire ce qu'elle a vu qu'en termes généraux et vagues (*Direttorio mistico*, tratt. IV, c. 8, n. 110-111, p. 300).

La durée est un signe distinctif des visions. Les visions intellectuelles ne s'évanouissent pas en peu de temps, comme les imaginaires. Elles peuvent persévérer des journées, des semaines, des mois, et jusqu'à des années entières (*Direttorio mistico*, tratt. IV, c.9, n. 116, p. 302).

Contemporain de celui de Scaramelli, le *Directoire mystique* du capucin Bernard de Castelvetere † 1755 se présente sous les dehors les plus humbles puisqu'il prétend s'adresser aux confesseurs et directeurs spirituels des campagnes, dépourvus de livres comme de formation, mais il possède une clarté dans l'exposition et une solidité dans la doctrine, inspirée de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, qui lui mériteront un grand nombre d'éditions et quelques imitations (Felice de Mareto, *Il « Direttorio mistico » del P. Bernardo da Castelvetere*, Rome, 1950). Alphonse-Marie de Liguori † 1755 ne fera guère que le résumer, sinon le recopier, lorsqu'il traite des visions dans sa *Praxis confessarii*, c. 9 : « Quomodo se gerere debeat confessarius in dirigendis animabus spiritualibus » (à la suite de la *Theologia moralis*, éd. L. Gaudé, t. 4, Rome, 1912, p. 604-05, n. 139-140).

Comme les visions peuvent provenir tantôt de Dieu, tantôt du démon, lequel peut non seulement feindre les corporelles, mais s'ingérer aussi dans les intellectuelles, Bernard de Castelvetere indique, avec sainte Thérèse, certains signes pour distinguer les visions vraies des trompeuses : la vraie vision arrive à l'improviste, sans que l'âme y pense ; l'agite tout entière, mais fait vite naître une sereine tranquillité ; ne dure pas longtemps ; laisse dans le cœur une suave et quiète paix, avec un vif désir de perfection ; reste longuement imprimée dans l'esprit avec beaucoup de clarté. Ces signes ne peuvent cependant donner une pleine sécurité, laquelle résulte plus facilement des fruits produits dans l'âme par les visions : s'il y a sentiment de propre estime, « l'âme se croyant ravie au troisième ciel », mépris des autres, inquiétude, peu de ferveur, de patience, de charité, certainement il s'agit de visions qui sont l'effet de la propre imagination ou du démon ; si au contraire les visions laissent des fruits de vertu et rendent l'âme plus parfaite, on peut les retenir pour divines (*Direttorio mistico per li confessori*, lib. II, part. II, c. 3, Venise, 1750 ; Venise, 1757, p. 390-94). Le confesseur doit écouter avec patience, mais ne manifester

aucune curiosité, et engager la personne à cheminer par la voie de la pure foi. Le démon en restera déçu (c. 4, p. 394-96).

6° Le 18e SIÈCLE n'a pas les mêmes naïvetés que les précédents. C'est celui des « lumières ». L'exégète et historien qu'est le bénédictin Auguste Calmet † 1757 avoue, dans ses *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits, et sur les revenants et vampires...* (Paris, 1746), ne pas savoir la manière dont se font ces apparitions, qui restent matière à discussion (Diss. 1, ch. 43), et regrette de laisser le lecteur dans l'incertitude, sinon le doute, faute de pouvoir l'éclairer (ch. 45).

L'abbé Nicolas Lenglet-Dufresnoy † 1755, qui a quelque peu collaboré à l'*Encyclopédie*, lui reproche cependant de ne pas être suffisamment critique et méthodique (*Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières...*, Paris, 1751, t. 2, p. 91-172), qualités dont lui-même d'ailleurs ne donne pas toujours un exemple convaincant (cf. DTC, t. 9, col. 216).

A la même époque, Eusèbe Amort † 1775, le plus notable théologien allemand de son temps, provoque de vifs remous avec son ouvrage *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus...* (Augsbourg, 1744), dont le titre seul témoigne de la vaste érudition de l'auteur. Celui-ci entend établir des règles sûres qui, en matière de révélations privées et de visions, permettent de discerner « dubia a certis, falsis a veris » (Praefatio, n. 7). La sainteté de la personne n'est pas une garantie absolue de la vérité de toutes et de chacune des révélations qui lui sont attribuées (n. 8). Sainte Gertrude, Élisabeth de Schönau, Angèle de Foligno ne sont pas épargnées, mais c'est surtout à l'égard de Marie d'Agreda qu'Amort exerce son esprit critique. Il ne nie pas qu'elle ait eu de véritables visions, mais il essaie de montrer qu'elles sont entremêlées de nombreuses erreurs historiques et scientifiques (DS, t. 10, col. 511).

Parfois tombé dans l'illuminisme, le piétisme protestant de cette période en Allemagne avait aussi ses visionnaires, qui compromettaient la mystique authentique (DS, t. 12, col. 1754-56).

7° Les ouvrages des 19e ET 20e SIÈCLES ne font guère qu'exploiter la littérature antécédente, sans rien apporter de nouveau. A titre documentaire, citons-en quelques-uns parmi les principaux :

Séraphin du Cœur de Jésus, *Principes de théologie mystique à l'usage des confesseurs et des directeurs des âmes*, Paris-Tournai, 1873, p. 308-57 (Des Visions) : dépend surtout de Scaramelli et de Lopez Ezquerra ; – J. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, Paris, 1879, t. 1, p. 437-501, t. 2, p. 1-240 : le plus abondant et le mieux informé de la doctrine classique ; – A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure ou petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin*, Clermont-Ferrand-Paris, 1885 ; éd. modifiée et complétée par R.-G. Gerest, Paris, 1936-1949, t. 2, Appendice I, ch. 1, p. 455-506 : cite constamment Vallgornera sans s'apercevoir que celui-ci ne fait que recopier Philippe de la Trinité ; – P. Lejeune, *Manuel de théologie mystique*, Paris, 1897, p. 258-79 ; – A. Saudreau, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908, p. 80-86, 225-31 ; *L'état mystique*, Paris, 1921, p. 180-83, 209-12 : appelle vues angéliques les visions intellectuelles pour les distinguer des illuminations intérieures ; – J.G. Arintero, *Evolución mística*, Salamanque, 1921, p. 551-74 ; – A. Poulain, *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, 10e éd., Paris, 1922, p. 313-16 ; 320-30 ; 332-33, 334-65 : le chap. 21 est consacré aux illusions à craindre et contient nombre de faits intéressants à cet égard ; – A. Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, 2e éd., Paris, 1923, p. 7-34 ; – R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 7e éd., Paris, sd, p. 548-53 ; *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1938, p. 762-65 ; – J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1955, p. 288-300 ; – V. Macca et M. Caprioli, *Comunicazioni mistiche*, 1. Visioni, dans *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, nuova edizione, t. 1, Rome, 1990, p. 577-78.

CONCLUSION

Il résulte clairement de ce qui a été dit qu'il ne faut pas aborder la lecture des récits anciens et médiévaux de visions avec une mentalité d'aujourd'hui. Comme on l'a vu, les anciens ne distinguent pas avec netteté rêve et vision. Le rêve est une vision nocturne. Quand la martyre africaine Perpétue raconte ses visions, c'est en réalité de ses rêves qu'elle parle. La théologie mystique admettra, jusqu'à une époque récente, que les rêves puissent être porteurs de messages divins, et constituer par conséquent des visions imaginaires, dont ils seraient une forme particulière. D'autre part, la vision peut être un procédé littéraire, une fiction ou un exercice de style qui exprime de manière symbolique ou allégorique un discours qui pourrait se faire aussi bien d'une manière directe, mais qui frappe davantage l'imagination s'il est présenté à la façon d'une révélation qu'aurait eue l'auteur. Au Moyen Âge spécialement, toute une littérature visionnaire n'est que la stylisation d'expériences spirituelles dont le caractère proprement mystique nous échappe, quand ce ne sont pas de pieuses contemplations dues en grande partie à l'activité du sujet. Enfin, l'hagiographie traditionnelle s'est souvent complue dans les faits merveilleux que l'on prête aux saints, et les visions sont ainsi devenues un des attributs inévitables de la sainteté exemplaire.

Où trouver de véritables visions ? Ici, plus qu'ailleurs, l'esprit critique est de mise. La réponse est apparemment facile : chez sainte Thérèse, qui demeure à cet égard un pôle de référence, et chez les visionnaires de l'époque moderne dont nous avons signalé quelques cas, en particulier chez les voyants d'apparitions mariales. On notera toutefois que même Thérèse n'est pas toujours entièrement exempte de quelque complaisance littéraire dans le récit de ses expériences visionnaires et que, de toute manière, il y a fatalement un long chemin, dont on doit tenir compte, entre l'expérience même de la vision et la narration qui en est faite, généralement par écrit, parfois après des années. La possibilité de pures et authentiques visions ne fait cependant pas de doute, et la relation de telles visions devrait inspirer toute la confiance voulue.

En ce cas, la première idée qui viendra à un esprit imbus de science positive est qu'il s'agit d'une hallucination. Le psychologue « rationaliste » se débarrasse de ces phénomènes en les classant dans les signes de la psychose délirante et hallucinatoire, ou plus généralement de la maladie mentale. Il y a en effet des visions plus ou moins pathologiques, qui trahissent un psychisme en désordre. Il ne faut pas le nier. C'est

ce qu'on pourrait tout bonnement appeler les « fausses » visions. Mais les choses ne sont pas aussi simples pour le psychologue chrétien que pour le rationaliste.

Une remarque dès l'abord s'impose. On a vu que tous les théologiens admettent que dans les visions l'intervention divine peut se restreindre à une simple ordonnance de données psychologiques déjà naturellement possédées par le sujet. Il n'est pas nécessaire de parler d'intervention préternaturelle et en quelque sorte miraculeuse. Mieux vaut demeurer dans l'ordre naturel et n'en pas sortir quand on traite des visions, du moins dans la majorité des cas. Il s'en suit que le mécanisme psychologique de certaines visions pourrait être identifié à celui des hallucinations sensorielles.

C'est la position de plusieurs psychologues catholiques. Ainsi, R. Dalbiez écrit : « Il peut y avoir des visions, qui, sémiologiquement, ne sont que des hallucinations et qui, cependant, ont une vraie valeur religieuse » (*Marie-Thérèse Noblet, considérée du point de vue psychologique*, dans *Études Carmélitaines*, t. 23, octobre 1938, p. 225). De même J. Maréchal : « Ce sont d'abord les visions sensibles, corporelles, dont le mécanisme psychologique rentre nécessairement dans les cadres, soit de la sensibilité, soit de l'hallucination... Le mécanisme psychologique (des) visions imaginaires n'offre rien qui les distingue foncièrement des pseudo-hallucinations avec ou sans spatialisation précise de l'image » (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, 2e éd., Paris, 1938, p. 125-27).

Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, dans son livre *Visions et vie mystique* (Paris, 1955), penche nettement pour cette explication. « Qu'on ne s'en scandalise point : il ne s'agit pas d'identifier visions et hallucinations, mais de faire remarquer que, dans les deux phénomènes, la présentation de l'objet sensible peut être l'œuvre du même mécanisme psychologique ; les causes motrices de ce mécanisme restent toutefois complètement différentes. Tandis que dans l'hallucination ce sont des dispositions morbides, dans les visions c'est la grâce opérante » (p. 60). Il conclut à la possibilité de visions dont le mécanisme serait naturel, et dont seule l'impulsion de grâce divine opérante, mouvant ce mécanisme, serait surnaturelle. Naturelles par leur mécanisme (et non préternaturelles ou miraculeuses), ces visions seraient surnaturelles ou divines par leur cause (p. 61). Ajoutons deux remarques : cette cause divine, qui est à l'origine de la vision, ne sera jamais discernable et démontrable scientifiquement et, d'autre part, la vision, naturelle dans son essence, sera toujours très dépendante, comme l'expérience le prouve, de l'histoire personnelle du sujet, des idées de son époque, de son milieu socio-culturel et religieux.

Il faut surtout se garder de tout ramener à l'hallucination. Il y a en réalité une quantité d'images mentales qui tendent à remonter des profondeurs de la psyché à la surface de la conscience, auxquelles nous ne faisons pas habituellement attention, que nous refoulons même à cause de la prépondérance qu'a pris l'aspect rationnel de la pensée dans la civilisation moderne, où il est courant de dire que l'imagination, qui constitue cependant aussi une forme de pensée, est la « folle du logis ».

Parmi ces images mentales, il y a le rêve éveillé, dont L. Daudet a fait le premier la théorie (*Le rêve éveillé*, Paris, 1926), qui est bien plus qu'une simple rêverie à la G. Bachelard, et dont on a même tiré une méthode de psychothérapie (R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris, 1945). Il y a aussi les images hypnagogiques ou du demi-sommeil, précédant l'endormissement ou le complet réveil, décrites par E.-B. Leroy (*Les visions du demi-sommeil*, Paris, 1933), enfin ce que I. Meyerson a appelé les images-éclairs qui apparaissent fugitivement dans un moment de moindre attention (*Images-éclairs*, dans *Journal de psychologie normale et pathologique*, t. 26, 1929, p. 569-76 ; et dans G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, t. 2, Paris, 1932, p. 595). Ces auteurs, qui rapportent leurs propres expériences, ne se considèrent pas comme des hallucinés, et I. Meyerson fait remarquer que ces images-éclairs font penser aux visions imaginaires de sainte Thérèse, qui passent justement comme l'éclair.

Mais si les visions sont un phénomène de projection de la part du sujet (sous l'action d'une grâce opérante), où est leur objectivité ? Ne sommes-nous pas en pleine fantasmagorie ? Il faudrait d'abord savoir ce qu'on entend par objectivité. On a pu le constater au cours de l'article, les théologiens sont unanimes à admettre que ce que le sujet atteint dans la vision n'est pas la réalité en elle-même (le Christ, la Vierge Marie, les anges, les saints), et sainte Thérèse le savait bien, mais une similitude ou une image de la réalité, qui représente la réalité à sa manière, et nous met en relation avec elle. Il n'y a rien là d'extraordinaire. Toute connaissance, spécialement sensorielle, est intentionnelle. Elle ne saisit la réalité objective qu'à travers les similitudes qu'elle s'en forme. Elle n'appréhende pas les choses en elles-mêmes. Et pourtant elle entre efficacement en contact avec la réalité.

Quelque chose d'analogue se produit dans le domaine de la foi. Celle-ci adhère à des dogmes conceptuellement formulés, mais ces formules ne sont pas l'objet auquel son mouvement s'arrête : par et à travers ces formules elle tend à la réalité surnaturelle que les formules désignent. Seulement la foi n'est pas uniquement affaire de concepts ; elle puise aussi, lorsqu'elle est vivante, dans l'immense réservoir des images latente de l'imaginaire. Elle s'entoure d'images extérieures qui l'expriment visuellement, mais elle se nourrit également d'images intérieures, qui restent habituellement plus ou moins inconscientes. Rien d'étonnant si dans des conditions déterminées et chez des sujets prédisposés, parce qu'ils sont ouverts aux appels des profondeurs de la psyché, ces images parfois deviennent pour ainsi dire incandescentes sous l'action d'une grâce opérante et surgissent dans la conscience psychologique sous forme de visions qui ne sont pas l'objet auquel se termine le mouvement de la foi, mais le moyen par lequel le sujet entre en relation avec la personne représentée, que sa représentation rend en quelque sorte présente. La théologie classique ne dit pas au fond autre chose.

Ce qui vient d'être expliqué vaut des visions imaginaires ou imaginatives, qui sont les plus fréquentes, semble-t-il, mais aussi des visions dites corporelles, qui ne sont probablement que la spatialisation, la projection dans l'espace ambiant d'une vision imaginative que porte en soi le sujet. Quelque peu différent est le problème des visions dites intellectuelles ou purement spirituelles, qui ne se fondent pas sur l'image. Le point délicat est que les auteurs ne paraissent pas tous se faire une idée absolument identique de ce genre de visions, au moins dans leur formulation.

Le DS a ainsi tout un article intitulé *Angélique* (Phénomènes mystiques d'ordre), t. 1, col. 573-78. Il est dû à A. Saudreau, qui y reprend un chapitre de son livre *L'état mystique et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 2e éd., Paris, 1921, p. 178-90. Pour lui, les visions intellectuelles sont une forme de connaissance analogue à la connaissance angélique qui se fait à l'aide d'espèces ou d'idées purement intellectuelles, lesquelles peuvent embrasser d'une seule vue beaucoup plus d'objets ou beaucoup plus de vérités que les idées, liées aux images, dont se servent les humains dans leur état normal. Ces idées sont infuses, et viennent s'imprimer dans l'intelligence par le moyen d'une action divine sans aucune intervention du sens interne ou de l'imagination, qui coopère normalement aux actes d'intelligence. La supériorité de ce mode de connaissance propre aux anges (et aux âmes séparées) l'emporte immensément sur le mode humain.

D'autres, tel R. Garrigou-Lagrange, définissent la vision intellectuelle comme « la manifestation certaine d'un objet à l'intelligence sans aucune dépendance actuelle des images sensibles » (*Perfection chrétienne et contemplation*, 7e éd., t. 2, Paris, s d, p. 551). Elle peut se faire par des idées infuses d'ordre angélique ; elle se fait toutefois d'ordinaire par des idées acquises naturellement, mais surnaturellement coordonnées ou modifiées par une lumière infuse. Cette définition, moins rigide que la précédente, ou plus complète, est tout à fait traditionnelle ; elle permet d'affirmer que, pour qu'une vision mérite le nom de vision intellectuelle, il faut et il suffit que l'acte de connaissance de la chose qu'elle représente se fasse actuellement sans l'intermédiaire et la dépendance d'images sensibles ; peu importe que dans l'acquisition de cette espèce intellectuelle ou de cette idée, les images y aient autrefois concouru, ou que dans la formulation postérieure de la vision il soit également fait usage d'images sensibles (R. Gagnon, *Les visions intellectuelles*, thèse dactylographiée, Rome, 1959, p. 82, note 1).

Au lieu de vision intellectuelle on pourrait peut-être parler de « vue purement spirituelle » de l'esprit. L'expression serait plus adéquate. La possibilité d'une pensée sans images est d'ailleurs une question discutée parmi les psychologues. Mais certains l'admettent (A. Binet, *L'étude expérimentale de l'intelligence*, Paris, 1903, ch. 6, La pensée sans images). S'il faut reconnaître l'existence de visions intellectuelles ou de vues purement spirituelles, il faut dire aussi qu'elles sont très rares ; tout le monde est d'accord sur ce point. Les visions intellectuelles sont souvent peu apparentes parce que concomitantes avec des visions imaginaires, qui frappent davantage. Les identifier demande une grande acuité psychologique, et on ne doit pas trop vite croire ceux qui disent en avoir.

Enfin, il importe de ne pas confondre la vision intellectuelle avec les illuminations intérieures. Celles-ci éclairent la foi, la rendent plus vive, la font pénétrer et mieux comprendre avec parfois une clarté éblouissante et une conviction ferme de ses vérités. Ces illuminations ne sont pas choses exceptionnelles. Dans leur degré le plus élevé, elles appartiennent à la vie mystique proprement dite. Elles se distinguent des inspirations divines en ce sens qu'elles concernent principalement la faculté d'intelligence, tandis que les inspirations invitent surtout la volonté à se décider, à entreprendre, à agir (DS, t. 7, col. 1791-1803). Il n'est pas facile de les discerner concrètement d'avec certaines formes de visions intellectuelles, qui ne supposent que la mise en œuvre par une lumière nouvelle de données conceptuelles emmagasinées dans la mémoire. Beaucoup de soi-disant visions intellectuelles ne sont probablement que de simples illuminations intérieures. L'intelligence n'a pas besoin de sortir de son état normal pour les saisir.

Qui voudrait connaître les critères qui permettent, en particulier au directeur et au confesseur, de discerner l'authenticité ou l'origine divine des visions et la manière de se comporter envers elles, pourra se reporter à l'art. *Révélations privées*, DS, t. 13, col. 486-87. Toute vision n'est pas une révélation, parce qu'elle n'est pas nécessairement transmetteuse d'un message déterminé. Mais le plus grand nombre des révélations privées sont fondamentalement constituées de visions ou d'apparitions. Les règles de discernement qui valent pour les unes valent donc aussi pour les autres.

Une grande partie de la bibliographie a été déjà donnée dans le corps de l'article. On y ajoutera les titres suivants, d'un intérêt plus général.

E. Benz, *Die Vision*, Stuttgart, 1969. – M.-M. Labourdette, *Le problème des apparitions*, dans *Revue Thomiste*, t. 79, 1979, p. 491-98. – P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981. – E. Ancilli, *Le visioni e le rivelazioni*, dans le collectif *La mistica, fenemenologia e riflessione teologica*, t. 2, Rome, 1984, p. 473-81. – G. Mucci, *Le apparizioni : teologia e discernimento*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1989/4, p. 424-33 ; *Le apparizioni, allucinazioni e mistica, ibid.*, 1990/1, p. 119-27. – A. Vergote, *Visions et apparitions. Approche psychologique*, dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 202-25.

Pierre Adnès.

VISITANDINES. – 1. *Origines.* – 2. *Expansion.* – 3. *Spiritualité.* – 4. *Au 20e siècle.*

1. Origines. – 1° *La fondation* de l'ordre de la Visitation le 6 juin 1610, à Annecy, par saint François de Sales (DS, t. 5, col. 1057-97) et sainte Jeanne-Françoise de Chantal (DS, t. 8, col. 859-69) fut le fruit de leur amitié et de leur expérience spirituelles. François de Sales, évêque de Genève, avait acquis une grande connaissance des âmes au confessionnal, dans ses contacts avec toutes sortes de personnes lors de son apostolat au Chablais, ses séjours à Paris, à la cour, au cercle Acarie où le renouveau spirituel du 17e siècle se préparait. Il avait contribué à l'introduction en France du Carmel thérésien ; il avait essayé, souvent en vain et parfois au péril de sa vie, de réformer les monastères déchus de son diocèse. Il était hanté par ces « séminaires de scandale » qui offraient une caricature de vie religieuse. Ses relations avec la baronne de Chantal, jeune veuve avec quatre petits enfants à sa charge, à partir de leur première rencontre à Dijon en 1604, confirmaient en lui l'intuition que toute âme de bonne volonté, appelée par Dieu, quelles que soient sa santé, sa situation sociale, pouvait vivre de l'amour de Dieu dans le retrait du monde. Les grandes austérités des ordres réformés n'étaient pas indispensables à une vie d'union à Dieu.

Jeanne-Françoise Frémyot, baronne de Chantal, aspirait à une vie toute cachée en Dieu. Au moment de la mort accidentelle de son mari (1601) elle avait fait vœu de chasteté et, sans ses obligations envers ses

enfants, elle se serait retirée en Terre Sainte. Après une longue probation sous la conduite de Monsieur de Genève, elle fut prête à suivre l'appel de Dieu cette soirée de juin 1610. Elle fut accompagnée par Marie-Jacqueline Favre, fille d'Antoine Favre, président au souverain sénat de Savoie, grand ami de François de Sales, et de Jeanne-Charlotte de Bréchard, son amie bourguignonne qui voulaient tenter la même aventure spirituelle. François donne aux trois aspirantes, ainsi qu'à Anne-Jacqueline Coste, première tourière de la Visitation, une ébauche des Constitutons qui règleront leurs vies. Il y expose le but qu'il s'est proposé en fondant la nouvelle congrégation :

« Plusieurs filles et femmes, divinement inspirées, aspirent bien souvent à la vie religieuse, qui toutefois, ou par imbécillité de leur complexion naturelle, ou pour être déjà affaiblies par l'âge, ou en fin pour n'être pas attirées à la pratique des austérités et rigueurs extérieures, ne peuvent pas entrer ès religions esquelles on est obligé à des grandes pénitences corporelles, ... qui ne plaindrait, je vous prie, une âme généreuse, laquelle désirant extrêmement de se retirer de la presse de ce siècle pour vivre toute à Dieu, ne peut néanmoins le faire, faute d'avoir un corps assez fort, une complexion assez saine et un âge assez vigoureux, la poursuite qu'elle voudrait faire pour acquérir une plus grande sainteté, demeurant ou empêchée ou retardée par le manquement de santé ? Afin donc que telles âmes eussent désormais quelque assurée retraite..., cette congrégation a été érigée en sorte que nulle grande âpreté ne puisse divertir les faibles et infirmes de s'y ranger pour y vaquer à la perfection du divin amour » (*Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 25, p. 51-52).

Cette nouvelle forme de vie religieuse est marquée par la simplicité. La clôture est modérée ; les sœurs peuvent sortir pour visiter des malades, pour s'occuper de leurs affaires, pour gagner les jubilés, pour les Quarante Heures, le sacre d'un évêque, etc. Les femmes peuvent entrer en clôture pour faire quelques jours de retraite, en nombre restreint, pour ne pas gêner le recueillement de la communauté.

Les nouvelles religieuses s'appelleront « Filles de la Visitation » pour honorer ce mystère caché peu solennisé dans l'Église, et aussi parce que François de Sales y « trouvait l'esprit qu'il désirait établir dans son Institut ». L'appellation « Sainte Marie » fut ajoutée par le peuple. Elles chanteront le petit office de la Vierge, étant plus adapté aux petites santés.

L'année du noviciat se déroulait sous la direction personnelle de François de Sales et, le 6 juin 1611, les trois premières novices font une oblation au lieu des vœux. Le fondateur ayant eu le désir « que nous n'eussions point d'autres liens que celui de la très sainte charité, qui est le lien de perfection ».

La visite des malades, qui ne sera que secondaire et épisodique, commence début janvier 1612 par Jeanne de Chantal et Marie-Jacqueline Favre.

Les fondateurs reçoivent la confirmation que cette façon de vivre correspond à un réel besoin des âmes par le nombre de fondations demandées dans d'autres villes. Ce n'est qu'en 1615, toutefois, que François envoie la Mère de Chantal et trois compagnes fonder un nouveau monastère à Lyon.

2° *Transformation du premier projet.* – Denis Simon de Marquemont, archevêque de Lyon, futur cardinal, canoniste rigoureux, reçoit volontiers la nouvelle congrégation, mais objecte qu'elle n'est qu'à vœux simples, n'est pas approuvée du Saint-Siège et que ses membres ne sont pas de vraies religieuses. Il craignait les conséquences sociales. L'absence de clôture est sa seconde objection : il ne parle pas de la visite des malades qu'il avait supprimée d'emblée, mais de la sortie des veuves pour régler leurs affaires de famille.

Les deux évêques se rencontrent, échangent des mémoires. François de Sales, au début, n'avait pas prévu une congrégation qui essaimerait hors de son diocèse. Maintenant il se rend à l'évidence que cette nouvelle forme de vie religieuse permettrait à beaucoup d'âmes de vivre de l'amour de Dieu qui ne le pourraient pas autrement. Il accepte donc les propositions de Marquemont pour un plus grand bien, la forme canonique lui importe peu.

La visite des malades que François avait « ajoutée (plutôt) comme exercice conforme à la dévotion de celles qui commencèrent cette congrégation... que pour fin principale » (*Œuvres*, t. 25, p. 338) n'était pas l'enjeu. Il en avait d'ailleurs prévu la suppression dans ses Constitutions de 1613 si jamais la congrégation s'établissait dans une ville où cette visite serait « périlleuse » (*ibid.*, p. 226-27)

François de Sales, exécutant un bref de Paul v du 23 avril 1618, érige la Visitation en ordre religieux avec clôture perpétuelle et vœux solennels le 16 octobre 1618. Il accepte la clôture et les vœux solennels, mais insiste sur le privilège du petit office de la Vierge, qui sera accordé ultérieurement à perpétuité, la réception des veuves une fois dégagées de leurs responsabilités familiales, et l'entrée en clôture des femmes qui veulent faire quelques jours de retraite.

La Mère de Chantal racontera dans son Mémoire sur les origines de la Visitation qu'« il fâchait à notre Bienheureux Père de changer la simplicité de sa petite congrégation, lui semblant que cette manière de vie, étant moins éclatante, aurait aussi plus de sujet d'abjection et de se tenir dans la bassesse et petitesse ; néanmoins, regardant à la divine Providence, il acquiesça, et me dit peu après que, toutes choses bien pesées et considérées, c'était le mieux que nous fussions religieuses par les vœux solennels, et que Dieu avait fait sa volonté nonobstant sa répugnance » (*Œuvres complètes*, éd. Migne, citées à la bibliographie, t. 7, col. 1234).

La transformation de la Visitation en ordre religieux était avant tout « une victoire du ' légalisme ' français en matière canonique... Au 17e siècle, en effet, en France, on ne peut pas concevoir d'ordres religieux de femmes sans austérités corporelles, pas plus qu'on n'imagine de religieuses sans clôture » (M. Descargues, *Aux origines de la Visitation*).

Monsieur de Genève rédige une nouvelle et définitive version des Constitutions qui sera imprimée avec la Règle de saint Augustin à Paris par Adrian Tiffaine en 1622. L'article sur la fin pour laquelle cette congrégation a été instituée (voir *supra*) reste inchangé. Une constitution sur les trois rangs des sœurs apparaît pour la première fois : les choristes qui chanteront l'office au chœur, les sœurs converses destinées aux travaux lourds de la communauté et les sœurs associées « lesquelles n'ayant pas les forces et les talents de dire et chanter les offices, sont néanmoins admises en la congrégation pour y pratiquer les autres exercices spirituels et tout le reste de la vie religieuse » (*Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 25, p. 53). Les sœurs tourières ne prennent pas l'habit religieux et ne

font qu'un vœu d'obéissance. Les articles sur la clôture sont réunis en une seule constitution ; ceux concernant la visite des malades et les sorties extraordinaires des sœurs (voir *supra*) avaient déjà disparu des Constitutions de 1616-1617. Les autres constitutions concernant les Heures, les vœux, la réception des novices, etc., restent substantiellement les mêmes.

3° *Structures juridiques.* – Chaque monastère est placé sous la juridiction de l'ordinaire du lieu qui veille, sans rien changer, sur l'observance de la Règle et des Constitutions. Chaque supérieure est supérieure majeure dans son monastère qui est autonome, mais tous les monastères sont liés ensemble par le même esprit et les mêmes Règles et Constitutions. Il n'y a pas de dépendance d'un premier ordre, ni de gouvernement centralisé, pas de supérieure générale ni de maison mère. Toutefois, Jeanne de Chantal voulait que la supérieure d'Annecy soit, comme elle l'était elle-même, une « Mère commune » qui veillerait sur l'ordre, signalant fraternellement, au besoin, les manquements qui pourraient apparaître, laissant aux ordinaires des lieux et aux monastères eux-mêmes de porter remèdes.

Les moyens d'union entre les monastères furent sérieusement réfléchis par François de Sales et Jeanne de Chantal. Ils savaient qu'avec le temps, et un grand nombre de monastères, des relâchements ou des innovations pourraient s'introduire. Ils savaient aussi, par les exemples qu'ils voyaient autour d'eux, qu'un gouvernement centralisé sous l'autorité d'une Mère générale n'était pas la solution. François de Sales décide donc de laisser les monastères comme ils étaient – sous l'autorité des ordinaires. De toutes façons, comme il dit, seule la fidélité de chaque sœur pouvait conserver l'Institut. Jeanne de Chantal sera préoccupée par ce souci toute sa vie. Son énorme correspondance en fait foi. La possibilité d'un visiteur apostolique revient régulièrement, surtout lorsque Rome faillit en imposer un à la suite des indiscrétions commises par une sœur au sujet de la confession en 1638. Mais toutes les propositions, en particulier celle d'imposer un visiteur par autorité royale (ce qui voulait dire ouvrir la porte à la mainmise de Richelieu sur la Visitation) au risque d'aliéner les évêques, lui répugnaient. Elle décide en fin de compte de laisser les choses comme elles sont et de faire confiance à la divine Providence pour l'avenir.

Jeanne de Chantal ne fut pas que l'éternelle voyageuse s'occupant des besoins du jeune ordre. En juin 1624, elle convoque, à Annecy, les premières Mères (dispersées en fondations) qui avaient connu personnellement le fondateur, pour examiner le coutumier, resté manuscrit jusqu'alors. Consciente de ses responsabilités, elle voulait consolider leur œuvre commune. Les Constitutions étaient imprimées, mais il fallait mettre par écrit et imprimer les notes laissées par le fondateur ainsi que tout ce que l'expérience vécue avait apporté. Ce texte, réglant aussi bien le chant de l'office que les menus usages de la maison fut lu au chapitre d'Annecy où il fut approuvé unanimement, ainsi que par Jean-François de Sales, successeur de François sur le siège de Genève, et par les Mères présentes. Il fut imprimé à Lyon par Cœursilly en 1628. Révisé en 1635, le texte définitif fut imprimé à Paris par Sébastien Huré en 1637.

2. Expansion. – La forme canonique de l'ordre naissant une fois établie, l'expansion pouvait avoir lieu en toute sécurité. La Visitation se répand rapidement en France si bien qu'à la mort du fondateur (1622) il y a 13 monastères solidement établis. Ce développement continuera sous l'égide de la Mère de Chantal. Elle fonde, ou veille sur la fondation, de nombreux monastères en France, Savoie, Piémont, Lorraine, Suisse. Il y en aura 87 au moment de sa mort en 1641.

L'essor des fondations continuait. D'abord en France, où une sorte de sommet est atteint vers 1670, puis en Italie, en Pologne, en Allemagne, en Autriche, en Espagne, au Portugal, au Liban, aux 17e et 18e siècles.

Aux 19e et 20e siècles des fondations eurent lieu en Amérique du Nord, en Amérique latine et en Afrique. Toutes ces fondations ont connu les évolutions historiques et politiques de leurs pays qui touchaient de près leurs vies : la Révolution française, les suppressions de maisons religieuses en Bavière, les persécutions en Espagne, Italie, Portugal, Mexique, les expulsions de la Pologne... Ces revers signifiaient parfois l'extinction du monastère, d'autres fois l'exil, des longues et douloureuses recherches d'un abri et, parfois, la fondation d'un nouveau monastère lorsque celui d'origine peut retrouver son pays, laissant un essaim dans le pays d'accueil.

1° *La pauvreté aux 17e et 18e siècles.* – Les monastères d'Europe, particulièrement en France, ont connu de graves difficultés matérielles aux 17e et 18e siècles. La pauvreté avoisinait la misère et plus d'un monastère devait fermer ses portes et disperser ses membres. Une trop grande pauvreté pouvait amener des abus : des religieuses gardent pour elles l'argent donné par leurs familles ; des pensions viagères ne sont pas mises en commun comme le vœu de pauvreté l'exige. Elles demandent de l'argent à leurs familles pour leurs propres nécessités, ou l'emploient à leur fantaisie alors que la communauté pâtit. Annecy, jouant son rôle de gardien de la tradition tout au long de cette période difficile, signale avec beaucoup de tact et de charité, dans les lettres circulaires destinées à tout l'ordre, ces manquements, sans jamais nommer les coupables, et demande un retour à la mise en commun des biens, seul moyen de sortir de la misère. Il fait appel aux monastères les mieux rentés pour faire l'aumône aux plus pauvres dans la mesure où ils le peuvent.

L'échec du système de crédits du contrôleur général des finances en France, l'écossais John Law, est en partie responsable de cet état d'affaires. « La commission des Secours » nommée par le roi (1727) pour remédier aux désastres de la plupart des communautés religieuses constitue un autre danger pour nombre de monastères de la Visitation. Voulant octroyer un secours rapide pour prévenir la ruine éventuelle de nombreuses maisons, la commission envisage surtout de supprimer les « communautés inutiles ». Les couvents de femmes ne devraient subsister qu'autant qu'ils sont utiles à l'État par l'édification et la prière, par l'instruction et l'éducation des enfants... Plusieurs monastères de la Visitation sont menacés dans leur existence même, et pour parer à une suppression éventuelle s'occupent de l'éducation des jeunes filles.

2° *Pensionnats.* – A vrai dire, malgré l'interdiction formelle des fondateurs de recevoir des jeunes filles pour leur éducation « sauf deux ou trois, ou quatre au plus, âgées d'environ dix ou douze ans... » qui aspirent à la vie religieuse, on trouve assez tôt dans les monastères quelques petites pensionnaires en plus de celles permises par le Coutumier. Sans doute l'interprétation est-elle plutôt large ; la coutume généra-

lement admise de recevoir des jeunes filles pour faire leur éducation, ainsi que le besoin de s'assurer une subsistance, explique cette entorse à la Règle. Les désastres financiers dans la France du 18e siècle expliquent facilement sa continuation.

Les quelque 120 monastères existant en France avant la Révolution furent détruits par celle-ci. Ce fut la dispersion, l'exil, la clandestinité, parfois le martyre. Après la Terreur et le Concordat, les monastères se rétablirent peu à peu, pas tous, mais il y eut de nouvelles fondations au 19e siècle. Sous le Premier Empire les Visitandines devaient se faire reconnaître et être autorisées comme éducatrices et hospitalières ; il fallait « faire quelque chose d'utilité publique », le Premier Consul ne comprenant pas la valeur de la vie contemplative. De là vint l'essor des pensionnats, quoique le nombre de maîtresses et d'élèves fut restreint.

La loi Combes, du début du 20e siècle, vouant à l'extinction les congrégations enseignantes, fut comme un coup de grâce, qui permit aux Visitandines de France de retrouver leur vie contemplative. Les pensionnats furent fermés ; quelques monastères reprirent la route de l'exil.

Un certain nombre de fondations royales en dehors de la France, comme Vienne en Autriche fondé par l'impératrice Amélie, furent demandées pour instruire des jeunes filles, particulièrement celles de la noblesse. Aux États-Unis la Visitation commença par un groupe de trois « Pious ladies », à Georgetown (Washington), sur la demande de Leonard Neale, alors archevêque de Baltimore, pour s'occuper de l'éducation de jeunes filles dès 1799. En 1816 cette communauté fut affiliée à l'ordre de la Visitation. Dès lors les Visitandines suivirent la poussée vers l'ouest, établissant des Académies.

La plupart de ces pensionnats disparurent vers la fin du 19e siècle devant les exigences de l'éducation moderne que les religieuses ne pouvaient plus assumer sans manquer à leur vocation première. Plusieurs communautés fermèrent leur pensionnat à la suite du bref *Communis vobiscum laetitiae* (13 décembre 1909) de Pie X, commémorant le 3e centenaire de la fondation de l'ordre, et de la circulaire de la supérieure d'Annecy du 28 décembre 1909, dans laquelle elle envoie le bref à l'Institut. En effet, le pape exhorte les Visitandines à retrouver leur vie contemplative. A l'heure actuelle il n'y a que quelques monastères en Allemagne, en Autriche et aux États-Unis qui se consacrent encore à l'éducation.

3° *Influence.* – Le rayonnement des Visitandines ne se limitait pas aux seuls monastères. Leur influence s'étendait bien au-delà des murs de clôture. La congrégation des « Prêtres de la Visitation » fut fondée par Raymond Bonal (1638) du vivant même de la Mère de Chantal et avec son encouragement. D'autres congrégations furent fondées, comme les Oblats de Saint-François de Sales fondés à Troyes par la visitandine Marie de Sales Chappuis (1875). Des « conservatoires » s'érigeaient sous le nom de monastère de la Visitation au 18e siècle sans qu'ils le soient réellement.

La haute estime dans laquelle on tint les Visitandines fit qu'on les réclamait souvent pour la formation des nouvelles familles religieuses ou la réforme des anciennes. « C'est aux Visitandines que Louis XIV et Mme de Maintenon confient la formation des Dames de Saint-Louis à Saint-Cyr, et c'est encore aux Visitandines que l'archevêque de Paris s'en remettra pour la réforme de Port-Royal » (E. Lecoulturier, *La Visitation*, p. 150-51). Elles s'occuperont passagèrement des pénitentes à Paris, Lyon, Marseille, Grenoble, Nancy et Montpellier.

3. Spiritualité visitandine. – Les premières visitandines reçurent des dons mystiques très marqués, d'oraisons de quiétude, de sommeil amoureux, etc. François de Sales, dans sa préface du *Traité de l'amour de Dieu* écrit : « Une bonne partie de ce que je te communique maintenant je le dois à cette bénite assemblée [la Visitation d'Annecy]... ». « Mère de Chantal demanda à Dieu de garder les Visitandines dans la petitesse, préférant la vie cachée avec Jésus Christ en Dieu. Elle comprit que la Sainte Trinité exauçait sa prière et celle de François de Sales, accordant à l'Institut un grand don de vie intérieure, cachée et souffrante amoureusement avec Jésus Christ, et que rien ne serait retranché des grâces préparées aux âmes qui lui seraient fidèles dans cette petite Congrégation, mais qu'elles seraient cachées en Dieu et leur manifestation pour l'éternité... » (Chaugy, *Mémoires...*, p. 166-67).

Cette intuition a été vérifiée au cours des siècles. La vie cachée est la caractéristique de la Visitation. Il y a eu peu d'exceptions : Marguerite-Marie Alacoque, Anne-Marie Rosset, Anne-Marguerite Clément, Anne-Madeleine Rémuzat, Suzanne-Marie de Riants de Villerey, d'autres encore.

A la Visitation l'Amour est le commencement, le moyen et la fin de la vie spirituelle. Pour se livrer aux opérations de l'Amour la visitandine doit laisser faire cet Amour en elle pour la dépouiller de tout ce qui n'est pas Lui, de toute recherche de soi, d'amour-propre. C'est l'Amour qui la purifie. Elle ne cherche que la volonté de son Dieu, elle vit dans la sainte indifférence de tout ce qui n'est pas l'Amour et l'abandon à cet Amour. Les vertus ne sont que des modalités de l'Amour.

L'oraison de la visitandine découle des considérations sur la vie, mort, passion et résurrection de Notre Seigneur. Jeanne de Chantal dit dans ses *Réponses* que « Notre Seigneur conduit quasi toutes les Filles de la Visitation à l'oraison d'une très simple unité et unique simplicité de présence de Dieu, par un entier abandonnement d'elles-mêmes à sa sainte volonté et au soin de sa divine Providence. Notre Bienheureux Père la nommait oraison de simple remise en Dieu ; laquelle il disait être très sainte et salutaire, et qu'elle comprenait tout ce qui se pouvait pour servir à Dieu » (1632, p. 517-18). Cette forme d'oraison demande une grande attention à la présence de Dieu, pas une présence actuelle et continuelle, sauf grâce particulière, mais la fidélité à remettre fréquemment son esprit en Dieu.

La Mère de Chantal cerne de plus près la vocation de la visitandine en parlant du martyre d'amour « où l'amour nous sépare de nous-mêmes, car ' l'amour est fort comme la mort '. Ce martyre dure depuis le moment que nous nous sommes livrées sans réserves à Dieu jusqu'au moment de notre mort ».

Un tel idéal vécu en commun demande la pratique des « petites vertus » : l'humilité, la douceur, la simplicité, la cordialité, l'oubli de soi, le pardon.

La dévotion au Cœur de Jésus, reçue timidement d'abord à la fin du 17e siècle, connut par la suite une grande propagation dans tout l'ordre et par ses relations dans la société ambiante. Visitandine de Paray-le-Monial, sainte Marguerite-Marie Alacoque (DS,

t. 10, col. 349) avait reçu la mission de faire connaître cette dévotion, qui fut approuvée officiellement par Clément XIII (1765).

Malgré les solides assises données à la spiritualité de la Visitation, plusieurs monastères tombèrent sous l'influence du jansénisme : Caen, Angers (dans le diocèse d'Henri, frère du grand Arnauld), Castellane, Montpellier, Troyes. Avec le temps tous les monastères revinrent de leurs erreurs.

4. Au 20e siècle. – 1° *Les fédérations.* – En 1951, l'Église, pour se conformer aux souhaits de Pie XII (constitution apostolique *Sponsa Christi* et instruction *Inter praeclara*), imposa une confédération des fédérations avec un généralat (supérieure générale, conseil général, supérieures régionales avec leur conseil, assistant religieux). Une telle structure juridique était totalement contraire à la tradition de la Visitation et aux intentions des fondateurs qui ne voulaient pas de Mère générale. La confédération, après une expérience négative, fut supprimée en 1963, mais les fédérations subsistent avec une présidente fédérale et son conseil.

Des Statuts réglant l'organisation et le fonctionnement des fédérations (élections des présidentes fédérales et de leurs conseillères, périodicité des visites régulières des monastères, assemblées fédérales) furent donnés dès 1955 et révisés plusieurs fois depuis.

Les buts proposés par les fédérations pour toutes les moniales (l'entraide matérielle et spirituelle, le prêt de sujets, supérieures, maîtresses des novices, etc., communication entre les monastères pour empêcher leur isolement) ont toujours existé à la Visitation. Pendant 380 ans elle a vécu l'unité dans la diversité.

2° *Aggiornamento après Vatican II.* – Comme toute l'Église, les Visitandines ont vécu l'aggiornamento demandé par Vatican II. Les Constitutions des origines sont de nouveau révisées et mises à jour, après l'avoir déjà été en 1928 pour les conformer au droit canon alors en vigueur. Ces textes, débattus à Annecy en 1969 en une Assemblée générale de toutes les présidentes de fédération avec une déléguée de chaque fédération, sont approuvés *ad experimentum*. Revus encore une fois par l'ordre entier et une nouvelle Assemblée générale en 1977, ils sont approuvés pour une période de 10 ans. L'approbation définitive, après une nouvelle mise à jour pour rendre les textes conformes au nouveau code de droit canonique, date de 1989.

L'essentiel, la vie contemplative et les moyens de la vivre, reste inchangé. Le petit office de la Vierge est remplacé par le bréviaire. Chanté dans la langue du pays sur des airs simples et beaux, il n'est pas contraire aux intentions de François de Sales qui voulait un office à la portée de santés fragiles et une louange digne de Dieu. Les trois rangs des sœurs (voir *supra*) ont disparus et désormais il n'y a que sœurs internes et sœurs externes ayant toutes la même formation.

On trouve encore dans les nouvelles normes juridiques : l'approbation par l'Église d'aujourd'hui de l'apostolat voulu par François de Sales dès les origines de la Visitation (voir *supra*) : l'admission en clôture de femmes désirant faire quelques jours de retraite. Leur nombre est restreint, ainsi que la durée de leur séjour, mais elles partagent dans la mesure où elles le désirent, la vie des moniales, avant de reprendre leur vie de chrétiennes dans le monde.

Le manque de recrutement et le vieillissement des membres en Europe et aux États-Unis obligent à la fermeture de monastères et au regroupement des sœurs. En même temps l'essor bat son plein en Amérique latine, particulièrement en Colombie et au Mexique, ainsi qu'en Afrique.

Nous renvoyons aux articles concernant François de Sales et Jeanne-Françoise de Chantal dans le DS pour des bibliographies plus complètes. – Pour la correspondance de la Mère de Chantal, voir notre édition critique en cours de publication : *Sainte Jeanne de Chantal, correspondance*, Paris, 1986 svv (4 vol. parus).

Nous ne signalons ici que les ouvrages dont nous nous sommes servi pour notre travail.

1) *Sources manuscrites.* – Fondations et annales des monastères de la Visitation Sainte-Marie, jusqu'à la Révolution de 1793, mss, 17 vol. in-fol. Cette compilation reproduit en grande partie le texte des mss 2430 et 2439 de la Bibliothèque Mazarine de Paris. – *Histoire de l'Ordre de la Visitation Ste Marie, divisée en deux parties*, par le jésuite Claude Menetrier, première partie, 1610-1618, ms original. – Fondations du 1er monastère de la Visitation de Madrid et de celui de Lisbonne, janvier 1784, ms, 18e s.

2) *Sources imprimées.* – *Règles de sainct Augustin, et Constitutions pour les sœurs religieuses de la Visitation*, Paris, 1622. – J. de Chantal, *Responses*, 1632. – *Coustumier et Directoire pour les Sœurs Religieuses de la Visitation de Saincte Marie*, Lyon, 1628. – *Coustumier et Directoire pour les Sœurs Religieuses de la Visitation de Saincte Marie*, Paris, 1637.

Œuvres complètes de S. François de Sales et de Ste Jeanne de Chantal, éd. Migne, 9 vol., Paris, 1861-1864. – *Année sainte des religieuses de la Visitation Sainte-Marie*, Annecy, 1867-1871, 12 vol. – F.M. de Chaugy, *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise de Chantal...* publiés par les religieuses du 1er monastère de la Visitation d'Annecy, Paris, 1874. – *Œuvres de saint François de Sales*, éd. d'Annecy, 1892-1964, 27 vol.

G.P. et R.H. Lathrop, *A Story of Courage*, Cambridge, 1895. – C. de Polentinos, *El monasterio de la Visitacion de Madrid*, Madrid, 1918. – E. Le Couturier, *La Visitation*, Paris, 1935. – M.-M. Ponnet, *Méditations et pensées*, Vassieux, 1921 ; *Commentaire du directoire spirituel des sœurs de la Visitation*, Caluire, 1935 ; *Notes intimes, conseils, extraits de lettres*, Vassieux, 1939. – M. Descargues, *Aux origines de la Visitation*, NRT, t. 75/5, mai 1951, p. 483-513. – *La Visitazione, spiritualità e storia, nel CCL anno della Visitazione milanese*, Milan, 1963. – L. Cognet, *La spiritualité moderne*, Paris, 1966, p. 274-99.

R. Devos, *Le testament spirituel de sainte Jeanne-Françoise de Chantal et l'affaire du visiteur apostolique*, RHS, t. 48, 1972, p. 453-76 ; t. 49, 1973, p. 199-226, 341-66 ; *Vie religieuse féminine et société, les visitandines d'Annecy aux 17e et 18e siècles*, Annecy, 1973. – R. Lemoine, *L'époque moderne (1563-1789). Le monde des religieux*, Paris, 1976. – A.G. Longhin, *Il secondo monastero della Visitazione*, Trévise, 1985. – H. Bordes, *La Mère de Chantal, « maîtresse d'oraison »*, dans *Revue XVIIe Siècle*, n. 144, 1984, p. 211-20.

Très nombreuses circulaires de monastères, du 17e au 20e siècle. – Monographies de monastères, en particulier français ; certaines s'intéressent à leur vie spirituelle comme celle de É. Catta, *La vague de mysticisme au Grand Siècle... La Visitation Sainte-Marie de Nantes* (Rennes, 1949).

Parmi les visitandines qui ont laissé des écrits spirituels, on relève : sainte *Marguerite-Marie Alacoque* † 1690 (DS, t. 10, col. 349-55), Suzanne-Marie de *Riants de Villerey* † 1724 (t. 13, col. 523-24), Anne-Madeleine de *Rémusat* † 1730 (t. 13, col. 350), Madeleine-Joseph de *Siry* † 1738 (t. 14, col. 940-41) et Marie-Françoise de Sales *Chappuis* † 1875 (t. 2, col. 496-98). Beaucoup d'écrits spirituels sont restés manuscrits.

Marie-Patricia Burns.

VISITES AU SAINT-SACREMENT. – La visite au Saint-Sacrement est une forme de piété par laquelle des fidèles se rendent dans une église pour prier devant le tabernacle. Non codifiée, elle est la forme la plus simple du culte eucharistique en dehors de la messe. Il s'agit d'une pratique privée qui paraît en Occident au début du 13e siècle.

La visite au Saint-Sacrement s'apparente à plusieurs formes de la piété traditionnelle : ainsi la vénération de l'autel dans les églises, la visite à la « confession » des tombeaux des martyrs, le culte des reliques des saints exposées sur les autels dans certains sanctuaires, ou des images et icônes. Ce qui la distingue de ces pratiques, c'est qu'elle a pour objet non pas des symboles ou des souvenirs, mais la présence eucharistique du Christ lui-même. Une telle démarche est le fruit d'une longue évolution dans la pratique chrétienne et dans la recherche théologique et spirituelle. La forme privée de cette pratique en rend difficilement repérables les traces pendant une longue période.

On se propose ici de relever les circonstances qui marquent son avènement, de fournir quelques échantillons de sa production littéraire, en notant l'apport spécifique de saint Alphonse-Marie de Liguori, enfin de tracer quelques orientations à la suite de Vatican II.

1. **Au moyen âge.** – 1° Si le pain et le vin eucharistiés ont toujours été honorés dans la célébration, ils ne deviennent l'objet d'une vénération particulière en dehors de la messe qu'au début du second millénaire. Au plan théologique, l'enseignement de Bérenger de Tours † 1088, archidiacre d'Angers, sur le mode de présence du Christ dans l'Eucharistie – à la limite une présence symbolique – provoque disputes et condamnations avec, pour corollaires, des professions de foi de plus en plus explicites. De la même façon dans le cadre des écoles parisiennes, les théories de l'impanation suscitent réactions et mises au point. Enfin l'extension de l'hérésie albigeoise, qui nie les sacrements, provoque une réaction d'autant plus vigoureuse en faveur de l'existence et la signification des sacrements, en particulier de l'Eucharistie.

2° A ces provocations de l'hérésie, il faut ajouter le renouveau spirituel inauguré par des Cisterciens au 12e et au 13e siècle. La réforme de Robert de Molesme à Cîteaux connaît un développement considérable avec saint Bernard et des fondations de Clairvaux : en quelques décades, des centaines d'abbayes cisterciennes sont fondées. Même si Bernard n'a pas prêché de façon particulière sur l'Eucharistie, il a néanmoins suscité un courant spirituel durable qui met l'accent sur l'humanité du Christ. Sa spiritualité prend en compte l'affectivité et s'achève dans une contemplation savoureuse du mystère.

Dans notre recherche, il convient de noter les théologiens issus de Cîteaux : ils apportent une contribution importante au développement du culte eucharistique. Ainsi, Guillaume de Saint-Thierry (1085-1148) qui compose le *De Sacramento altaris*, où il prône une forme de participation à l'Eucharistie proche de la communion spirituelle ; Isaac de l'Étoile qui publie en 1155 son *De Officio missae*. En 1194, Beaudoin de Ford compose son *Tractatus de Sanctissimo Sacramento Eucharistiae*, puis son *Liber de Sacramento altaris*. En Flandre et en Wallonie, nous trouvons Guerric de Tournai et Gérard de Liège.

Dans le sillage du mouvement cistercien, on a pu noter deux œuvres profanes qui, par leur symbolisme, exercent une influence profonde au Moyen Âge : en 1214-1227 *La quête du saint Graal* avec le culte de la coupe de la messe et *Le pèlerinage de vie humaine*. Leur incidence sur le sujet qui nous occupe ne fait pas l'unanimité chez les spécialistes.

3° Parmi les Ordres religieux nouveaux qui surgissent au 12e et au 13e siècle, notons les Prémontrés avec saint Norbert (1082-1134). S'il n'a pas été le « saint eucharistique », comme la légende l'a représenté par la suite, il a du moins lutté contre Tanchelin, pour qui la validité des sacrements dépendait de la dignité du ministre qui les célèbre. Pour le reste, ses prescriptions concernant la vénération des espèces consacrées sont communes aux observances de Cluny et de Cîteaux.

Au siècle suivant, François d'Assise manifeste une piété singulière envers l'Eucharistie, qu'il partage avec les béguines du Brabant. Son influence se développera avec les théologiens de l'Ordre, de saint Bonaventure notamment. Les Dominicains apportent également une contribution importante non seulement dans leur lutte contre l'hérésie albigeoise mais surtout par leur apport théologique, avec saint Thomas d'Aquin en particulier.

4° Des INNOVATIONS LITURGIQUES accompagnent ces changements de mentalités. Ainsi le « désir de voir l'hostie » : Eudes de Sully, évêque de Paris (1196-1208), institue le rite de l'élévation de l'hostie aussitôt après la consécration, « et tunc elevant eam ita quod possit ab omnibus videri » (Mansi, t. 22, col. 682, can. 28). De la sorte, l'évêque entendait prendre position, selon Dumoutet, contre l'assertion de Pierre le Chantre selon laquelle le pain n'est vraiment consacré qu'après la consécration du vin. Même si le rite semble exister déjà ailleurs, nous avons là le premier texte juridique sur cette pratique nouvelle (cf. F. Vandenbroucke, dans *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris, 1961, p. 301). Quoi qu'il en soit, des conciles adoptèrent cette disposition : Rouen (1235), Trèves (1277), Exter (1287), Bayeux (1300), etc.

Ce désir de voir l'hostie, qui marque si fortement la piété eucharistique au 13e siècle, va de pair avec le souci de mettre en honneur la réserve eucharistique. Depuis les origines, l'Église a conservé le pain consacré pour la communion des malades et le viatique des mourants. On gardait les saintes espèces dans le *sacrarium*, la sacristie où étaient gardés vases sacrés et objets précieux, avec un double souci de respect et de sécurité mais sans signe distinctif. Il en allait de même des colombes eucharistiques suspendues au-dessus de l'autel ou des armoires eucharistiques encastrées dans un mur du sanctuaire. Dorénavant, le tabernacle est fixé sur l'autel majeur ou dans une chapelle latérale et il est l'objet d'une vénération particulière. S'y ajoute par la suite la lampe qui brûle jour et nuit devant le saint Sacrement et qui invite à la prière.

5° C'est DANS LA RÉGION DE LIÈGE que le mouvement eucharistique connaît l'essor le plus fervent, et tout particulièrement dans les béguinages. Toute une pléiade de saintes femmes vivent dans des cellules construites autour de l'abside de l'église, avec une ouverture du côté de l'autel. Ainsi, Marie d'Oignies † 1213, Christine de Saint-Trond † 1224, Ivette de Huy † 1228, Ide de Nivelles † 1231, Isabelle de Huy † 1236, Ide de Léau († après 1260), Ève de Saint-Martin, etc.

Julienne (1192-1258), moniale augustine, prieure de Cornillon, était en relation avec elles. A la suite d'une révélation et sur le conseil de Jean de Lausanne, chanoine de Saint-Martin de Liège, elle intervint auprès de l'évêque Robert de Torotte, qui institua en 1246, pour le diocèse de Liège, une fête solennelle de précepte en l'honneur du *Corpus Domini*. De passage à Liège en 1251-1253, le cardinal Hugues de Saint-Cher tint à faire exécuter les dispositions de l'évêque, qui alors était mort, et il étendit la célébration de la fête dans sa légation en Germanie. Le 11 août 1264, Urbain IV – Jacques de Troyes, jadis archidiacre de Campines –, par la bulle *Transiturus*, étendit la célébration de la fête du *Corpus Domini* à toute l'Église catholique.

L'office de la Fête-Dieu, œuvre de Thomas d'Aquin, va nourrir durant des siècles la piété des fidèles. Vers la même époque, on compose des prières, des hymnes, des motets – ainsi *Adoro te, Ave verum, Anima Christi sanctifica me*. Ils expriment la foi de l'Église et la célèbrent ; ils contribuent au développement de la piété eucharistique.

L'extension de la célébration de la fête du *Corpus Domini* avec sa procession solennelle joue un rôle important dans la transition de la célébration de l'eucharistie au culte de la sainte Réserve. Comme conclut van Bruggen : « Dans ce développement de la commémoration (*memoria*) tendant à la vénération du Christ eucharistique (*reverentia erga Christum eucharisticum*), une phase centrale revient à l'institution de la procession du Saint-Sacrement, le jour de la fête » (Van Bruggen, *op. cit.*, p. 74).

6° La première mention d'une visite au Saint-Sacrement se situe dans le contexte des béguinages et des reclus. Vers 1200, la *Regula inclusarum* prévoit un salut à l'Eucharistie conservée dans le tabernacle. De sa cellule, la recluse, à son lever, doit réciter à genoux le salut au « Corps et au précieux Sang de Dieu au maître-autel... : ' Salut, auteur de toute la création. Salut, rançon de notre rédemption. Salut, viatique de notre journée... ' ». Prière qu'elle doit reprendre à l'élévation durant la messe et avant la communion (*The Ancrene Riwle*, éd. Salu, Londres, 1955, cité par van Bruggen, *op. cit.*, p. 68).

On trouve d'autres exemples à cette époque. A un marchand de Nivelles qui avait pris la croix contre les Albigeois et qui éprouvait des tentations, Marie d'Oignies prescrivit d'aller prier dans l'église voisine. « Prosterné devant l'autel, il contemplait en esprit la pyxide qui était suspendue au-dessus de l'autel avec le Corps du Christ. » Il la vit s'approcher de lui et lui communiquer une sorte d'extase. Signe pour la moniale que ce marchand était un vrai ami de Dieu (cité par Dumoutet, *Corpus Domini*, Paris, 1942, p. 94). En Provence, nous rencontrons une piété analogue avec sainte Douceline de Marseille † 1274.

Parmi les ordres religieux nouveaux, le dominicain Humbert de Romans fournit également des témoignages. Quant au franciscain Eudes Rigaud, s'il fut choisi par le chapitre de Rouen comme archevêque, c'est précisément « parce qu'il s'était présenté le premier, un matin, à l'église, pour saluer le saint Sacrement ». Par la suite, l'archevêque fit placer la sainte Réserve à l'autel majeur de la cathédrale de Séez « afin que ceux qui traversaient le chœur et priaient un instant pussent l'avoir devant les yeux, au grand profit de leur piété » (Dumoutet, *op. cit.*, p. 96).

Au 14e siècle, la pratique semble toucher également les fidèles. On cite l'exemple de la reine Sancia de Sicile, qui se levait « dès l'aurore pour aller dans sa petite chapelle, à la lueur de trois cierges, adorer l'Eucharistie ». Progressivement la coutume de conserver le Saint-Sacrement dans des églises et des chapelles favorise la pratique de la visite. Si nous trouvons quelques témoignages au 14e et au 15e siècle, elle est néanmoins réservée, semble-t-il, à des groupes restreints.

7° Dans cette même perspective et découlant de la célébration de la Fête-Dieu, les CONFRÉRIES DU SAINT-SACREMENT jouent un rôle important. Même si on trouve trace de ces confréries avant l'institution de la fête elle-même (ainsi à Zara en 1177, à Avignon la Compagnie des Pénitents Gris en 1226, à la suite d'un sacrilège), il reste établi que les confréries dont le but est le culte de l'Eucharistie ne se développent qu'après 1246. Ainsi en va-t-il à Liège sans doute cette même année, à Trieste en 1260, à Chiavari en 1294, à Austric en 1273, à Paris en 1294. Nous ne disposons guère d'informations à leur sujet, mais leur existence est attestée.

A partir du 14e siècle, les confréries se multiplient d'abord en Italie, en Vénétie notamment, et dès lors des documents permettent de connaître leurs activités. Elles se proposent de préparer la célébration de la fête du *Corpus Domini*, de pourvoir à l'organisation de la procession, de veiller à la digne conservation de l'Eucharistie dans les églises et d'accompagner le saint Viatique. Certaines ont des objectifs spécifiques, ainsi la réparation de sacrilèges. De cette époque, relevons quelques implantations : Venise (1385), Bassano (1388), San Miniato (1474), Bruxelles (1486), Rome, San Lorenzo in Damaso (1501), San Giacomo Scossacavalli (1510). Parmi les confréries romaines, la plus importante est celle de Santa Maria sopra Minerva, fondée par le P. Stella, dominicain : par la bulle *Dominus Jesus Christus* du 30 novembre 1539, Paul III l'érige en archiconfrérie et dès lors elle agrège toutes les confréries existantes ou à venir. Cette prérogative trouvera son expression dans une disposition du Droit canon en 1917 (canon 711, 2).

8° En ce 14e siècle, il faut noter également l'institution des moines blancs du *Corpus Christi* ou frères du Saint-Sacrement. Fondés en 1328 par André di Paolo † 1340, ils se proposaient, à l'instar des confréries, d'honorer le Saint-Sacrement, de veiller à la célébration de la fête et de son octave, à l'entretien des églises et à promouvoir « la participation pieuse au banquet eucharistique » (cf. V. Cattana, *Corpus Christi*, DIP, t. 3, col. 164). Il y eut également une branche féminine. En 1582, les moines blancs fusionnèrent avec les Bénédictins de Mont-Olivet.

2. **Autour du concile de Trente.** – 1° Le mouvement se poursuit au 16e siècle, avec la prédication notamment des Franciscains et l'institution des Clercs réguliers, qui joueront un rôle important dans le développement des Quarante-Heures : Gaétan de Thiene (1480-1547 ; DS, t. 6, col. 30-48), fondateur des théatins, et Antoine-Marie Zaccaria (1502-1539 ; DS, t. 1, col. 720-23), fondateur des Clercs réguliers de Saint-Paul, appelés Barnabites, ardent apôtre de l'Eucharistie.

2° Ce développement de la piété eucharistique au 15e et au 16e siècle n'allait pas sans abus ni déviations. Si la fête du *Corpus Domini* s'intégrait dans le déroulement du cycle liturgique, il en allait autrement des processions du Saint-Sacrement qui se déroulaient à d'autres époques que celles prescrites et pour toutes sortes de circonstances. L'exposition du Saint-Sacrement, qui apparaît vers le 14e siècle, se poursuit

également, en certaines régions, même durant la messe. La communion sacramentelle est rare et les pratiques de dévotion l'emportent sur le vrai sens du sacrement. Les réactions ne manquèrent pas. Du côté catholique, Nicolas de Cues (1401-1464 ; DS, t. 11, col. 262-69) invitait à revenir à plus de discrétion. « L'Eucharistie a été instituée comme nourriture, affirmait-il, et non comme objet de contemplation » (cf. van Bruggen, *op. cit.* p. 84). La réaction fut encore bien plus vive de la part des Réformateurs qui allèrent jusqu'à nier et la présence réelle et le culte rendu à l'Eucharistie.

3° Le concile de Trente, en sa 13e session le 11 octobre 1551, porta un décret sur la sainte Eucharistie. Après avoir rappelé la foi de l'Église en la présence réelle, après avoir défini et adopté le terme de transsubstantiation, le concile affirme la légitimité du culte et de la vénération dus à ce sacrement.

« Il ne reste donc aucune raison de douter que tous les fidèles, selon la coutume reçue depuis toujours dans l'Église catholique, doivent rendre, en vénérant le très saint sacrement, le culte de latrie dû au vrai Dieu. En effet, ce n'est pas parce qu'il a été institué par le Christ notre Seigneur comme nourriture (*ut sumatur*) qu'on doit moins l'adorer. Nous croyons qu'en lui est présent le même Dieu dont le Père éternel a dit, en l'introduisant dans le monde : ' Et que tous les anges de Dieu l'adorent ' (*Hébr.* 1,6 ; *Ps.* 97,7), lui que les mages ' ont adoré en se prosternant ' (*Mt.* 2,11), lui enfin dont l'Écriture témoigne qu'il fut ' adoré ' en Galilée par ses Apôtres (*Mt.* 28,17) » (trad. G. Dumeige, *La foi catholique*, Paris, 1969, n. 739, p. 407).

Le paragraphe suivant conclut à la légitimité de la célébration de la Fête-Dieu et de sa procession ainsi que d'autres célébrations à certains jours. Il s'achève par cette déclaration :

« Il fallait aussi que la vérité victorieuse triomphât de cette manière du mensonge et de l'hérésie, afin que ses adversaires, à la vue d'un si grand éclat et au milieu d'une si grande joie de l'Église, en perdent courage ou soient brisés, ou bien, touchés de honte et de confusion, ils viennent à résipiscence » (trad. A. Duval, *Studia eucharistica*, Bussum-Anvers, 1946, p. 403).

Le décret poursuit avec d'autres recommandations sur l'usage de ce sacrement, entre autres sur la nécessité de communier et même de « recevoir fréquemment ce ' pain supersubstantiel ' » (cf. Dumeige, *op. cit.*, n. 744, p. 409). Le mouvement en faveur de l'adoration se développera de façon singulière à l'âge baroque, parfois au détriment du sens de la célébration et de la communion.

4° Même si leur institution est antérieure au concile de Trente, les Quarante-Heures illustrent bien ce fait. Qu'il suffise de se reporter à l'article de C. Cargnoni (DS, t. 12, col. 2702-23). La pratique solennelle des Quarante-Heures commence à Milan entre 1527 et 1537. Par ses dispositions synodales, Charles Borromée leur confère légitimité et en recommande la pratique. Leur diffusion sera l'œuvre des Capucins, des Barnabites et des Jésuites et s'étendra rapidement en Europe. Leur spiritualité, marquée par la méditation de la Passion du Christ et la prière d'intercession, favorise le développement de la visite au Saint-Sacrement. Les Quarante-Heures trouvent leur achèvement avec l'institution de l'Adoration perpétuelle à Rome par Clément VIII (bulle *Graves et diuturnae* du 25 novembre 1592) : à tour de rôle, les églises assurent l'adoration des Quarante-Heures jour et nuit.

A la suite du concile de Trente, de nombreux apôtres apportent leur contribution. Relevons parmi les saints, Ignace de Loyola † 1556, Pascal Baylon † 1592, Philippe Néri † 1595, de façon particulière François Carraciolo (1563-1608) qui fonda l'Ordre des Clercs Réguliers Mineurs avec comme objectif principal l'adoration perpétuelle, André Avellin (1521-1608), François de Sales (1567-1622), Vincent de Paul, Jean Eudes (1601-1680), sans oublier M. Olier (1608-1657).

5° Avec le 17e siècle, la pratique de la visite non seulement s'intensifie mais s'exprime à travers une production littéraire, d'inégale valeur mais très significative. Il n'est pas sans intérêt de relever la liste des ouvrages (cf. O. Gregorio, *Le visite al SS.mo Sacramento*, dans Piolanti, *Eucaristia*, Rome, 1957, p. 902-04 ; F. Bourdeau, cité *infra*) et antérieurs à la parution des *Visites* d'Alphonse de Liguori.

Luca Spinelli † 1607, *Dolci trattenimenti con Gesù Sacramentato con 40 esercizi spirituali per l'orazione delle 40 ore*, Naples, 1605. – Jean-Baptiste Saint-Jure † 1607, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1634. – Aimable Bonnefois † 1653, *Les devoirs du chrétien qui visite le Très Saint Sacrement, et la pratique qu'ont tenue les Saints, et que tiennent les Parisiens à faire cette Visite*, Paris, 1643. – Paulin de Beauvais, *La visite du Saint-Sacrement de l'autel*, Paris, 1642. – Antoine de la Porte † 1650, *Conversations intérieures avec Jésus-Christ dans le Très Saint Sacrement de l'autel*, Paris, 1644. – F. Girardi, *Il trionfo di Cristo nell' Eucaristia*, Naples, 1645. – Vincenzo Fassari, *Meditationi del SS. mo Sacramento del Altare*, Palerme, 1646.

Giovanni Rho † 1662, *Degli affetti sopra il SS.mo Sacramento*, Milan, 1656. – Giovanni Caracciolo, *Visita al SS.mo Sacramento*, Naples, 1662. – Jean Crasset † 1721, *Considérations sur les principales actions de la vie*, Paris, 1675. – Francesco Marchese, *Pane quotidiano ovvero divozioni da praticarsi ogni giorno verso il SS. Sacramento*, Rome, 1681. – Jean Coret † 1721, *Le bonheur de cette vie mortelle, Jésus au Saint Sacrement de l'autel présenté à ses adorateurs*, Douai, 1684. – Jean Crasset, *Entretiens de dévotions sur le Saint Sacrement de l'autel*, Paris, 1687. – Giovanni Giuseppe di S. Teresa, *Astutiae Jesu in Sacramento* ; trad. italienne, *Finezza di Gesù Sacramentato verso l'uomo e ingratitudini dell'uomo verso Gesù Sacramentato*, Florence, 1690. – Albert-Félix de Paris † 1727, *Visites du très Saint Sacrement ou entretiens affectueux avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Eucharistie*, Paris, 1690.

Luc Vaubert † 1716, *Exercices de piété pour les associéz de l'adoration perpétuelle du Saint Sacrement*, Paris, 1699. – Giuseppe Solimeno, *Il corteggio eucaristico*, Rome, 1700. – Antonio Natale † 1701, *Amores eucharistici*, Palerme, 1703. – P. Le Maistre, *Pratiques de piété*, Lyon, 1711. – Benedetto Rogacci † 1719, *Il cristiano raggiustato ne' concetti e costumi*, Rome, 1711. – Un religieux OSB de Saint-Maur, *Entretiens avec Jésus-Christ dans le très Saint Sacrement de l'autel*, Limoges, 1721 ; trad. ital. par I. Fortunato, Naples, 1739. – Gaetano M. da Bergamo † 1753, *Le ore divotamente impiegate davanti al SS. Sacramento*, Rome, 1724. – S. Leonardo da Porto Maurizio † 1751, *Manuale sacro*, Rome, 1734. – Liborio Siniscalchi † 1742, *Il giorno sanctificato ovvero pratiche spirituali per sanctificare le azioni del giorno*, Venise, 1738 ; *Settimana eucaristica*, Naples, 1741. – Claude Chastain, *Pratique de l'adoration perpétuelle de Jésus-Christ dans le saint Sacrement*, Agen, 1741. – Anonyme, *Il segreto per ogni grazia scoverto... dalla devozione al SS. Sacramento e Sagro Cuore di Giesù*, Naples, 1744.

Cette liste se limite à la production littéraire spirituelle en Italie et en France. D'autres pays d'Europe ont connu une production analogue. Mais celle-ci nous introduit plus directement à l'étude du livret d'Alphonse-Marie de Liguori, universellement connu, *Les visites au Saint Sacrement.*

3. **Les ' visites ' de saint Alphonse-Marie de Liguori.** – 1° Né en 1696 près de Naples, Liguori, prêtre en 1726, fonde en 1723 la congrégation des prêtres du Saint-Rédempteur, destinée à promouvoir les missions populaires. Il publie en 1745 à Naples un livret intitulé *Pensieri e effetti devoti nelle visite al SS. Sacramento e alla sempre Immacolata Santissima Vergine Maria per ciascun giorno del mese*, connu de façon plus simple sous le titre de *Visites au Saint Sacrement*. Dans la production littéraire de Liguori, il s'agit d'une œuvre mineure. Néanmoins, elle lui assure une notoriété étonnante et détermine comme de façon définitive le contenu de la visite au Saint-Sacrement.

L'ouvrage s'ouvre par un hommage à la Vierge Marie et un avis au lecteur. Suivent une introduction à la Visite au Saint-Sacrement et un exposé sur la communion spirituelle. Quelques oraisons jaculatoires et un « acte à faire au commencement de chaque visite » complètent cet avant-propos. Puis s'ouvre la série des trente et une visites au Saint-Sacrement, construites sur le même schéma : un texte de méditation eucharistique avec une oraison jaculatoire suivi d'une visite à la Vierge Marie avec oraison jaculatoire et prière finale. Cette œuvre sans prétention – « alla buona », écrivait Liguori – était destinée en premier lieu aux novices de la congrégation. Rapidement elle fut adressée également aux fidèles et l'auteur s'employa à en corriger le texte et à lui donner la forme que nous lui connaissons.

2° F. Bourdeau, prenant le relais de O. Gregorio, s'est attaché à retracer les différentes étapes de la rédaction. Un examen attentif de l'œuvre permet d'établir un premier bloc qui comprend les quinze premières visites : les réminiscences de Thérèse d'Avila, que Liguori affectionne particulièrement, tiennent une place importante. Par contre, de la 16e à la 21e visite, l'influence de Saint-Jure est patente : Liguori décalque son modèle. Ce deuxième bloc s'adresse aux laïcs plutôt qu'aux novices ou aux religieux.

Le critique en conclut que les visites 1 à 15, ainsi que la 22e, forment le noyau primitif. L'influence qui prévaut est celle des spirituels italiens (Cattanco, Sarnelli) et surtout espagnols, sainte Thérèse en particulier en s'inspirant de la *Coronella* qu'il a publiée peu auparavant. La 3e partie, de la 24e à la 31e visite, s'inspire de la dévotion au Sacré-Cœur selon l'esprit de Paray-le-Monial. La source en est l'ouvrage du jésuite Jean Croiset, *La dévotion au Sacré-Cœur*, Lyon, 1691, traduit en italien en 1737.

Selon la lettre du 10 août 1744, Liguori avait envoyé la première partie de son manuscrit aux chanoines Torni et Sparano en vue de l'impression. Il s'engageait à leur fournir bientôt « les visites qui manquent ». Selon toute probabilité, le premier envoi concerne les quinze premières visites. L'auteur travaille alors sur le septénaire de Saint-Jure et sur les huit visites d'inspiration parodienne. « La variété de ce livre aura été sa chance », conclut F. Bourdeau (dans Alphonse-M. de Liguori, *Visites au Saint Sacrement*, présentation de Rey-Mermet, Paris, 1990, p. 119-204 : *Recherche sur les sources*).

Par-delà les questions techniques de composition, c'est la ferveur de l'apôtre, son sens spirituel qui donnent la saveur aux *Visites*. « Mais à quoi bon tant discourir ! Goûtez et voyez ! *Gustate et videte* ! », ajoute Liguori dans son introduction (*op. cit.*, p. 22). Avec ce petit chef-d'œuvre, traduit en plus de quarante langues et qui a connu plus de deux mille éditions, la visite au Saint-Sacrement reçoit ses lettres de noblesse.

Que dire après Liguori ? Il est significatif que le jésuite Barthélemy Baudrand (1701-1787), qui projetait de composer un livret de visites, après avoir lu l'ouvrage de Liguori et en avoir goûté la beauté, renonça à son projet et fit éditer en français l'ouvrage du saint napolitain en y ajoutant quelques aspirations pieuses (cf. O. Gregorio, *op. cit.*, p. 1004).

3° Dans sa préface, l'auteur relève l'attrait de la présence eucharistique chez de nombreux fidèles. Il cite sainte Marie-Madeleine de Pazzi, Louis La Nuza missionnaire sicilien, Louis de Gonzague, François Xavier, François Régis, le saint roi Venceslas. Et il ajoute : « Vous trouverez dans ce livre d'autres exemples de l'attrait qu'ont éprouvé les âmes éprises de Dieu pour le Saint-Sacrement. Au reste, cette suave dévotion a toujours fait – vous le constaterez – les délices de tous les saints » (Alphonse-M. de Liguori, *op. cit.*, p. 20). Lui-même en a fait l'expérience, et une multitude de fidèles après lui. Que l'on songe à un Benoît Labre ou à un Jean-Marie Vianney, à un Pierre-Julien Eymard ou à un Charles de Foucauld, pour ne citer que quelques noms, ou encore au nombre de congrégations religieuses qui sont fondées, surtout à partir du 19e siècle, avec la pratique explicite de l'adoration. G. Vassalli en dresse une liste impressionnante : soixante-seize de 1627 à 1966 (G. Vassalli, *Santissimo Sacramento, Elenco...*, DIP, t. 8, col. 837-42). Évoquons aussi les Congrès eucharistiques et leur rayonnement à partir de 1881, ainsi que tant de mouvements ou d'œuvres qui s'inspirent de l'Eucharistie.

L'histoire de l'influence des Visites est encore à écrire. Elle touche non seulement l'hagiographie, mais aussi la théologie spirituelle, la piété populaire et sans doute bien d'autres secteurs de recherche.

4° L'Église n'a pas manqué de sanctionner cette doctrine et de promouvoir la pratique de la visite au Saint-Sacrement. Nous en trouvons de nombreux témoignages à travers l'enseignement ordinaire du magistère romain. Cf. art. *Eucharistie*, Culte de la Présence réelle et Magistère (DS, t. 4, col. 1637-48). – En évoquant la piété eucharistique du saint Curé d'Ars, Jean XXIII décrivait ainsi la visite au Saint-Sacrement : « Cette touchante pratique de la vie chrétienne si chère aux âmes pieuses, qui consiste à se recueillir en silence au pied du tabernacle pour y remplir son âme des dons de Dieu » (Jean XXIII, *Message au 17e Congrès eucharistique national à Ars et Lyon*, 6 juillet 1959, DC, t. 56, 1959, col. 1048).

4. **Autour de Vatican II.** – 1° Le 18 septembre 1947, dans son homélie à Saint-Paul-hors-les-Murs à l'occasion du 14e centenaire de la mort de saint Benoît, Pie XII, qui s'apprêtait à publier l'encyclique *Mediator Dei* sur la liturgie, déclarait :

« Il peut se trouver des hommes qui, par une excessive préférence pour les formes datant des premiers âges, mépriseraient facilement celles qui sont plus récentes et feraient peu de cas des prières privées ou populaires... La liturgie... est quelque chose qui continue et qui vit » (AAS, t. 39, 1947, p. 452-56 ; Commentaire de B. Capelle, *L'homélie pontificale ' Exsultent hodie ' et la liturgie*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 28, 1947, p. 129-40).

Dans la liturgie eucharistique, la visite au Saint-Sacrement est sans doute l'une de ces humbles formes privées ou populaires, mais elle occupe sa place. Pré-

cisément dans l'encyclique *Mediator Dei* (20 novembre 1947), Pie XII accorde une place aux exercices de piété (*pietatis exercitia* ou *pia exercitia*) et il nomme explicitement « les ferventes visites au Saint-Sacrement » ; il exhorte à ne pas fermer les églises en dehors des fonctions liturgiques, de crainte que « l'adoration de l'auguste Sacrement et les pieuses visites aux tabernacles eucharistiques [ne] soient négligées » (trad. franç., DC, t. 45, 1948, col. 243).

2° La réforme liturgique issue de Vatican II s'inspire de principes analogues. En réalité, le décret conciliaire du 4 décembre 1963 sur la liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, lorsqu'il parle de l'Eucharistie ne traite que de la célébration. Il mentionne néanmoins les *pia exercitia* et les *sacra exercitia* (n. 13).

Il faudra attendre l'instruction de la Congrégation du Culte divin du 25 juin 1967 *Eucharisticum mysterium* (trad. franç., DC, t. 64, 1967, p. 1091-1122) et son décret d'application du 21 juin 1973 « sur la sainte communion et le culte du mystère eucharistique en dehors de la messe » (trad. franç., DC, t. 70, 1973, p. 1034-36), pour que l'adoration sous ses différentes formes soit reconnue et encouragée.

Qu'il suffise de relever quelques textes majeurs. Ainsi au début de l'instruction *Eucharisticum mysterium*, un principe fondamental : « Il faut considérer le mystère eucharistique dans toute son ampleur, tant dans la célébration de la messe elle-même que dans le culte rendu aux saintes espèces après la messe et pour l'extension de la grâce du sacrifice » (n. 3).

Il en va de même pour la 3e partie qui a trait au « culte de la sainte Eucharistie en tant qu'elle est un Sacrement permanent ». A propos de la prière devant le Saint-Sacrement, voici une orientation précieuse : « Que les fidèles lorsqu'ils vénèrent le Christ présent dans le Sacrement se rappellent que cette présence dérive du sacrifice et tend à la communion tout à la fois sacramentelle et spirituelle » (n. 50).

Les dispositions pratiques qui suivent sont reprises dans le Code de Droit Canonique de 1983 : n. 51 : que les églises soient ouvertes et accessibles aux fidèles (can. 937) ; – n. 52-56 : que l'Eucharistie soit conservée dans un unique tabernacle, situé dans un endroit de l'église ou de l'oratoire « adapté à la prière » (can. 938) ; – n. 57 : que la présence réelle soit signifiée par une lampe constamment allumée (can. 940) ; – n. 58 : l'encouragement à promouvoir les exercices eucharistiques devient dans le Code une invitation à faire tous les ans, si possible, une exposition solennelle du Saint-Sacrement, « afin que la communauté locale médite plus profondément sur le mystère eucharistique et l'adore » (can. 942).

Ces dispositions sont réaffirmées dans la présentation générale du Rituel sur la communion et le culte du mystère de l'Eucharistie en dehors de la messe. Elles sont codifiées dans le Rituel de l'Eucharistie en dehors de la messe (version française, 1983).

3° Au terme de notre enquête, la visite au Saint-Sacrement, à la suite de Vatican II, sans rien perdre de la simplicité et de la ferveur liguoriennes, s'enrichit de tout l'apport de la tradition liturgique. Essayons de résumer : elle est en relation avec la célébration et elle tend à la communion sacramentelle. Elle se nourrit de la Parole de Dieu et elle s'ouvre aux diverses formes de présence du Seigneur. Elle s'insère dans une Église locale et elle est respectueuse des autres communautés chrétiennes. Elle est en relation avec la vie. Elle est au service de l'annonce de l'Évangile et ouverte au monde. Liguori reconnaîtrait encore là son bien !

A. de Santi, *L'orazione delle Quarantore e i tempi di calamità e di guerra*, Rome, 1919. – Ch. Cordonnier, *Le culte du Saint-Sacrement, étude historique*, Paris, 1923. – E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926 ; *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen-Âge*, Paris, 1932 ; *Corpus Domini, aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris, 1942. – E. Maffei, *La réservation eucharistique jusqu'à la Renaissance*, Bruxelles, 1942. – G. Barbiero, *Le confraternite del SS.mo Sacramento prima del 1559, saggio storico*, Vedelago, 1944. – F. Baix, C. Lambot, *La dévotion à l'Eucharistie et le VIIe centenaire de la Fête-Dieu*, Gembloux-Namur, 1946. – *Studia eucharistica, DCC anni a condito festo Sanctissimi Corporis Christi 1246-1946*, Bussum-Anvers, 1946. – *Eucaristia, Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Rome, 1957. – R. Bertini, *Victima sancta, l'aspetto più antico nel culto della Eucarestia*, Florence, 1965.

A. van Bruggen, *Réflexion sur l'adoration eucharistique*, Rome, 1968. – J.-Ch. Didier, *Histoire de la Présence réelle*, Chambray-lès-Tours, 1978. – O. Nussbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn, 1979. – G. Oury et B. Andry, *Les congrès eucharistiques, Lille, 1881 – Lourdes 1981*, Solesmes, 1980. – N. Mitchell, *Cult and Controversy : The Worship of the Eucharist Outside Mass*, New York, 1982. – Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières, Alfonso de Liguori*, 2e éd., Paris, 1987. – Alphonse de Liguori, *Visites au Saint Sacrement*, trad. franç., Paris, 1990.

Dictionnaires et Encyclopédies : DS, t. 1, col. 357-89 (*Alphonse de Liguori*) ; – t. 2, col. 1188-1292 (*Communion eucharistique*) ; – t. 4, col. 1621-48 (*Eucharistie*, III. Dévotion eucharistique – A. Esquisse historique – B. Culte de la présence réelle et magistère) ; – t. 12, col. 2702-23 (*Quarante-Heures*) ; t. 13, col. 369-413 (*Réparation*).

DIP, t. 1, col. 482-88 (*Alfonso Maria de Liguori*) ; – t. 8, col. 819-38 (*Santissimo Sacramento*) : en ce qui concerne la contribution des Ordres religieux dans le développement de la piété eucharistique.

André GUITTON.

VISSER 'T HOOFT (WILLEM ADOLF), pasteur, 1900-1985. – Le Dictionnaire de spiritualité, dans le cadre de l'article *Œcuménisme* (t. 11, col. 654-55), avait déjà esquissé un portrait de Willem Adolf Visser 't Hooft, premier secrétaire général du Conseil Œcuménique des Églises (= COE). Dans les lignes qui suivent, on parlera, bien sûr, de celui qui fut l'un des architectes du COE, le leader incontesté du mouvement œcuménique, mais surtout du théologien, du spirituel, de l'homme qui a œuvré pour le rapprochement des Églises et, au sein du COE, pour la promotion des laïcs, de la femme et de la jeunesse, durant ses longues années d'activité.

La pensée et l'action de Visser 't Hooft marquèrent le Conseil des Églises, certes, mais le COE le transforma aussi lui-même et laissa sa marque en lui, tellement l'homme s'était identifié avec son idéal œcuménique et le rôle qu'il devait y jouer. Sa pensée œcuménique trouvait sa source dans sa foi en Jésus Christ. Il était convaincu que seules des personnes charismatiques, dans l'Église, peuvent témoigner par la pensée et la pratique qu'elles appartiennent vraiment à quelqu'un d'autre qu'à elles-mêmes, à Jésus Christ.

Les parents de Visser 't Hooft appartenaient à l'église arminienne ou remontrante qui était dominée par la théologie moderniste, théologie qui s'était répandue en Hollande dans la seconde moitié du 19e siècle. Mais, influencé par le « Mouvement des étudiants Chrétiens », Visser 't Hooft se détacha graduellement de l'atmosphère « moderniste », surtout après la lecture du commentaire de l'*Épître aux Romains* (1922) de Karl Barth. Il découvrit alors l'autorité de la Parole de Dieu. Dans les milieux de la jeunesse chré-

tienne qu'il fréquenta, l'« Association Chrétienne des jeunes gens » (YMCA) et le « Mouvement Chrétiens des Étudiants » (FUACE), on saluait l'« Évangile social » comme la redécouverte du véritable sens du christianisme. Visser 't Hooft en fit le sujet de sa thèse de doctorat en théologie, *The Background of the Social Gospel in America*. En étudiant les antécédents historiques de l'« Évangile social » dans le Puritanisme, dans les « Lumières », dans le Revivalisme et dans la pensée scientifique moderne, il en conclut que les chrétiens ont beaucoup à apprendre de cet « Évangile social » : zèle missionnaire, sens des responsabilités, défis à ceux qui se satisfont des choses telles qu'elles sont, courage moral. Mais il se rendait compte que ce mouvement était théologiquement faible parce qu'il ne distinguait pas clairement entre l'Église et le monde et qu'il avait une conception romantique de l'humanité.

Lors d'une interview par la revue œcuménique *Christian Century* on demanda à Visser 't Hooft : « Quels livres ont le plus contribué à former votre attitude œcuménique et votre philosophie de la vie ? » ; il soumit alors la liste suivante : les ouvrages de Fyodor Dostoiewski, les *Pensées* de Pascal, l'*Épître aux Romains* et le *Credo* de Karl Barth, les Commentaires de Marc et Matthieu par Julius Schiewind, *The Riddle of the New Testament* par Edwyn C. Hoskyns et F. Noel Davey, *Herschepping* (« La Nouvelle Création ») par Oepke Noordmans, *Readings in St. John's Gospel* par William Temple, *Ethics* par Dietrich Bonhoeffer, *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (y compris les essais « Moi et Toi » et « Dialogue », « Éléments de Dialogue ») par Martin Buber.

Visser 't Hooft ne fut pas un théologien original. Il a toujours souligné sa dépendance des grands courants de la pensée théologique. Il était plutôt éclectique, au bon sens du mot ; son originalité consistait à réunir les différentes intuitions théologiques en une mosaïque œcuménique de théologie. C'est ce qui ressort de ses nombreux écrits : livres, conférences, articles, etc. Il y fait preuve de clarté dans la formulation, dans l'exposé des idées, et d'une maîtrise de la littérature en plusieurs langues.

Très tôt Visser 't Hooft fut engagé dans le débat entre le « piétisme eschatologique » des Allemands et le « soi-disant activisme » des Anglo-Saxons, caractéristique des années d'après-guerre ; il essaya de convaincre les Allemands que la foi dans le Royaume comme don de Dieu ne doit pas conduire à une attitude passive par rapport aux grands problèmes de justice sociale et de paix ; aux partisans de l'« Évangile social », il disait que le Royaume de Dieu est quelque chose de plus et d'autre qu'un monde de non-exploitation et de non-guerre. En effet sa « conversion » à la théologie dialectique de Karl Barth avait approfondi sa propre vision théologique. C'est de là qu'il bâtit sa double conviction : a) Le Dieu vivant de la Bible est le « tout autre ». Il est le centre de toute foi et de tout raisonnement théologique.

L'histoire de l'Église est dominée par deux conceptions de Dieu : la première le perçoit comme le Dieu transcendant, personnel, souverain, le saint qui, par l'incarnation du Verbe, devient immanent. C'est là la tradition prophétique, biblique de la Réforme. La deuxième conception a des racines plus philosophiques. Dieu y est perçu comme le cœur de l'univers qui, à travers ses lois et ses normes, tient le monde dans sa cohésion. C'est la vision stoïcienne, humaniste et idéaliste. Ces deux conceptions ne peuvent pas être combinées. Il faut choisir l'une des deux.

b) « Un véritable 'évangile social', – un message qui doit graver dans le cœur des hommes le sens de leur responsabilité sociale – doit être fondé sur la foi en un Dieu personnel, un Dieu qui a le droit de leur demander leur entière allégeance, parce qu'il est le souverain seigneur de toute vie. C'est seulement devant un Dieu différent de nous, parce qu'il est le Saint et que nous sommes des pécheurs, que l'homme commence à réaliser son appel. Il n'y a pas d'appel s'il n'y a pas quelqu'un pour appeler. Là où l'on ne croit pas que Dieu est le 'Tu' éternel, l'homme retombe nécessairement dans sa propre réalité humaine. Même le meilleur de cette réalité est finalement amour de soi, égotisme, péché... La réalité montre qu'il y a quelque chose dans l'homme lui-même qui est au-dessus de tout idéal humain et qui peut être dépassé seulement par un acte de Dieu lui-même. La tragédie de toute rationalisation de Dieu est que le Dieu même que l'homme voulait prouver comme la pierre d'angle de son splendide système, ce Dieu s'évanouit à l'instant même où il essaie de l'y placer... Le seul Dieu qui fut et qui est une forteresse sûre et une source de pouvoir est le Dieu des prophètes et des psalmistes, le Dieu de Jésus Christ, qui ne s'identifie pas avec l'humanité mais qui est le Père Saint de toute humanité » (*The Background of the Social Gospel in America*, Haarlem, 1928. Reprint St. Louis, 1962).

Dans des ouvrages ultérieurs, surtout dans les années quarante et cinquante, Visser 't Hooft devint le véritable maître d'œuvre qui construisit des ponts entre ce qu'on a appelé plus tard la théologie horizontale et la théologie verticale. Il voyait l'être et la mission de l'Église dans le dessein salvifique de Dieu pour le monde. Il est significatif que l'un de ses ouvrages les plus importants soit intitulé : *The Pressure of Our Common Calling* ; il y traitait des grands intérêts œcuméniques en une vision unique et dans le même souffle. Il parlait avec un égal sérieux de sujets comme foi et constitution, mission et évangélisation, Église et société, les trois mouvements originaux qui constituaient le Conseil des Églises. Faisant une distinction entre quatre sens différents de l'unité – l'unité donnée par l'appel commun, l'unité en croissance par l'accomplissement de l'appel commun, l'unité de l'Église dans la foi et l'ordre, l'unité ultime dans le Christ –, il décrivait ces quatre types d'unité en relation avec la nature et la tâche du mouvement œcuménique (*The Pressure of our Common Calling*, New York, 1959, p. 87-90).

Dans un autre ouvrage, *The Renewal of the Church*, Visser 't Hooft citait ce que disaient les Labadistes en Hollande au 17e siècle : « Le mal est que le nom d'Église Réformée fait croire qu'il suffit qu'on réforme une idée ». Conscient du poids des institutions ecclésiastiques et de la force d'inertie qui tend à travailler contre le renouvellement, il insistait cependant disant que, « par la puissance de l'Esprit Saint, des églises centrées sur elles-mêmes peuvent se transformer – et le sont vraiment – en porteuses de la bonne nouvelle à tous les hommes... Dieu agit continuellement, re-créant l'Église toujours plus neuve..., renouvelant sa fidélité, sa pureté, son renoncement, son courage » (*The Renewal of the Church*, Philadelphie, 1956, p. 108, 117, 124).

Le dernier chapitre de son livre *The Kingship of Christ* contient une charte pour toute éthique sociale. Pour lui « la doctrine du Royaume du Christ, aujour-

d'hui, sur le monde, offre des bases pour un évangile social qui est vraiment un évangile... Nous n'avons pas à choisir entre un témoignage exclusivement sacerdotal qui annonce seulement le pardon des péchés et qui ne fait pas de place à la loi de Dieu, et un témoignage exclusivement prophétique qui prêche la loi mais n'offre pas le don de la grâce. Nous avons un Roi sacerdotal et prophétique. Nous n'avons pas besoin qu'on nous confirme que les Évangiles ' opèrent '. La seule chose importante est d'être avec le Roi et de lui obéir ».

En 1967, lors de la Cinquième Assemblée de la Conférence des Églises Européennes à Nyborg, au Danemark, il traite du thème central de la croix et il insiste pour qu'un choix soit fait entre la *theologia triumphans* et la *theologia crucis* :

« ... Dans la vie de l'Europe, il n'y eut pas seulement une tradition de recherche de pouvoir et de domination, mais aussi une tradition de service et de réconciliation. Il y a un autre visage de l'Europe. Il y a une nuée de témoins qui se tournent vers le Christ humble et humilié accomplissant la prophétie du Serviteur de Yahweh. Il y a saint François avec sa pauvreté, Pascal avec sa connaissance du scandale de la Croix, Rembrandt avec ses portraits d'un Jésus qui s'est vidé lui-même, Kierkegaard avec son incognito, Dostoiewki avec le Christ dont la victoire sur le Grand Inquisiteur est une victoire de l'amour souffrant, Bonhoeffer qui prêcha et paya le prix parce qu'il était disciple du Christ, Simone Weil qui chercha à partager les souffrances du Christ... Cela, c'est aussi l'Europe. C'est la tradition européenne la moins spectaculaire que nous devons aujourd'hui reconnaître comme la véritable raison d'être de l'Europe » (*To serve and to Reconcile*, dans *The Covenant Quarterly*, 1967, polycopié, p. 12).

A l'Assemblée d'Uppsala en 1968 il déclare : « Il est clair que des membres de l'Église qui renient, dans les faits, leur responsabilité vis-à-vis des pauvres dans n'importe quelle partie du monde, sont tout aussi coupables d'hérésie que ceux qui renient tel ou tel article de la foi. L'unité du genre humain n'est pas un pur idéal dans les nuages ; c'est une part importante de la révélation même de Dieu. Ici, plus que partout ailleurs, la dimension verticale est essentielle pour toute action sur le plan horizontal, inter-humain » (*The Uppsala Report*, éd. Norman Goodall, Genève, COE, 1968, p. 320). Et dans ses *Memoirs*, Visser 't Hooft complète et approfondit ainsi sa pensée : « Les membres de l'Église qui nient que Dieu a réconcilié les hommes avec lui-même, dans le Christ, sont aussi coupables d'hérésie que ceux qui refusent de s'engager dans la lutte pour la justice et la liberté pour tous les hommes et qui ne font rien pour aider leurs frères dans le besoin ». Il était convaincu que les chrétiens « ne peuvent pas parler du Christ comme l'homme-pour-les-autres sans parler de lui comme l'homme-venu-de-Dieu et qui a vécu pour Dieu » (*Memoirs*, Londres, 1973, p. 363).

Dans *Has the Ecumenical Movement a Future ?*, il réitère : « La seule contribution spécifique et distinctive que l'Église peut offrir au monde concernant l'ordre social et international, est le témoignage prophétique tel qu'il fut proclamé dans l'Ancien et le Nouveau Testament... Un mouvement œcuménique qui s'intéresse *seulement* à la doctrine demeure en l'air. Un mouvement œcuménique qui est concerné par la *seule* action perd son identité comme mouvement centré sur le Christ et devient un instrument pour les forces qui s'affrontent sur le champ social et politique... Le mouvement œcuménique ne peut avoir d'avenir que s'il évite la tentation de choisir entre l'unité de l'Église et l'unité de l'humanité, mais au contraire apprend à réaliser de plus en plus que le Seigneur réunit son peuple de telle sorte qu'il soit une lumière pour le monde » (*Has the Ecumenical Movement a Future ?*, Belfast, 1974, p. 92, 97).

Dès les tout débuts du mouvement œcuménique, Visser 't Hooft comprit qu'il était important et sain que les formes institutionnelles et cléricales de l'œcuménisme et celles plus libres et imaginatives des laïcs, des femmes et des jeunes reconnaissent leur *raison d'être* réciproque. Toutes deux ont leur spécificité et leur nécessité pour la vie de l'Église. L'unité, et non l'uniformité, ne peut se réaliser que si les laïcs entraînent tout le peuple de Dieu dans un renouvellement de sa liturgie et de sa célébration des sacrements, son service, son témoignage et son action dans ce monde cassé et inconstant : « Il est clair qu'un réel progrès vers une unité totale ne peut se réaliser que si, dans les années qui viennent, les églises locales, les paroisses et leurs membres comprennent que suivre le Christ, c'est le suivre dans son œuvre d'édification du Corps unique, son Corps » (Visser 't Hooft, *The General Ecumenical Development since 1948*, dans *The Ecumenical advance*, t. 2, 1948-1968 ; 2e éd. Genève, 1970, p. 26).

Pour matérialiser cette conviction, et réaliser une formation théologique et spirituelle approfondie des laïcs, le COE, sous l'impulsion de son secrétaire général, créa l'Institut œcuménique de Bossey qui, très vite, devint un centre d'inspiration et de coordination des mouvements de laïcs. Visser 't Hooft y parla à diverses reprises et continua de s'y intéresser même après avoir quitté son poste de secrétaire général. A Amsterdam, en 1948, il affirmait : « Les laïcs forment plus de 99 % de l'Église... C'est par le témoignage d'un laïcat spirituellement intelligent et actif que l'Église pourra répondre aux questionnements et perplexités du monde moderne » (*The First Assembly of the World Council of Churches*, éd. Visser 't Hooft, Londres, 1949, p. 153-54). Et aussi : « Les laïcs sont aux avant-postes du Royaume de Dieu... L'expression ' le ministère des laïcs ' traduit le privilège de toute l'Église de partager le ministère du Christ dans le monde » (*The Evanston Report 1954*, Londres, 1955, p. 103 et 161).

Comment évaluer non seulement le rôle œcuménique, mais surtout l'intuition théologique et spirituelle de Visser 't Hooft ? Livres et articles ne lui ont pas ménagé les louanges, et parfois aussi les critiques. Certaines de ses intuitions et affirmations pourraient aider à cette évaluation. Dans son livre sur Rembrandt, traduit en plusieurs langues et favorablement accueilli par les historiens de l'Art, Visser 't Hooft insiste sur le combat entre la gloire et le succès d'une part, l'humilité et la souffrance d'autre part. Jeune homme, Rembrandt peint un Christ glorieux, Sauveur du monde. « Cependant, plus tard, Rembrandt cesse de peindre le Christ resplendissant de gloire humaine. La Bible lui révèle le mystère du Messie... Il réalise que l'Incarnation ne signifie pas la déification de la nature humaine, mais l'amour de Dieu qui s'abaisse jusqu'à accepter de prendre la forme de sa créature, la forme du serviteur » ... Rembrandt devint ainsi un serviteur de la Parole de Dieu. Il voulait que l'Évangile parle pour lui-même.

De la même manière, citant Luther, « il ne suffit pas... de reconnaître Dieu dans sa gloire et sa majesté, il faut aussi le reconnaître dans son abaissement et dans l'ignominie de la croix » (Visser 't Hooft, dans *Youth*, n. 2, octobre 1960, p. 18). Tout comme Rem-

brandt et Luther, Visser 't Hooft n'a pas essayé d'enfermer le paradoxe de la croix dans des dimensions humaines. Cependant, il y a dans sa vie, comme dans celle de tout chrétien, une inclination à chercher à répandre l'Évangile d'une manière effective au lieu de laisser Dieu gagner seul sa propre victoire. N'y a-t-il pas une contradiction à s'engager, d'une part, dans la construction de l'unité visible et organique de l'Église et, d'autre part, fonder sa foi sur la folie de Dieu, la folie de la croix ? Une victoire de Dieu est une victoire rédemptrice plus qu'elle n'est rétributive. La forte insistance christologique dans la théologie œcuménique de Visser 't Hooft a aidé les hommes de son temps à en prendre conscience. Elle soutint aussi leurs efforts pour lutter contre toute nouvelle forme d'exclusivisme ou d'orgueil dans leur recherche pour réaliser l'unité du peuple de Dieu.

Écrits de Vissser 't Hooft. – On retiendra : *The Background of the Social Gospel in America*, Haarlem, 1928, reprint. St Louis, 1962 ; – *None Other Gods*, Harper, 1937 ; – Oldham et Visser 't Hooft, *The Church and its Function in Society*, Londres, 1937 ; – *The Kingship of Christ*, New York, 1948 ; – *The First Assembly of the World Council of Churches*, éd. Visser 't Hooft, Londres, 1949 ; – *The Renewal of the Church*, Philadelphie, 1956 ; – *Rembrandt et la Bible*, Neuchâtel, 1947 ; – *The Pressure of Our Common Calling*, New York, 1959 ; – *Ecumenical Youth Assembly in Europe. Opening Address*, dans *Youth*, Lausanne, 1960 ; – *Hauptschriften*, t. 1, *Die ganze Kirche für die ganze Welt* ; t. 2, *Oekumenischer Aufbruch*, Stuttgart, 1967 ; – *The General Ecumenical Development since 1948*, dans *The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement*, t. 2, 1948-1968 ; 2e éd. Genève, 1970 ; – *Memoirs*, parus en plusieurs langues : original en anglais, Londres, SCM Press, 1973 ; néerlandais, 1971 ; allemand, 1972 ; suédois, 1972 ; français, 1973 ; – *Has the Ecumenical Movement a Future ?*, Belfast, 1974 ; – *The End of European Triumphalisme ?* (dactylographié), février 1977 ; – *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Genève, 1982 ; – *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation*, Genève, 1982. – Beaucoup de ces textes sont traduits en français.

Études. – *Not Strangers, But... Brethren. Report on the Visit of the World Council Delegation to Germany, October 1945*, New York, 1946. – *Oecumene in't vizier aangeboden aan Dr. W.A. Visser 't Hooft*, Amsterdam, 1960. – Stephen Neill, *Men of Unity*, Londres, 1960. – *The Sufficiency of God. Essays on the Ecumenical Hope in Honour of Visser 't Hooft*, Londres, 1963. – *No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind*, Leiden, Brill, 1971. – Philip Potter, " *But Still It Moves* ". *A review of the Memoirs of W.A. Visser 't Hooft*, dans *Ecumenical Review*, t. 25, n. 3, 1973. – *Für W.A. Visser 't Hooft zum 80. Geburtstag*, dans *Reformatio*, t. 29, n. 9, 1980. – H.H. Harms, *Dank an Willem Adolf Visser 't Hooft*, dans *Œkumenische Rundschau*, t. 24, n. 4, 1980. – *Voices of Unity. Essays in Honour of Visser 't Hooft*, Genève, 1981. – Paul Abrecht, *Ecumenical Statesman*, dans *One World*, août-sept. 1985. – *Thanks for the Memories*, dans *Ecumenical Review*, t. 40, 1988, p. 539-43. – Ans J. van der Bent, *From Generation to Generation. The Story of Youth in the World Council of Churches*, Genève, 1986.

Ans J. VAN DER BENT.

VITA APOSTOLICA. – Le thème a été abordé sous divers aspects en DS, t. 4, col. 1409-12 ; t. 8, col. 1747-50 ; t. 12, col. 1121-23.

« VITA BEATAE VIRGINIS MARIAE ET SALVATORIS RHYTHMICA ». – 1. *Date et lieu d'origine.* – 2. *Plan et contenu.* – 3. *Sources.* – 4. *La figure de Marie.* – 5. *Influence.*

1. DATE ET LIEU D'ORIGINE. – La *Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica*, ou *Vita Mariae metrica* (citée VR) est une Vie de Marie en latin qui compte 8032 vers rimés par paires ; les vers (*Vagantenzeile*) ont sept accentuations, le nombre des syllabes étant irrégulier. Elle date de la première moitié du 13e siècle, vers 1230, et fut rédigée vraisemblablement dans le sud-est des pays de langue allemande. Son auteur est totalement inconnu ; les tentatives des premiers chercheurs pour l'identifier à Philippe de Seitz ou Hugues de Trimberg ont échoué ; il appartenait sans doute à un ordre monastique, bénédictin ou cistercien.

2. PLAN ET CONTENU. – La VR est divisée en quatre livres.

Le livre I (v. 1-1477) parle d'abord des parents de Marie, de sa naissance et de son enfance, ensuite de son service au Temple (de la 7e à la 15e année) et du mariage avec Joseph. Le l. II (v. 1478-3622) commence avec l'annonciation et la naissance de Jésus, raconte ensuite la fuite en Égypte, où le séjour dure 7 ans, le retour en Judée et la vie à Nazareth ; le récit est rempli par de nombreux épisodes concernant les miracles accomplis par l'Enfant Jésus. Le l. III (v. 3622-6061) aborde la vie publique du Christ, mais se limite en fait à ses miracles. La partie la plus importante concerne la Passion du Christ et la compassion de sa Mère. Le l. IV (v. 6062-8031) comporte une première partie sur les événements entre la Résurrection et la Pentecôte et une seconde, beaucoup plus longue, sur les dernières années de Marie, sa mort et son élévation au ciel.

Chaque livre est précédé d'un prologue, et un épilogue en trois sections conclut l'ouvrage. La VR est divisée en de nombreux chapitres, parfois très courts, introduits chaque fois par un titre propre. Dans la plupart des mss, le texte est encadré par de nombreuses gloses marginales, parfois abondantes, en prose (mention des auteurs cités ; explication des mots ou des faits, compléments aux sources).

3. SOURCES. – L'auteur dit lui-même qu'il a utilisé un grand nombre de sources ; il désigne son œuvre comme une *compilatio* (v. 7975). Comme sources principales, il mentionne (v. 1-14) trois auteurs grecs de Vies de Marie, récemment traduits en latin: « Epyphanius... Salamine Pontifex Cypri civitatis » (il s'agit en réalité d'Épiphane, moine de Constantinople au début du 9e s. ; cf. DS, t. 4, col. 362-63), « Ignatius » (disciple de Jean l'évangéliste : un Pseudo-Ignace d'Antioche) et Jean Damascène († vers 750). En outre, il a utilisé les évangiles (« ex evangeliis plurima collegi ») et un nombre important d'auteurs connus qui ont écrit sur la Vierge Marie (« de virgine scribentes »).

D'après les recherches de Mlinarič, la *Vie de Marie* d'Épiphane (texte grec en PG 120, 186-216 ; sur 2 trad. latines, cf. Päpke, p. 26-27, n. 4) constitue le fond de l'œuvre. Pourtant l'auteur a puisé avant tout ses matériaux dans les apocryphes néotestamentaires ou dans des écrits qui en dépendent : le Pseudo-Matthieu, l'*Évangile de Thomas*, l'*Évangile de Nicodème* et des formes diverses du *Transitus Mariae* (Jean Damascène, Cosmas Vestitor ; cf. art. *Transitus*, DS, t. 15 col. 1160-74). Il utilise en outre des ouvrages de Pères latins, surtout Ambroise, Augustin et Jérôme, ainsi que des écrits médiévaux comme le *Speculum Ecclesiae* d'Honorius Augustodunensis (DS, t. 7, col. 733) et l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor (DS, t. 12, col. 1615-17).

Dans les prologues et dans l'épilogue, l'auteur cherche à établir la valeur de la série la plus importante de ses sources, c'est-à-dire des apocryphes. Il y voit avant tout un complément aux évangiles canoniques qui parlent très peu de

l'enfance de Jésus ou de la vie de Marie. Il juge inconcevable, par exemple, que Jésus n'ait fait aucun miracle avant sa trentième année. Même si un écrit est considéré comme « apocryphe », il peut contenir des faits véritables et des récits utiles à la foi, surtout s'il émane d'autorités bien connues. L'auteur mentionne donc ses autorités pour chaque chapitre : « Et in locis singulis ponendi sunt auctores » (v. 35), qui sont en même temps les « verissimi doctores » (v. 36) de son poème. Lui-même n'entend pas décider entre le vrai et le faux ; il laisse le soin de juger à son lecteur. Aussi destine-t-il surtout son œuvre aux « viri litterati », qui doivent la corriger (ou même la rejeter), au cas où elle contiendrait quelque erreur.

4. La figure de Marie. – Le but principal que vise l'auteur de la VR est la louange de Marie et de son Fils : « Sed tantum per poeticum modum decantare/ Laudes volo virginis et Jesum collaudare » (v. 45-46 ; cf. v. 8002-5). Le poème est entrecoupé de morceaux hymniques à la gloire de Jésus et de Marie, dont le plus développé décrit l'accueil de Marie par les neuf chœurs des Anges (v. 7498-7771). Un large espace est réservé à la description du mode de vie vertueux et exemplaire de Marie et de son Fils ; leur apparence extérieure et leur beauté sont dépeintes de manière détaillée.

La VR mêle les récits des vies de Marie et de Jésus ; celle de Marie occupe cependant la première place. La vie de Jésus n'est racontée en détail que jusqu'à la 12e année ; les étapes où Marie ne joue aucun rôle, en particulier les activités de la vie publique, sont très brièvement traitées ; la prédication est entièrement passée sous silence. Même dans les morceaux où Jésus joue le rôle principal, Marie est toujours mêlée à l'événement. Ainsi, la Passion du Christ est principalement décrite en fonction de la participation à sa souffrance de la Mère de Dieu. L'auteur affirme explicitement que Jésus ressuscité apparut d'abord à sa Mère.

L'image de Marie qui domine dans la VR est celle de la Mère de Dieu virginale : déjà il est annoncé aux parents de Marie que leur fille mettra au monde le Sauveur des hommes ; dans le l. II, la virginité de Marie avant et après l'enfantement est plusieurs fois traitée. Marie apparaît comme la coopératrice de l'œuvre salvifique de son Fils : celui-ci l'instruit sur ce sujet dans un long entretien qui précède l'entrée dans la vie publique (v. 3450-3621). L'auteur prend nettement position à propos des dogmes mariaux : sur la question de l'immaculée conception, il déclare que Marie fut sanctifiée par l'Esprit Saint dès le sein de sa mère (v. 383-394) ; dans la conclusion de l'ouvrage il propage la croyance à l'Assomption de Marie.

5. Influence. – 1) *La tradition manuscrite* permet déjà de mesurer le succès de la VR.

Jusqu'ici environ 60 mss, la plupart complets, ont été répertoriés, ainsi que 16 extraits. L'aire principale de la diffusion est l'Allemagne du Sud. L'ouvrage servait sûrement à la lecture de table dans les couvents. Il fut aussi utilisé dans l'enseignement des écoles : ainsi Hugues de Trimberg (fin 13e s.), recteur de l'école de Bamberg, fit faire une copie de la VR et y ajouta 61 vers de sa plume.

2) *Adaptations en langue allemande.* – La VR exerça une énorme influence sur la poésie spirituelle du Moyen Âge en allemand. Il en existe trois adaptations complètes : le *Marienleben* du frère Philippe (Philippe de Seitz, chartreux ; cf. DS, t. 12, col. 1321-23), ceux de Walther de Rheinau et du suisse Wernher. La libre réélaboration de Philippe, écrite peu après 1300, connut la plus large diffusion (plus de 100 mss et de nombreuses adaptations en prose). Une quatrième version fut ensuite rédigée en moyen-rhénan, mais elle n'est conservée qu'en fragments.

Des morceaux isolés de la VR furent aussi utilisés dans d'autres écrits en vers. La seconde partie du *Grazer Marienleben* est une adaptation des v. 3450-3621 (« Soliloquium quod habuit Jesus cum Maria matre sua »), lesquels furent aussi remaniés par Andreas Kurzmann vers 1400 (*Soliloquium Mariae cum Jesu* : 427 vers). Les v. 1599-1878 de la *Gottes Zukunft* d'Henri de Neustadt dépendent de VR 1908-2045 (signes merveilleux à la naissance de Jésus). Deux poèmes sur l'assomption de Marie empruntent librement aux sections correspondantes de la VR.

Des écrits en prose dépendent aussi de la VR. Dès le début du 14e siècle, l'auteur du *Klosterneuburger Evangelienwerk* en tire des extraits, surtout les « lamentations de Marie » (cf. DS, t. 12, col. 1799-800). Au 15e siècle, elle servit de source à de nombreux *Marienleben* en prose ; la seule Vie de Marie qui soit une adaptation (abrégée) de l'ensemble de la VR est celle du ms de Copenhague (Kgl. Bibl., Gl. kgl. Samling 1574 4° ; Hilg, n. 1). Des morceaux isolés furent souvent traduits à part, surtout la « Regula beate Virginis » (v. 6612-6741 ; Hilg, n. 20-24). Dans quelques Vies de Marie, la VR fut utilisée à côté d'autres sources (Hilg, n. 2,3,5).

3) *Traductions irlandaises.* – Une traduction complète de la VR, sous le titre *Betha Muire*, est conservée en deux mss ; il existe aussi des adaptations de chapitres isolés, par exemple du « Soliloquium » (v. 3450-3620) et de la « Regula » (v. 6490-7971).

Édition. – A. Vögtlin, *Vita B.V. Mariae et Salvatoris rhythmica* (Bibliothek des Litterarischen Vereins 180), Tübingen, 1888 (unique éd., très défectueuse). – Corrections et compléments (avec les gloses marginales et les indications d'auteurs, absentes chez Vögtlin) : M. Päpke, *Das Marienleben des Schweizers Wernher. Mit Nachträgen zu Vögtlins Ausgabe...* (Palaestra 81), Berlin, 1913, p. 119-70. – Éd. d'une abréviation de la VR en prose : O. Schade, *Narrationes de vita et conversatione B.M.V. et de puericia et adolescentia Salvatoris*, Halle, 1870.

Études. – E. Schröder, *Von der Vita B.M. rhythmica*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum* = ZdA, t. 68, 1931, p. 243-48. – G. Eis, *Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica*, dans *Verfasserlexikon*, 1e éd., t. 4, 1953, col. 710-13. – A. Masser, *Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters*, Berlin, 1969, p. 24-28, 47-57. – R. van den Broek, *A Latin Diatessaron in the « Vita... rhythmica »*, dans *New Testament Studies*, t. 21, 1975, p. 109-32. – J. Mlinarič, *Latinski epos « Vita Marie metrica ». Tekstnokritična-historiografska in literarna analiza*, Diss. Ljubljana, Maribor, 1977 ; *Das Epos « Vitae Mariae metrica » als Unterlage für das Marienlied des Karthäusers Philipp von Seitz* (Analecta Cartusiana 116/2), Salzbourg, 1988, p. 29-39.

Influence. – F. Gündel, *Mittelrheinisches Marienleben*, ZdA, t. 68, 1931, p. 233-43. – K. Langosch, *Das « Registrum Multorum Auctorum » des Hugo von Trimberg. Untersuchungen und kommentierte Textausgabe* (Germanische Studien 235), Berlin, 1942 ; réimpr. Nendeln/Liechtenstein, 1969, p. 259-68. – M. McNamara, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin, 1975, p. 122-25. – H. Hilg, *Das « Marienleben » des Heinrich von St. Gallen. Text und Untersuchung. Mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 75), Munich, 1981, p. 395-407. – K. Gärtner, *Philipp von Seitz : Marienleben* (Anal. Cart. 83/2), Salzbourg, 1981, p. 117-29 ;

Klosterneuburger Evangelienwerk, dans *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 4, 1983, col. 1248-58 ; *Regulierter Tageslauf im 'Marienleben' Philipps von Seitz* (Anal. Cart. 113/1), Salzbourg, 1984, p. 47-60. – P. Kern, *'Marien Himmelfahrt' (deutsche Versdichtungen)*, dans *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 5, 1985, col. 1270-76.

Werner J. Hoffmann.

« VITAE PATRUM ». – 1. *Le genre littéraire.* – 2. *Les recueils des Vitae Patrum jusqu'au 14e siècle.*

1. Le genre littéraire. – Comme nous l'avons fait pour *Verba seniorum* (cf. *supra*), nous partons ici de l'ouvrage d'Héribert Rosweyde publié sous le titre général *Vitae Patrum sive Historiae monasticae libri decem* (Anvers, 1615 ; 3e éd. 1628 = PL 73-74). En dehors des livres III et V-VII dont le sous-titre est *Verba seniorum*, le contenu des autres livres est le suivant : I, qui occupe à lui seul la moitié de PL 73, comporte une série de vingt-huit *Vitae*, depuis Paul l'ermite et Antoine jusqu'aux filles spirituelles de Jérôme : Fabiola, Paula et Marcella ; – II : *Historia monachorum in Aegypto* = HM, dans la traduction de Rufin d'Aquilée ; – IV : extraits du *Dialogue* I de Sulpice Sévère (où Posthumianus raconte son voyage auprès des moines d'Égypte et de Palestine) et des écrits de Jean Cassien (*Institutiones, Collationes*) ; – VIII : *Historia Lausiaca* = HL de Pallade (reprise de la trad. lat. de Gentien Hervet, Paris, 1555, qui correspond au type grec A où HL est contaminée par HM ; cf. *infra*) ; – IX (PG 74) : *Historia philothea* de Théodoret (d'après Hervet) ; – X : *Pratum spirituale* de Jean Moschus.

Parmi les appendices qui suivent figurent la version de HL traduite au 5e siècle par le diacre romain Paschase (différent de Paschase de Dume) sous le titre *Heraclidis Paradisus* (PL 74, 243-342), qui dépend du type grec G (recension la plus proche du texte original), ensuite la version d'une recension abrégée et interpolée de la précédente (PG 74, 343-82 ; type grec B).

L'ouvrage de Rosweyde n'est pas la première édition des *Vitae Patrum* ; lui-même (*Proleg.* XVII, PL 73, 63-64) signale vingt éd. antérieures, dont il indique les divergences pour les quatre premières (*Proleg.* XVIII-XXII, 64-77). Les Bollandistes (BHL, t. 2, Bruxelles, 1900/1, p. 943-44) distribuent ces éd. en quatre « genres », le 4e étant celui de Rosweyde ; ils signalent en outre les *Vitae Patrum in usum ministrorum verbi* de G. Major, avec préface de Luther (Wittemberg, 1544). Il faut noter aussi la liste des nombreux mss dont Rosweyde déclare s'être servi (*Proleg.* XXIV, 79-84) ; l'identification de ces mss dans les bibliothèques actuelles a été menée à bien pour la plupart d'entre eux ; cf. E. Schulz-Flügel, *Rufinus. Historia monachorum* (Patristische Texte und Studien), Berlin, 1990, p. 232-33.

La collection des *Vitae* rassemblées dans le l. I, presque toutes antérieures aux premiers recueils d'apophtegmes (fin 5e s. ; cf. art. *Verba seniorum*, col. 384), suffit à montrer l'antériorité du genre littéraire des *Vitae Patrum* par rapport aux *Verba seniorum* ; les Vies monastiques prennent ainsi le relais des *Acta et Passiones Martyrum*, tout comme les moines ont pris le relais des martyrs (cf. art. *Martyre*, DS, t. 10, col. 718-21). Cependant des recueils tels que HM et HL annoncent déjà le genre apophtegmatique bien que la « manière de vivre » (*politeia* : beaucoup de *Vies* grécobyzantines porteront le titre *Bios kai politeia*) des moines y tienne plus de place que leurs « paroles ». De toute façon, les deux genres ont été mêlés dans les collections d'apophtegmes, comme on l'a dit à l'art. *Verba seniorum*. Ainsi se justifie la pratique des Bollandistes qui groupent sous le titre *Patrum Vitae* les Vies proprement dites et les diverses collections d'apophtegmes (cf. BHL, t. 2, p. 943-50 ; BHL *Novum Supplementum*, coll. Subsidia Hagiographica = S.H. 70, Bruxelles, 1986, p. 690-94 ; BHG, t. 3, 3e éd. F. Halkin, S.H. 8a, 1957, p. 191-94).

Divers témoignages montrent d'autre part que la lecture des *Vitae Patrum* est attestée avant l'existence des recueils d'apophtegmes. Quelques exemples suffiront. La *Vie de Mélanie la jeune* par Gérontius (milieu 5e s.) déclare : « Une fois rassasiée (par la lecture des Écritures et des commentaires patristiques), elle parcourait les Vies des Pères » (SC 90, 1962, p. 174). Gennade de Marseille (fin 5e s.) signale que le moine Évagre est mentionné dans le livre « qui intitulatur *Vita Patrum* » (*De viris illustribus*, éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, ch. 11, p. 65 ; il s'agit vraisemblablement d'HL) ; il mentionne également l'évêque Pétronius de Bologne qui aurait écrit *Vitas Patrum monachorum Aegypti* (ch. 41, p. 77 ; E. Schulz-Flügel, citée *supra*, p. 34, hésite à reconnaître l'HM dans cet ouvrage). Le « Decretum gelasianum » (pour cette partie, il s'agit d'un recueil rédigé par un clerc du sud de la Gaule au début du 6e s.) note ceci : « Item Vitas Patrum, Pauli, Antonii, Hilarionis et omnium eremitarum, quas tamen vir beatus scripsit Hieronymus, cum omni honore suscepimus » (Denzinger-Schönmetzer, n. 353). La *Règle de S. Benoît* prescrit que les moines, avant complies, « sedeant in unum et legat unus Collationes vel *Vitas patrum* » (42,3 et 5, SC 182, 1972, p. 584).

Le but de cet article est de présenter les divers *recueils* de *Vitae Patrum* jusqu'au 14e siècle. Par *recueils* nous entendons les groupements intentionnels de plusieurs Vies (pour les Vies d'un saint particulier, voir l'art. *Biographies spirituelles*, DS, t. 1, col. 1624-69) ; par *Vitae Patrum*, nous comprenons les vies des premiers moines, et aussi les vies des « Pères fondateurs » d'un monastère, parfois d'une Église diocésaine ; en outre, aux 12e-14e siècles, la formule s'applique aux récits sur les fondateurs des ordres religieux récents, et leurs premiers disciples, même si les ouvrages portent un titre différent.

Beaucoup de ces recueils ont déjà été présentés dans le DS ; nous y renvoyons. Nous nous limitons aux textes grecs et latins ; pour les traductions en langues anciennes des textes grecs, voir CPG.

L'étude d'E. Schulz-Flügel, *Zur Entstehung der Corpora « Vitae Patrum »*, dans *Studia Patristica* XX (Congrès d'Oxford 1987), Louvain, 1989, p. 289-300, nous est parvenue trop tard pour être utilisée ici ; cette étude apporte en particulier de multiples précisions sur l'origine et le développement des *Vitae Patrum*.

2. Les recueils des Vitae Patrum. – 1° *En Orient.* – 1) Si l'on met à part la *Vita Antonii* d'Athanase et les *Vies grecques* de saint Pachôme (qui traitent aussi de ses premiers successeurs, Horsièse et Théodore), le premier recueil des *Vitae* est l'*Historia monachorum in Aegypto* (CPG 3, n. 5620), qui raconte le voyage de sept moines latins du Mont des Oliviers dans les monastères de la Thébaïde, de Nitrie et de Scété, et autres « déserts » de ces régions. L'ouvrage, rédigé en grec vers la fin du 4e siècle, fut traduit en latin par Rufin d'Aquilée dès 404. Le grec comporte 26 chapitres, la traduction 33, mais la matière est sensiblement la même.

Le prologue de HM indique bien les intentions du recueil : proposer les moines comme les imitateurs de notre Sauveur

Jésus-Christ. En effet, « c'est en conformité avec son enseignement que les moines d'Égypte mènent leur genre de vie (*politeuontai*) ... Ils sont doués d'un pouvoir surnaturel pareil à celui de Dieu, dès lors que, vrais serviteurs de Dieu, ils ne tiennent aucun compte des choses d'ici-bas, mais, bien qu'on les voie vivre sur la terre, sont vraiment citoyens du ciel... C'est par eux que le monde tient débout, et à cause d'eux que le genre humain subsiste et garde valeur aux yeux de Dieu ».

Éd. crit. A.J. Festugière, 2e éd. (S.H. 53), Bruxelles, 1971, accompagnée de la trad. franç. parue d'abord dans Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 4/1, Paris, 1964.

2) *Historia lausiaca* de Pallade (CPG 3, n. 6036), rédigée vers 420, bien que son voyage en Égypte et Palestine soit à placer vers 388. Sur le problème des diverses recensions de cet ouvrage (G, B, A), les éd. et le contenu spirituel, voir B. Flusin, art. *Pallade*, t. 12, col. 117-21.

3) Théodoret de Cyr, *Philotheos Historia* (CPG 3, n. 6221), écrite vers 440 et suivie vers 449 du *De caritate* comme post-face. Cette *Historia* est limitée aux moines de Syrie ; cf. Y. Azéma, art. *Théodoret*, t. 15, col. 425-26.

4) Cyrille de Scythopolis, 6e s. (CPG 3, n. 7535-41) a écrit séparément les Vies des moines palestiniens Euthyme, Sabas, Jean l'Hésychaste, Cyriaque, Théognios et Abrahamios (cf. DS, t. 2, col. 2687-90) ; on peut cependant les grouper car l'auteur semble avoir fait le projet de les écrire à la suite (cf. Festugière, introd. à la trad. citée, p. 14-15). – Éd. crit. E. Schwartz, TU 49/2, Leipzig, 1939 (recension de E. Stein, AB, t. 62, 1944, p. 169-86) ; trad. franç. A.J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 3/1-3, *Les moines de Palestine*, Paris, 1962/63, avec de multiples notes.

6) Jean Moschos † 619, *Pratum spirituale* (CPG 3, 7376) ; cf. DS, t. 8, col. 632-40, où J. Mioni souligne les problèmes de la tradition manuscrite, indique les diverses éd. et trad. et décrit « les modes de vie » des moines tels qu'ils apparaissent dans ce récit.

Le *Ménologe* en 10 vol. de Syméon Métaphraste (10e s.) est un recueil de Vies de Saints distribuées selon le calendrier byzantin ; écrit dans une langue plus pure, cet ouvrage monumental « eut pour conséquence fâcheuse que les anciennes vies de saints ne furent plus copiées et que beaucoup disparurent ainsi » (t. 14, col. 1385).

Une recherche sur les mss n'entre pas dans le cadre de notre enquête. Donnons pourtant quelques exemples : le *Paris. Coislin* 83 (10e s.) contient à la suite la *Philotheos Historia* et le *De caritate* de Théodoret, puis HL et HM (cf. Festugière, introd. à l'éd. crit. de HM, p. XXV) ; le *Vossianus* Fol. 46 (10e s.) de Leyde contient aussi HL et HM (*ibid.*, p. XXXII) ; ces deux « histoires » se trouvent encore à la suite dans les *Paris. grecs* 1600 (11e s.) et 853 (11e s., ce ms attribue HM à Jérôme, comme le font d'autres mss grecs ou latins) ; cf. F. Halkin, *Mss grecs de Paris. Inventaire hagiographique* (S.H. 44), Bruxelles, 1968.

2° *En Occident.* – 1) *Période patristique.* – La *Vita Antonii* d'Athanase fut traduite en latin par Évagre d'Antioche avant 374 et connut une grande diffusion ; il en existait déjà une version plus littérale éditée par R. Garitte (Rome, 1939), puis par H. Hoppenbrouwers (Nimègue, 1960). Cette *Vita* eut une influence décisive sur la conversion d'Augustin (été 386) grâce au résumé qu'en fit un fonctionnaire impérial nommé Ponticianus : « Il raconta l'histoire d'Antoine, ce moine égyptien, dont le nom brillait d'un éclat prestigieux auprès de tes serviteurs, mais qui pour nous jusqu'alors restait caché. Dès qu'il s'aperçut de notre ignorance, il s'attarda sur le sujet et nous découvrit peu à peu ce grand homme » (*Confessions* VIII, 6, 14). Nous avons vu que HM fut traduite par Paulin d'Aquilée dès 404 (PL 21, 387-432 ; cf. art. *Rufin*, t. 13, col. 1111-17). La traduction de HL date probablement de la fin du 5e siècle (t. 9, col. 336-37). La *Philotheos Historia* de Théodoret ne sera traduite qu'au 16e siècle par Gentien Hervet (1555).

Jérôme écrit la *Vita Pauli* à Antioche vers 377, la *Vita Malchi* et la *Vita Hilarionis* à Bethléem vers 386 et 390 (DS, t. 8, col. 910-11) ; ces Vies, qui tiennent plus du roman pieux que de l'histoire, eurent une large diffusion ; elles sont rassemblées dans de nombreux mss et dans toutes les éd. anciennes des *Vitae Patrum*. Les lettres de Jérôme contenant les éloges de Fabiola (*Ep.* 77-78), Paula (*Ep.* 108) et Marcella (*Ep.* 127) figurent aussi à la fin des éd. de Cologne 1547, 1548 et de Rosweyde. – Le *Peristephanon* du poète Prudence († après 405) fait l'éloge des martyrs, spécialement ceux de l'Église de Tarragone (t. 12, col. 2486).

2) *Haut moyen âge.* – La *Vita Patrum Iurensium* (Romain, Lupicin et Oyend), dont la valeur historique est reconnue, fut écrite vers 510-515 ; éd. et trad. F. Martine, SC 142, 1968 ; cf. DS, t. 8, col. 1611-14. – Grégoire de Tours † 594, dans son *Historia Francorum*, puis dans les *Septem libri miraculorum* et le *Liber Vitae Patrum*, raconte les vies de plusieurs saints des Gaules, en particulier Martin de Tours ; malgré un certain souci pour la vérité historique, son intention est plutôt de manifester la puissance de Dieu à travers les miracles des saints (t. 6, col. 1020-25). – A Venance Fortunat († vers 600) sont attribuées de nombreuses Vies d'évêques gaulois ; seules sont authentiques celles de Martin de Tours, Hilaire de Poitiers, Germain et Marcel de Paris, Aubin d'Angers, Paterne d'Avranches, Seurin de Bordeaux et celle de sainte Radegonde, dont il fut le conseiller (t. 5, col 725-27).

Grégoire le Grand écrit après 594 en quatre livres les *Dialogi de vita et miraculis Patrum italicorum* (t. 6, col. 878-79 et 905-10, bibliogr.) ; le l. II est consacré à saint Benoît. Éd. crit. et trad. franç. A. de Vogüé, SC 251, 259-60, 1978-79. L'authenticité grégorienne de l'ouvrage a été récemment contestée par F. Clark (*The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 vol., Leyde, 1987), mais tous les critiques n'admettent pas son opinion.

Les *Dialogi* ont été traduits en grec par le pape Zacharie † 752 (cf. BHG, t. 3, n. 1445zy, 1446-48) ; cette traduction eut un certain succès en Orient et valut à Grégoire l'appellation de « Gregorios ho Dialogos » ; il est cité sous ce nom en particulier dans la *Synagôgè* de Paul Évergetinos (cf. DS, t. 12, col. 564 à propos du ch. 29 sur la célébration eucharistique).

Jonas de Bobbio (t. 8, col. 1267-69) est l'auteur de plusieurs *Vitae*, dont celles des saints Vaast (Gaston) et Jean de Réôme. Sa *Vita Columbani et discipulorum eius* relève directement du genre « Vitae Patrum » (sur les dernières éd., cf. BHL, *Novum Supplementum*, n. 1898).

Vers 640, un diacre anonyme de Mérida publie la *Vita Patrum Emeritensium* (évêques ou abbés de la ville : Paul, Fidèle, Masona, Innocent, Renovatus et Nunctus) ; PL 80, 115-64 ; éd. N. Garvin, Washington, 1946. Un peu plus tard, Valère du Bierzo († après 690), rédige une vaste compilation hagiographique (cf. sa notice *supra*, col. 159-64).

Bède le Vénérable († vers 735) traite de plusieurs saints dans son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* ; il publie en outre la *Vita Sanctorum Abbatum* des monastères de Weurmouth et Jarrow (éd. en PL 94-95). – En Italie, Ambroise Autpert († vers 784) écrit la *Vita Patrum Paldonis, Tatonis et Jasonis*, fondateurs de l'abbaye Saint-Vincent du Vulturne (t. 7, col. 2170-71). – Avant 840, un moine anonyme rédige les *Gesta Abbatum in coenobii Fontanellensis* (Saint-Wandrille) ; éd. F. Lohier et S. Laporte, Rouen-Paris, 1936. – L'*Historia Remensis ecclesiae* de Flodoard † 966 mérite aussi d'être signalée pour les renseignements qu'elle fournit sur saint Remy et sur la vie chrétienne de l'époque ; éd. et trad. franç. M. Lejeune, 2 vol., Reims, 1854 (réimpr. dans *Revue du Moyen Age Latin*, t. 37-41, 1981-85).

En 1088, Hariulf, moine de Saint-Riquier, termine ses *Gesta Ecclesiae Centulensis* (PL 174, 1213-1366 ; éd. F. Lot, *La Chronique... de Saint-Riquier*, Paris, 1894) où il traite des grands abbés du monastère (t. 7, col. 77-78). – Sigebert de Gembloux † 1112 fait une œuvre analogue dans ses *Gesta abbatum Gemblacensium* (t. 14, col. 824).

3) *Les Ordres nouveaux* (13e-14e siècles). – *L'Ordre cistercien* trouve en Conrad d'Éberbach le premier narrateur de ses origines : *Exordium Magnum Cisterciense sive Narratio de initio Cisterciensis Ordinis* (PL 185, 993-1198 ; éd. crit. Br. Griesser, Rome, 1961), rédigé entre 1190 et 1221. Un des intérêts de l'ouvrage est de tracer d'abord les grandes lignes d'une histoire de la vie consacrée : la doctrine du Christ sur la pénitence parfaite, la « vita communis » de l'Église primitive, l'action d'Antoine et des premiers moines, celle de Benoît, Odon et Hugues de Cluny, puis de Robert de Molesmes, Étienne Harding, Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, etc. L'auteur, qui n'est pas dépourvu de sens historique, joint à son récit une série de documents et décrit la vie religieuse dans les monastères, sans oublier les miracles et les événements merveilleux. Viennent ensuite le *Dialogus miraculorum* de Césaire d'Eisterbach († vers 1240) et d'autres recueils analogues concernant divers monastères (cf. DS, t. 13, col. 764-66).

Pour les *Frères Prêcheurs*, Gérard de Frachet † 1271 écrit, à la requête d'Humbert de Romans, les *Vitas Fratrum* (sur cet accusatif, utilisé dans d'autres titres similaires, voir Rosweyde, PL 73, 19-20 : il s'explique comme le complément d'objet d'un verbe tel que *scribere* ou *legere* ; cf. les témoignages cités *supra*). L'ouvrage est composé à partir de renseignements fournis par les diverses provinces de l'ordre ; une première rédaction fut approuvée au chapitre général de Strasbourg en 1260, mais Gérard continua à parfaire son œuvre jusqu'à sa mort. Il divise son livre en cinq parties : les commencements de l'ordre (par l'intervention de la Vierge Marie), saint Dominique, Jourdain de Saxe, progrès de l'Ordre, morts de certains membres ; deux passages font allusion à Thomas d'Aquin sans le nommer explicitement (éd. citée, p. 201, 215). Éd. B.M. Reichert, dans *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. 1, Louvain-Rome, 1896, p. 1-320 ; suit une brève *Chronica Ordinis* (1203-1258), qui est également l'œuvre de Gérard de Frachet.

Chez les *Frères Mineurs*, il faut mentionner d'abord le *Dialogus de gestis Sanctorum Fratrum Minorum* de Thomas de Pavie, rédigé avant 1246 (éd. F.M. Delorme, Quaracchi, 1923), bien qu'il soit resté peu connu (il n'en subsiste qu'un seul ms) ; il y est surtout question d'Antoine de Padoue, Bienvenu, Ambroise et d'autres frères mineurs moins célèbres ; François d'Assise n'est mentionné qu'occasionnellement. Plus étendue, la *Chronica Generalium Ministronum O.F.M.* (éd. dans *Analecta Franciscana*, t. 3, Quaracchi, 1897), attribuée à Pietro de Todi et rédigée vers 1318, raconte la vie des franciscains et franciscaines les plus célèbres.

Les *Servites de Marie* connaissent les commencements de leur Ordre par la *Legenda de origine Ordinis* (éd. et trad. ital. E.M. Toniolo, Rome, 1982) ; sur ce document, cf. DS, t. 13, col. 695-99,719-20.

Signalons pour finir le *Liber Vitas Fratrum* de Jourdain de Saxe, ermite de Saint-Augustin († vers 1370-80), qui offre des renseignements précieux sur la vie conventuelle à cette époque et particulièrement dans son ordre (t. 8, col. 1425).

La *Legenda aurea* de Jacques de Voragine (t. 8, col 62-64) n'eut pas en Occident les mêmes conséquences que le *Ménologe* de Syméon Métaphraste en Orient. Il faut d'ailleurs noter que cet ouvrage n'est pas le premier du genre : le dominicain Jean de Mailly avait déjà publié peu après 1225, puis vers 1243, une *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* qui, d'après le nombre des mss conservés, connut une certaine diffusion (cf. Th. Käppeli, *Scriptores O.P. medii aevi*, t. 2, Rome, 1975, p. 473-74) ; elle n'a jamais été imprimée ; A. Dondaine en a donné une excellente trad. franç. : *Jean de M., O.P. Abrégé des Gestes et Miracles des Saints* (Bibliothèque d'Histoire dominicaine 1), Paris, 1947. Quant à la *Legenda aurea*, son style et sa présentation la rendirent sans doute très populaire. Mais elle ne fit pas oublier les anciennes *Vitae Patrum*, qui continuèrent à circuler dans de multiples mss, puis dans les éd. imprimées dont les huit premières figurent parmi les incunables (cf. PL 73, 63-64). Le nombre des éditions atteste l'intérêt de ces *Vitae* bien au-delà des cercles monastiques.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur la valeur spirituelle des *Vitae Patrum*. L'intention de leurs auteurs était de présenter des modèles de vie monastique ou de vie chrétienne tout court, et d'exhorter du même coup les lecteurs à admirer et à suivre leur exemple. Si ces *Vitae* font une large place aux miracles et aux faits merveilleux, c'est encore dans le but de montrer que Dieu lui-même exerce sa toute-puissance par l'intermédiaire de serviteurs qui se donnent à lui tout entiers ; c'est ce qu'affirmait déjà le Prologue de l'*Historia monachorum in Aegypto* (cf. *supra*).

Nous indiquons ici seulement des ouvrages récents qui se recommandent par leur valeur critique. – R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris, s d (1953). – *Hagiographie. Cultures et Sociétés* (Colloque de Nanterre 1970), Paris, 1981. – *Histoire et Sainteté* (5e rencontre de Fontevraud), Angers, 1982. – A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du M.A. d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Paris, 1981. – *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. 3-6, Paris, 1986-87 ; cette collection présente, avec de nombreuses illustrations en couleur, les vies des principaux saints en tenant compte des études les plus sérieuses ; les t. 3-6 concernent la période dont nous avons traité. – E. Schulz-Flügel, citée *supra*.

Art. *Hagiographie*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 485-92 (J. Marillier) ; dans TRE, t. 14, 1985, p. 360-80 (traite aussi des Églises orthodoxe et protestante) ; dans DHGE, t. 23, fasc. 132, 1988, col. 40-56 (J. Dubois). – DS, *Autobiographies spirituelles*, t. 1, col. 1141-59 ; *Biographies spirituelles*, col. 1624-1719 ; *Saints*, t. 13, col. 196-222.

L'art *Vitaspatrum* qui suit présente les adaptations en prose des anciennes *Vitae Patrum* dans les aires linguistiques allemande et néerlandaise (pour l'adaptation en vers, voir l'art. *Väterbuch*). Des recherches analogues mériteraient d'être menées pour d'autres aires linguistiques européennes.

Pour le français, voir P. Meyer, *Versions en vers et en prose des « Vies des Pères »*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 33, 1906, p. 254-328. – Pour l'italien, l'enquête est en cours ; cf. C. Dalcorno, *Per l'edizione delle Vite dei Santi Padri*, dans *Lettere italiane*, t. 29, 1977, p. 265-89 ; t. 30, 1978, p. 47-87, 480-524 (inventaire des témoins de la tradition toscane, la plus abondante, en préparation d'une édition critique).

Parallèlement aux *Vitae Patrum*, livres d'édification, s'est développé en latin un autre genre de collections, celui des *Légendiers*, destinés à la lecture dans l'Office divin (les *ménées* et les *synaxaires* en sont l'équivalent chez les Grecs). Voir G. Philippart, *Les Légendiers latins et autres mss hagiographiques* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 24-25), Turnhout, 1977 ; fasc. de « mise à jour » en 1985.

Aimé Solignac.

« VITAE PROPHETARUM ». – 1. Présentation, contenu et titres. – L'écrit appelé *Vitae Prophetarum* (V.P.) est constitué par un ensemble de notices plus ou moins longues, sur un nombre plus ou moins grand de prophètes, se présentant soit comme un texte suivi – auquel s'ajoutent souvent les *Apostolorum discipulorumque Indices* – soit comme un prologue (en arménien au début des textes correspondant de l'A.T.) ou comme un épilogue (en éthiopien à la fin des mêmes textes) des livres prophétiques de certaines bibles chrétiennes ; sans oublier l'utilisation et la citation de « Vies » entières dans la littérature apologétique chrétienne, comme dans le *De ortu et obitu Patrum* d'Isidore de Séville (cf. éd. C. Chaparro Gómez, Paris, 1985). Ces « Vies » n'apparaissent que dans des documents chrétiens et existent dans de nombreuses langues anciennes.

Les notices indiquent le lieu de naissance des prophètes, souvent la tribu à laquelle ils appartiennent, quelquefois les miracles qu'ils accomplirent et les « signes » dont ils bénéficièrent, leur mort et le lieu de leur ensevelissement. Pour l'essentiel cela correspond à l'exergue des principales recensions : « Noms des prophètes, d'où ils sont, où ils moururent et comment et où ils furent ensevelis ». Exergue qui justifie la diversité des titres utilisés pour désigner l'ouvrage : soit *Vies des Prophètes*, soit *Vies et morts des Prophètes*, soit *Morts des Prophètes*.

2. Origine et datation. – Les chercheurs sont partagés entre deux hypothèses quant à l'origine du texte écrit : sémitique ou grecque. Il n'a pas été trouvé jusqu'ici un ouvrage ancien en hébreu/araméen qui aurait pu être l'original des textes que nous possédons ; toutefois certains auteurs pensent qu'il y avait un original hébreu (J. Zehner, H.A. Hamaker, *Commentatio in libellum de vita et morte prophetarum*, Amsterdam, 1833 ; Th. Schermann, S. Klein [hébreu ou araméen], R.H. Pfeiffer, C.C. Torrey) ; I.H. Hall pense que le syriaque serait la langue d'origine sur laquelle aurait été traduites les recensions grecques.

La plupart des savants pensent que, si le substrat de l'ouvrage est juif, la « mise en forme » fut faite par des chrétiens de langue grecque utilisant des éléments transmis probablement en hébreu/araméen ; pour d'autres la mise en forme elle-même serait due à un juif, et des interpolations chrétiennes s'y seraient ajoutées. Très tôt des textes furent traduits dans toutes les langues de la chrétienté, certaines traductions engendrant elles-mêmes d'autres traductions. Ainsi, entre autres exemples, le syriaque (dont l'une des versions est traduite presque mot pour mot du texte grec du Codex Marchalianus) fut la base d'une partie des textes éthiopiens et arabes (l'autre partie provenant directement du grec) ; l'arménien fut le modèle du géorgien et le latin (Isidore de Séville) de l'irlandais et, éventuellement, d'une version relativement récente en hébreu (cf. bibliographie des versions).

Les divergences sont grandes sur la datation de la composition de l'œuvre et sont en rapport étroit avec l'origine attribuée aux V.P. Cependant, utilisant les résultats de la critique interne, la plupart des chercheurs ont proposé – en référence aux événements historiques, aux allusions aux textes bibliques et pseudépigraphiques, aux dénominations des lieux et des peuples – le 1er siècle de notre ère (D.R.H. Hare propose le tout début du siècle ; C.C. Torrey une datation d'avant 80), quelle que soit l'origine attribuée à l'écrit ; les dates de rédaction des recensions peuvent être plus tardives. En utilisant les mêmes critères que pour la datation, un consensus s'est établi sur le lieu d'origine des « Vies » qui – à l'exception de la Vie de Jérémie d'origine égyptienne – seraient l'œuvre d'un palestinien, probablement même d'un habitant de Jérusalem.

3. Les recensions grecques. – Th. Schermann a classé en quatre grandes familles les principales recensions (voir note au début de la bibliographie). Les recensions d'Épiphane de Salamine, auquel sont attribuées les recensions *A* et *C* (la seconde plus courte que la première), seraient donc du 4e siècle. Cette attribution a été très contestée, mais, vraie ou fausse, elle expliquerait le succès des notices en Occident mieux que si l'origine des V.P. était due à un obscur auteur syriaque (opinion de F. Dolbeau). Encore plus contestée est l'attribution à Dorothée de Tyr ou d'Antioche de la recension *B*. Cette recension est celle qui contient le plus d'éléments chrétiens, chaque « Vie » comportant des prophéties sur le Messie émises par le prophète considéré. La quatrième recension dite anonyme, recension *D*, est considérée comme transmettant la plus ancienne tradition avec des ajouts plus tardifs.

L'ordre dans lequel sont énumérés les prophètes correspond pour *B* et *C* à celui de la LXX en ce qui concerne les 14 premiers prophètes ; ces deux recensions nomment ensuite Ézechiel, Daniel, Élie et Élisée auxquels s'ajoutent dans la recension de Dorothée Zacharie II, Nathan, Achias, Ioath et Azaria. La recension *D* suit approximativement l'ordre du texte massorétique mais introduit Daniel au quatrième rang ; elle intercale d'autres noms et présente en tout 25 prophètes, ajoutant à la recension *B* Joad, Simon et d'autres. La recension *A* donne les noms des prophètes dans un ordre atypique, ajoutant en dernier lieu, aux noms semblables à ceux de *D*, celui de Jean-Baptiste. A titre de comparaison rappelons que l'*Ascension d'Isaïe* suit, à quelques différences près, l'ordre de la LXX.

Élie et Élisée, quoique n'ayant pas de livres bibliques propres, ont leur « Vie » décrite en *A*, *B*, *C* et *D*. En éthiopien Job et Moïse commencent souvent le recueil ; en syriaque ces deux vies peuvent se trouver au début, au milieu ou à la fin du recueil. D'une manière générale le numéro d'ordre des prophètes apparaît en tête de chaque « Vie » dans les recensions *A*, *C* et *D*, tandis que dans la recension *B* elle est insérée au début du texte pour les douze premiers prophètes.

Les recensions se différencient les unes des autres par le fond (interpolations chrétiennes ou récits haggadiques plus importants dans une recension que dans une autre) et par la structure (ordre et nombre des prophètes) : il semble qu'elles se soient développées indépendamment les unes des autres à partir d'une source commune ou qu'elles dépendent de traditions légèrement différentes.

4. Rapports avec d'autres écrits. – On ne trouve dans la littérature juive, textes de Qumrâm compris, aucune œuvre semblable. Klein (p. 208-09) a émis l'hypothèse selon laquelle un modèle des V.P. pourrait être trouvé dans un *megillat Yuḥasin* (rouleau contenant des généalogies) tel que celui découvert par R. Shimon b. Azzai à Jérusalem (selon *T.B. Yebamoth* 49b) où il est écrit que « Manassé tua Isaïe ». Mais aucun rouleau de ce genre n'est en notre possession.

C'est à partir du substrat biblique de l'A.T. que ces notices ont été rédigées, enrichies de traits de littérature folklorique (cf. Komlós) dont certains éléments, rédigés plus tardivement, se trouvent dans les textes haggadiques (cf. Ginzberg). Dans quelle mesure les midrashim ont-ils puisé dans une source juive antérieure commune à eux et aux V.P. ? Dans quel sens les emprunts des uns aux autres ont-ils eu lieu lors de la transmission des traditions orales ? Faut-il, par exemple, interpréter comme la résurgence d'une tradition orale ou comme un emprunt aux V.P. la présence dans un ouvrage du 11e siècle, le *Midrash Aggadah*, d'un passage sur *Nombres* 30,15 rapportant la manière dont moururent les prophètes Jérémie (avec mention de l'épisode des crocodiles), Hur, Shemaya, Ahiyah, Zacharie et Isaïe ?

Dans la littérature apocryphe et pseudépigraphe veterotestamentaire on trouve de nombreuses anecdotes qui apparaissent dans les V.P., comme par exemple le meurtre d'Isaïe dans le *Martyre d'Isaïe*, la lapidation de Jérémie dans les *Paralipomènes de Jérémie*, etc.

Dans le N.T. on ne trouve aucune citation des V.P., seulement des allusions aux persécutions et aux morts tragiques que subirent certains prophètes (*Mt.* 5,12 ; 23,30.31.35.37 par exemple et surtout *Hébr.* 11,37 : « ils furent lapidés, ils furent sciés ; ils moururent tués à coups d'épée ». Peut-on considérer cette citation comme une réminiscence des seuls V.P. ?).

Il reste encore dans l'ouvrage des éléments qu'aucune source juive ou chrétienne ne révèle, telle l'histoire du prophète Nathan qu'une ruse de Béliar empêcha de se rendre auprès de David avant la consommation du péché avec Bethsabée.

5. Les « Vitae Prophetarum » dans le christianisme. – L'œuvre eut un succès durable chez les chrétiens comme en témoignent le nombre des recensions en grec et la multiplicité des traductions en même temps que l'abondance des mss et des citations patristiques. L'insertion des « Vies » dans les Bibles des chrétiens orientaux indique la révérence en laquelle, jusqu'il y a un ou deux siècles, les notices furent tenues.

Il semble qu'aux deux premiers siècles ce soit le modèle juif de vénération envers les prophètes et leurs tombeaux – attesté dans un contexte différent par *Mt.* 23,29 : « ... vous qui bâtissez les sépulcres des prophètes et décorez les tombeaux des justes » – qui ait influencé la piété chrétienne. En même temps et postérieurement, l'instauration de pèlerinages en Terre Sainte unit la ferveur envers les héros et les prophètes du judaïsme à celle qui était propre au christianisme honorant ses martyrs et ses saints. A la fin du 4e siècle le témoignage d'Égérie à cet égard est formel (voir Égérie, *Journal de Voyage*, éd. P. Maraval, Paris, 1982).

La simplicité de structure des V.P., le traitement naïf des matériaux, qui firent le succès de l'œuvre, causèrent depuis une centaine d'années le désintérêt non seulement des croyants mais aussi des savants. La plupart des grandes collections d'Apocryphes et de Pseudépigraphes de ces deux derniers siècles ne contiennent pas cette œuvre dont Migne, dans son *Dictionnaire des Apocryphes* (2 vol., Paris, 1856) écrivait (t. 1, p. XLVI) « cet ouvrage sans intérêt ».

La fin du siècle présent, au contraire – dans le prolongement du grand intérêt soulevé par les documents de Qumrân et, à leur suite, par la littérature religieuse des alentours du début de notre ère – inclut les V.P. dans les programmes de recherches : traduction du texte dans les collections Riessler, Diez-Macho, Charlesworth et édition polyglotte de l'AELAC (à paraître).

6. Théologie. – L'ouvrage n'apporte aucun développement théologique nouveau, il se situe dans la ligne de l'orthodoxie du 1er siècle (voir excellente analyse de Hart). Les éléments de théologie sont assez rares, et se déduisent des récits plus comme des évidences que comme des thèmes de spéculation ; ainsi en est-il de la représentation de Dieu, de l'angélologie et de la démonologie, de la résurrection et du jugement dernier.

Dieu est présenté comme le Tout Puissant, Maître de l'Univers, Sauveur de son peuple. Il se manifeste en particulier par des visions et des ordres donnés aux prophètes auxquels il délègue son pouvoir, même lorsqu'il s'agit de rompre l'ordre normal du monde créé. Les prophètes seront présents et actifs lors du jugement dernier. Pas une allusion n'est faite dans tout l'ouvrage à la responsabilité du peuple d'Israël dans les persécutions contre les prophètes (ce qui est antithétique à la position chrétienne).

Les anges, serviteurs de Dieu, sont des intermédiaires entre Lui et les hommes, rôle traditionnel dans le judaïsme et dans le christianisme. Les démons ne sont pas cités comme « démons » mais par des dénominations particulières qu'on retrouve dans la littérature de l'époque juive et chrétienne. Ainsi « Béliar » (le nom Béliar/Bélial est vétérotestamentaire et se retrouve dans le Talmud de Babylone) apparaît dans *V. Daniel* (6,20) et *V. Nathan* et est mentionné plusieurs fois dans les écrits de Qumrân, les *Testaments des douze Patriarches*, le *Martyre d'Isaïe*, les *Jubilés*, la *IIIe Sibylle* et dans 2 *Cor.* 6,15 (verset fréquemment commenté par les Pères de l'Église) ; le « serpent », qui apparaît dans *V. Habacuc* 13, est mentionné dans l'*Apocalypse de Moïse* et dans la littérature chrétienne ; l'« ennemi » de la *V. Jérémie* (15) se retrouve dans le *Testament de Daniel* et dans le *Nouveau Testament*.

La résurrection n'est ni discutée ni prouvée : elle existe ; de même pour le jugement dernier. Ce sont des vérités premières qui n'ont pas besoin d'être démontrées mais illustrées.

Le recueil des *Vies des Prophètes* n'est pas plus un traité de théologie apologétique qu'un traité d'éthique ; il appartient à la littérature populaire d'édification dont le but est de provoquer l'admiration pour les « justes ».

Élément de base pour la bibliographie : A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'A.T.*, Leyde, 1970, p. 85-90 (= Denis) : nous renvoyons à cette bibliographie que nous nous efforcerons seulement de compléter.

Tradition grecque. – 1. Manuscrits (voir R.F. Sinkiewicz, *Manuscript listings* of the Greek Index Project, Toronto, 1991, qui m'a communiqué deux listes de mss des V.P.). – Recension dite *A* par Th. Schermann, cf. Denis, p. 85 ; ajouter les mss Paris. 854. 1085. 1259, Coislin. 120. 258. – Recension dite *B* : cf. Denis, p. 86. – Recension dite *C* : cf. Denis, p. 86 ; ajouter Vindob. Theol. gr. 184. – Recension dite *D* : cf. Denis, p. 87 ; ajouter Ambr. 445. – Recension

dite *E* : cf. Denis, p. 87. – Synaxaires et Ménologes : cf. Denis, p. 88.

2. Éditions du texte. – Voir Denis, p. 85-90, spécialement notes 2 et 8 (Th. Schermann), 3 (D. Petau ; E. Nestle), 5 (E. Klostermann), 6 et 9 (J.A. Fabricius), 10 (T. Tischendorf), 11 (I. Cozza-Luizi), 13 (I.H. Hall), 15 (C.C. Torrey). Ajouter E. Nestle, *Die dem Epiphanius zugeschriebenen Vitae Prophetarum in doppelter griechische Recension*, Tübingen, 1893.

3. Traductions. – Allemand : P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsbourg, 1928 (rééd. Heidelberg, 1966), p. 871-80 (notes p. 1321-22) ; en préparation : A.M. Schwemer, *Die Vitae Prophetarum. Uebersetzung und Kommentar*, Tübingen, « V.P. » dans *Jüdische Schriften aus hellen. u. röm. Zeit.* – Anglais : C.C. Torrey, *The Lives of the Prophets*, Philadelphie, 1946 ; D.R.A. Hart, dans J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Londres, 1985, t. 2, p. 379-99 (intr. + trad.). – Espagnol : N. Fernández-Marcos, dans A. Diez Macho, *Apocrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1983, t. 2, p. 507-25 (intr., trad. et notes). – Italien : en préparation : P. Piovanelli dans *Apocrifi dell' A.T.* – Japonais : en préparation : K. Toki, dans *Seisho Gaiten Giten* (= Apocryphes de l'A.T.).

4. Études générales (ne comprenant pas les études sur chacun des prophètes) : H.B. Swete, cf. Denis, p. 87, n. 12. – J. Jeremias, *Sarabatha und Sybatha. Zur Kritik der « V.P. »*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. 56, 1933, p. 253-55. – R. Bernheimer, cf. Denis, p. 90, n. 34. – S. Klein, *'al ha-seper V.P.*, dans *Sefer Klozner* (éd. H. Torczyner), Tel-Aviv, 1937, p. 189-208. – H.A. Fischel, *Martyr and Prophet*, dans *Jewish Quarterly Review*, t. 37, 1946, p. 270-80. – H.J. Schoeps, cf. Denis, p. 86, n. 8. – R.H. Pfeiffer, *The Lives of the Prophets*, dans *The Interpreters Bible*, t. 1, 1952, New York, p. 425. – M. Simon, *Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Église ancienne*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 34, 1954, p. 98-127. – J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958.

O. Komlós, *About Jewish elements in the V.P.*, dans *Ignace Goldziher Memorial Volume* (éd. S. Löwinger, A. Scheiber, J. Somogyi), t. 2, Jérusalem, 1958, p. 127-32. – J. Quasten, *Patrology*, Westminster (Maryland), 1960, p. 396. – M. de Jonge, cf. Denis, p. 89, n. 25. – W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecutions in the Early Church*, Oxford, 1965. – O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn, 1967, p. 248-49. – D. Flusser, *Martyrdom in the Second Temple Period and the Beginning of Christianity*, dans *Holy War and Martyrology*, Jérusalem, 1967, p. 61-71. – J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, New York, 2e éd. 1969. – N. Fernandez Marcos, *Nueva acepción de* τέρας *en las V.P.*, dans *Sefarad*, t. 40, 1970, p. 27-39. – M.E. Stone, art. *Prophets, Lives of the*, dans *Encyclopedia Judaica*, t. 13, 1971, col. 1149-50.

D. Flusser, *Palaea Historica. An Unknown Source of Biblical Legends*, dans *Studies in Aggadah and Folk-Literature* (éd. J. Heinemann et Dov Noy), = *Scripta Hierosolymitana*, t. 22, 1971, Jérusalem, p. 48. – B.M. Metzger, *Literary Forgeries and canonical Pseudepigrapha*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 91, 1972, p. 3-24. – G.W.E. Nickelsburg, *Narrative Traditions in the Paraleipomena of Jeremiah and 2 Baruch*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 35, 1973, p. 60-68. – R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, 1974. – Ben Zion Wacholder, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Literature*, Cincinnati, 1974, p. 240-42. – T. Klauser, *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*, dans *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (éd. E. Dassmann), Münster, 1974, p. 221-29. – G. Delling et M. Maser, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur: 1900-1970*, TU, t. 106, Berlin, 2e éd. 1975, p. 172.

C.F. Kraft, *Reassessing the "Recensional Problem" in Testament of Abraham*, dans Nickelsburg, *Studies on the Testament of Abraham*, Missoula, 1976, p. 131-37. – N. Fernandez Marcos, Ἐλπίζειν or ἐγγίζειν? *in P.V. Fabulosae 12,9 and in the Septuagint*, dans *Vetus Testamentum*, t. 30, 1980, p. 357-59. – D. Satran, *Daniel: Seer, Philosopher, Holy Man*, dans Collins et Nickelburg, *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profils and Paradigms*, Chicago, 1980, p. 39-43. – D.M. Scholer, *Israel Murdered its Prophets: The Origins and Development of the Tradition in the Old Testament and Judaism* (thèse Harvard Divinity School), 1980, p. 145-65. – J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research: with a Supplement*, Chicago, 1981, p. 175-77, 299. – B. Halphern Amaru, *The Killing of the Prophets: unraveling a Midrash*, dans *Hebrew Union College Annual*, t. 54, 1983, p. 153-80.

D. Satran, *V.P.*, dans M.E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphie, 1984, p. 56-60, 85. – M. Petit, *La cachette de l'Arche d'Alliance : à partir de la « Vie de Jérémie » 9-15 dans les V.P.*, dans *La littérature intertestamentaire* (= Colloque de Strasbourg, 17-19 oct. 1983), Paris, 1985, p. 119-31. – A. Ruibb, *Lives of the Prophets*, dans *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, t. 48, 1985, p. 16-41. – M.E. Stone, *Categorization and Classification of the Apocrypha and Pseudepigrapha*, dans *Abr-N'ahrain*, t. 24, 1986, p. 167-77. – J.H. Charlesworth, *Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, dans *Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt*, II, 25,5, 1988, p. 3919-68. – P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981. – D. Satran, *The "Lives of the Prophets": Jewish Sources and Christian Texts*, dans *Herméneutique juive et chrétienne à l'époque hellénistique et romaine* (colloque Univ. Hébraïque, Jérusalem, avril 1990), à paraître.

Il faut ajouter la consultation de L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 7 vol., Philadelphie, 1909-1938.

Versions (mss, éd., études). – Pour les ouvrages parus avant 1970 voir A.M. Denis, p. 88 sv (bibliogr. dans les notes 17 à 24). – Une équipe de chercheurs réunis par Madeleine Petit a entrepris une nouvelle éd. critique (avec trad. fr.) des V.P. et des *Apostolorum discipulorum Indices*, dans les langues anciennes orientales et occidentales. Des publications partielles – en dehors de celles signalées ici – sont actuellement préparées : arabe (Bernard Outtier), arménien (Jean-Marc Rosenstiehl), éthiopien (Éric Godet et Pierluigi Piovanelli), géorgien (B. Outtier), grec (V.P. Madeleine Petit ; L.A. = Brigitte Mondrain et J. Paramelle), hébreu (David Satran), irlandais (Maire Herbert), latin (François Dolbeau), slavon (J. Johannet), syriaque (Micheline Albert). Ces chercheurs ont participé à l'élaboration des notes bibliogr. qui suivent.

Arabe. – Le ms de Milan, *Bibl. Ambros.* X 201 sup f. 61-69, 10e s. L'éd., due à O. Lofgren (*An Arabic recension of the V.P.*, dans *Orientalia Suecana*, t. 25-26, 1976s, p. 77-105), comporte la photocopie du ms, sa transcription, une traduction anglaise, une introduction et des notes. Il y aurait en tout 3 mss, tous égyptiens, dont un à la B.N. (arabe 40,1292).

Arménien. – Textes : S. Yovsep'ianc' dans « Livres non canoniques de l'A.T. » (titre en arménien), Venise, 1896, p. 207-27. – M.E. Stone, dans *Armenian Apocrypha Relating to the Patriarchs and Prophets* (Publications of the Israel Acad. of Sc. and Hum., section Humanities), Jérusalem, 1982, p. 127-52 (introd., texte arménien, texte grec restitué, trad.). – N. Bogharian, *Grand Catalogue of St. James Manuscripts* (= Calouste Gulbenkian ou Gulbekian Foundation Armenian Library), t. 10, Jérusalem, 1990, signale un ms de la Bible (ms 3438) écrit à Sébaste en 1636-1640 et qui donne les V.P. (882r à 885v). Il indique notamment 884v : Daniel et Ézéchiel ; 885r : Zacharie, père de Jean-Baptiste (texte édité ; 885v : Élisée, éd. par Stone, p. 144).

Traduction : J. Issverdens, cf. Denis, p. 88, n. 21.

Étude : M.E. Stone, *The Apocryphal Literature in the Armenian Tradition*, dans *The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings*, t. 4/4, Jérusalem, 1969, p. 59-77.

Éthiopien. – Des mss incomplets (12 « vies » en tout) se trouvent répartis dans les bibliothèques de Paris (B.N., Abbadie 195, 18e s.), Berlin (St. Pr. Kult. Orient., 15e s.), Francfort-sur-le-Main (Stadt- und Univ. Bibl., Ms or. 11, 17e

s. ?), Londres (BL Orient. 501, écrt. 14e s.) et en Éthiopie. – Le texte a été traduit à deux époques : 1) probablement du grec à l'époque axoumite (fin du 4e-5e s.) ; 2) probablement d'une version syro-arabe après le 14e s. ; il existe encore d'autres versions (microfilmées) en Éthiopie, non encore décrites. D'après les mss européens M.A. Knibb a publié *The Ethiopic Version of the Lives of the Prophets* I et II dans *Bulletin SOAS*, t. 43, 1980, p. 197-206 et t. 48/1, 1985, p. 16-41.

Étude : P. Piovanelli, *Un nouveau témoin éthiopien de l'Ascension d'Isaïe* et de la *Vie de Jérémie* (Paris, BN Abb. 195), dans *Henoch*, t. 12, 1990, p. 347-63, fait le point sur les différents mss éthiopiens connus et sur leur origine.

Géorgien. – Le ms le plus ancien est à l'Institut des Mss de Tbilisi (A – 691), p. 92-112 ; il est daté au plus tard du 16e s. Traduit de l'arménien il serait antérieur au 10e s.

Hébreu. – Éléments dans le *Midrash Aggada* (11e s.) de Moïse Hadarchan et dans le *Sefer Chalchelet ha-Qabbala* (éd. princeps 1587), Jérusalem, 1962. Recherches de David Satran sur un ms du 14e s. qui représenterait un texte du 12e traduit sur un texte latin bien antérieur.

Irlandais. – Le Bodleian Ms Rawlinson (B 502,75a) sous le titre « Les morts des principaux prophètes », contient les notices de 4 prophètes. Collationné avec le texte de *Leabhar Breac* (voir *The Irish Sex Aetates Mundi*, éd. Daibhi O Croinin, Dublin, 1983, p. 93, 129), le texte de la Bodleian a été traduit par Maire Herbert dans *Irish Biblical Apocrypha*, Edinburgh, 1989, p. 25 + notice p. 170.

Latin. – Les mss les plus anciens contenant partiellement ou en presque totalité les V.P. sont ceux du *De ortu et obitu prophetarum et apostolorum* (= DOOPA), Berlin, *Deutsche Staatsbibliothek*, Phillips, 1686 – Rose 41 –, f. 174rv, 9e s. ; Princeton, *University Library*, Garrett 65, f. 97v-99v (début 15e s.) ; du *Libellus sancti Epiphanii ep. priorum prophetarum* (= EPI), Paris, *B.N.*, lat. 4886, f. 62v-67v, 11e s., et El Escorial, *Real Biblioteca de San Lorenzo*, ç IV. 23, f. XIX-XXVII, milieu 15e s. ; du *De vita et obitu prophetarum* (= DUOP = Prague, *Statni Knihovna*, CSR, XIV.E. 10(2544), f. 76v-83 et 250-251, début 14e s., découvert par François Dolbeau) ; un fragment sans titre conservé à Stuttgart (= ST) dont le seul ms connu est du 15e s., mais dont la langue paraît antérieure. Les traditions représentées par ces mss sont antérieures à Isidore de Séville (600-636) qui les exploite dans le *De ortu et obitu patrum* (voir éd. de C. Chaparro Gómez, Paris, 1985). Pour les références de l'ensemble des mss, éditions, traductions et commentaires voir les articles de F. Dolbeau : dans *Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville*, (*Revue d'Histoire des Textes*, t. 16, 1986, p. 83-139), il publie EPI, DOOPA et St ; et dans *De vita et obitu prophetarum. Une traduction médiolatine des Vies grecques des prophètes*, (*Revue Bénédictine*, t. 100, 1990, p. 507-31), il classe et traduit la tradition DUOP de Prague.

Slavon. – Dans le célèbre *Izbornik* (recueil) apparaissent pour la première fois, en 1073, les *V.P.* dans le domaine slave ; ce recueil en slavon russe est copié d'un plan ancien écrit en vieux slave du 10e s. Principalement traduit du *Coislin* 120 (mais aussi du *Vaticanus graecus* et d'autres), l'*Izbornik* a été réédité en fac-similé par l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. (Moscou, 1983) et en éd. typographique par celle de Bulgarie (Sofia, 1991). Autres éd. en préparation. On connaît 26 copies plus ou moins complètes de l'*Izbornik* ; les *V.P.* se trouvent dans nombre d'entre elles en moyen-bulgare, serbe ou russe. On rencontre aussi des listes de prophètes et de prophétesses isolément dans des mss russes non édités.

Syriaque. – Une trentaine de mss s'échelonnant du 8e s. (Londres, *BL Add* 14.536 ; voir W. Wright, *Catalogue of the syriac Manuscripts in the British Museum...*, Londres, 1870-1872, t. 2, p. 743b) au 20e s. (Vat. syr. 578 ; voir A. van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques*, = *Studi e Testi* 243, Vatican, 1965, p. 106) contiennent des recensions plus ou moins longues, réparties en 3 ou 4 familles. Pour les éditions publiées par J.B. Chabot, E. Nestle et I.H. Hall, voir Denis, p. 88, n. 17 et 18.

Madeleine Petit.

VITALI (François), prêtre, 1790-1867. – Francesco Vitali est né en 1790 à Petritoli, non loin de Fermo, dans les Marches. Ses parents, Alessandro Vitali et Teresa Ludovisi lui donnèrent une profonde éducation religieuse. Ayant bien profité de ses études en italien et en latin, il entra au séminaire de Fermo où il reçut une bonne formation théologique et philosophique, aussi bien qu'en Écriture Sainte, en patristique et en histoire ecclésiastique.

Après une période où il fut archiprêtre de l'église collégiale du Castello de Lapedona, il dut abandonner bientôt le soin des âmes pour des raisons de santé. Il se rendit à Rome où, en plus de la théologie et de la philosophie, il prit les grades académiques en droit canonique. Il fut auditeur du cardinal Giuseppe Albani dans les Légations, et fut aussi employé à la Secrétairerie d'État de Pie VIII. Cependant, à une carrière ecclésiastique il préféra la vie d'études et la prédication de la Parole de Dieu, dans laquelle il se faisait remarquer par sa science et son onction religieuse.

Ses sermons, où la participation affective au drame de la croix est fortement soulignée, furent en partie publiés : *Le sette parole di Gesù Cristo Signor Nostro in Croce* « esposte dall'Arciprete Francesco Vitali pel devoto esercizio delle Tre Ore di agonia del venerdí santo », Fermo, Ciferri, 1851 (trad. esp., Paris, 1876) ; *La Desolata, ossia considerazioni sull'acerbissima Desolazione di Maria Vergine dopo la sepoltura del Figlio sino al glorioso di Lui risorgimento*, Fermo, Ciferri, 1852 (trad. franç., Paris, 1854 ; trad. espagnole, Madrid, 1856).

L'œuvre la plus importante de Vitali, qui l'a rendu célèbre et qui eut une dizaine d'éditions, fut *Il mese di novembre in suffragio delle anime sante del Purgatorio*, Fermo, 1872, 10e éd. (trad. franç., Paris, 1856, etc.). Cet ouvrage sur la dévotion aux âmes du purgatoire fut, pour Vitali, un acte de reconnaissance à la piété de son père Alessandro, qui pratiquait cette dévotion. Celle-ci, grâce aux œuvres de Vitali, se répandit et se renforça en Italie, en France et en Espagne. En Italie, beaucoup de paroisses adoptèrent, pour les suffrages des défunts, le *Mese di novembre in suffragio* ... de Vitali.

La doctrine « théologique » de la dévotion traditionnelle est liée à l'existence du purgatoire, à la souffrance du feu et aux trois peines, celles du remords, du dam et de l'espérance. Les âmes ne peuvent plus mériter parce qu'elles ne sont plus *in statu viatoris*, mais dans une situation où elles vivent en communion de secours spirituel avec l'Église militante, souffrante et triomphante. Elles peuvent donc être secourues par le moyen des indulgences et des suffrages.

Le *Mese di novembre...* se termine par le *voto di cessione*, acte par lequel toutes les œuvres de satisfaction d'un chrétien peuvent être cédées en faveur des âmes du purgatoire, avec toutes les indulgences qui s'y rattachent et qui sont accordées par les papes. Cette pratique fut approuvée par Grégoire XV (bulle *Pastoris Aeterni*, qui concerne aussi l'*Instituto del Consorzio de' Fratelli*, fondé par Domenico di Gesù Maria, ocd).

Le *Mese di Novembre...* présente un schéma commun pour chaque jour : méditation en trois points suivis d'une prière et d'un exemple ; à cela s'ajoutent la récitation d'un *Pater*, *Ave*, et *Requiem* ; d'un suffrage qui consiste en la lecture d'un épisode édifiant tiré de la vie d'un saint et qui se rapporte au thème du jour. On termine par la récitation d'un *De Profundis* et d'une

oraison avec un *Requiem*. Le suffrage s'appuie toujours sur une référence bibliographique d'où est tiré l'enseignement du jour.

Le *Sermone sopra « La Pia Unione » a sollievo delle anime del Purgatorio eretta nella chiesa metropolitana di Fermo per l'arciprete Francesco Vitali* (Fermo, Paccasassi, 1863), association qui connut une certaine diffusion, expose la pratique de la dévotion et la fonde sur la charité qui peut rejoindre les « âmes souffrantes » au purgatoire.

La vérité théologique sous-jacente à la dévotion des âmes du purgatoire est que nous pouvons communiquer avec elles au moyen de la prière et leur obtenir de la miséricorde de Dieu la rédemption du Christ. Malgré l'onction chaleureuse de son langage, Vitali ne cède jamais à l'anecdote gratuite ; à l'occasion, il cite l'autorité de l'Écriture, des saints Augustin, Grégoire le Grand et Bonaventure, afin de donner une consistance à cette dévotion si typique du 19e siècle. Il mourut en 1867.

Notice nécrologique dans la 10e éd. de *Il mese di Novembre* (Fermo, 1872, p. 5-7). – F. Fagotti, *Orazione funebre nell'anniversario della morte dell'arciprete D. Francesco Vitali di Fermo*, Fermo, 1869. – DS, art. *Purgatoire*.

Pietro Zovatto.

« VITASPATRUM » : traductions allemandes et néerlandaises en prose des *Vitae Patrum* au Moyen Âge.

Ces traductions apparaissent presque toutes dans le contexte du mouvement de réforme religieuse des 14e et 15e siècles ; leur but est de permettre à un public ignorant du latin l'accès à une des sources fondamentales de la spiritualité monastique. Le titre *Vitaspatrum*, à l'accusatif et en un seul mot (sous-entendant *scribere* et surtout *legere*, cf. *supra*, art. *Vitae Patrum*), s'était généralisé progressivement.

I. **Traductions en haut-allemand.** – La rédaction des *Vitaspatrum* en prose commence une ou deux générations après celle du *Väterbuch* (cf. cet art. *supra*) en vers. Pour les documents originaux en grec et en latin, voir les art. *Verba seniorum* et *Vitae Patrum*.

1. Les ' Vitaspatrum ' alémaniques. – Durant la première moitié du 14e siècle apparaissent dans la région sud-alémanique les deux plus anciennes, et aussi les plus répandues, transpositions en allemand des *Vitaspatrum* : un recueil de *Vitae* et un recueil de *Verba* dont le traducteur reste inconnu.

1) Le recueil des *Vitae*, dont la *Vorlage* latine n'a pu être déterminée avec précision, comprend les pièces suivantes : Paul l'ermite, Antoine, Hilarion, l'*Historia monachorum* de Rufin, Abraham et sa nièce Marie, Onuphre. Un premier compilateur, Peter der Mul, détermine la série caractéristique de ce recueil en la faisant commencer par la vie de Paul l'ermite et finir par celle de Paul le simple. Dans la suite, ce *corpus* s'accrut avec les vies de Maur, disciple de saint Benoît, et de l'ermite Meinrad d'Einsiedeln.

2) Le recueil des *Verba seniorum* comporte, dans son premier état, environ 370 pièces. Le choix et l'ordonnance des pièces remontent à un recueil latin proche de celui qui est conservé dans un unique ms provenant du couvent dominicain de Bâle (*Bâle*, UB, cod. B III 23). Le recueil alémanique contient quelques pièces des livres VII, V-VI, III et IV de l'éd. de Rosweyde, ainsi que de l'*Historia lausiaca* de Pallade et divers ensembles d'apophtegmes ; on y trouve enfin les vies de Thaïs et de Marina.

En raison de l'absence de toute articulation apparente du corpus (par exemple par des titres de chapitres), le contenu et l'ordonnance des pièces varient fortement d'un ms à l'autre ; l'ensemble des mss fournit environ 500 pièces, dont le choix est aussi différent selon les mss.

3) Les deux recueils signalés ci-dessus furent souvent, dès la fin du 14e siècle, rassemblés et transmis en *un seul* « compendium » : 18 mss contiennent seulement les *Vitae*, 23 seulement les *Verba*, 20 mss offrent le « compendium » rassemblé. Les *Vitaspatrum* alémaniques, écrites en une belle prose coulante, furent diffusées dans toute l'Allemagne du sud, avec un centre au sud-ouest (Bâle). Par l'intermédiaire d'un recueil ripuaire (rives du Rhin), elles parvinrent aussi jusqu'au nord du pays (cf. *infra*, II,3).

Les mss du 14e siècle contiennent presque tous, à côté des *Vitaspatrum*, des écrits de la mystique dominicaine allemande ; leurs premiers lecteurs furent les couvents de femmes confiés à la *cura monialium* des Dominicains et les Amis de Dieu du cercle de Rulman Merswin (cf. DS, t. 10, col. 1056-58). Il semble bien que ces traductions ont leur origine dans le cadre de ce même mouvement spirituel ; ainsi Henri Suso fait une place de choix aux *Vitaspatrum* pour favoriser le renouvellement de la vie spirituelle. La diffusion de ces écrits atteignit pourtant son sommet dans le premier tiers du 15e siècle, en liaison avec les mouvements de réforme chez les religieux, spécialement les dominicains ; ils servaient alors pour la lecture au réfectoire.

2. Les *Verba seniorum* en bavarois. – Vers 1400 apparaît dans la région bavaroise une traduction des *Verba seniorum*. Elle comprend 789 pièces : outre un petit recueil de sentences et quelques morceaux du l. III de Rosweyde, on y trouve principalement les *Verba* traduits par Jean et Pélage (l. V-VI de Rosweyde). La *Vorlage* latine est très proche de la forme Ic mentionnée par Battle, *Adhortationes...*, p. 139. Dans le Prologue, le traducteur anonyme (sûrement un moine) affirme l'utilité de l'ouvrage pour tous : « gens instruits et non instruits, gens du monde et clercs » ; il les invite à imiter la spiritualité exemplaire des Pères du désert. Les conditions dans lesquelles cette traduction est apparue n'ont pu encore être déterminées. Les 16 mss, copiés dans les années 1409-1480, proviennent, un seul excepté, de la région linguistique bavaroise ; le plus ancien et le meilleur est celui de *Gotha*, Forschungsbibl., cod. Chart. B1, daté de 1409.

3. La rédaction de Nuremberg. – Dans le premier tiers du 15e siècle, l'ensemble des *Vitaspatrum* alémaniques et celui des *Verba seniorum* bavarois furent combinés et réélaborés, probablement en relation avec la réforme dominicaine à Nuremberg. Le corpus des *Vitae* alémanique fut élargi par l'insertion du *De laude solitariae vitae* (Pseudo-Basila = Pierre Damien, *op.* 11, PL 145, 246-52), des légendes de Barlaam et Josaphat (cf. DS, t. 8, col. 464-66) et de Jean Chrysostome d'après le légendier allemand *Der Heiligen Leben* ; le corpus des *Verba* fut complété par des extraits choisis à partir des *Verba seniorum* bavaroises. Ce recueil fut organisé de façon systématique à l'aide de rubriques et de tables analytiques et recomposé dans sa forme littéraire. Les 13 témoins manuscrits proviennent en général des couvents qui ont été touchés par la réforme dominicaine de Nuremberg.

4. Les imprimés. – Les *Vitaspatrum* alémaniques et les *Verba seniorum* furent également réunis dans des livres imprimés ; parmi les douze éditions en haut-allemand (vers 1480-1520), huit les regroupent. Cependant la plus ancienne de ces éditions contient

seulement le recueil alémanique, deux autres seulement les vies alémaniques de Paul et d'Antoine ; une édition en bas-allemand et deux en néerlandais contiennent seulement les *Vitaspatrum* alémaniques (cf. *infra* II, 2 pour une autre impression en néerlandais).

5. LES *VERBA SENIORUM* DE MELK. – Une troisième traduction des *Verba seniorum* en prose fut achevée entre 1418 et 1441 par Jean de Spire (DS, t. 8, col. 773-74), maître des novices et prieur de Melk, dans le contexte de la réforme bénédictine issue de ce monastère. Elle fait partie d'un programme de formation spirituelle pour les frères lais. On en connaît cinq mss ; deux proviennent de *Melk*, les trois autres des monastères réformés de *Tegernsee* et *Ebersberg*. Ils contiennent environ 500 sentences, tirées surtout du l. v de Rosweyde, et correspondent au contenu du ms latin 93 du monastère cistercien de *Lilienfeld* ; ils sont traduits mot à mot.

6. TROIS AUTRES TRADUCTIONS sont conservées chacune dans un seul ms.

1) Un ms autographe d'Heinrich Haller, daté de 1467 et venant de la chartreuse de Schnals (*Innsbruck*, UB 635), contient seulement des Vies : Antoine, Hilarion, Onuphre, Alexis, Euphrosyne et Marina. – 2) Du couvent des dominicaines Marienzell de Brno (Tchécoslovaquie) provient une traduction anonyme des *Verba seniorum* (ms M II 24, Státni Vedecâ Knihovna *Olomouc* ; 2e moitié 15e s.) ; elle contient 48 pièces, provenant surtout du l. III de Rosweyde ; elle est complétée par 12 pièces traduites des *Vitasfratrum* de Gérard de Frachet (cf. *supra*, col. 1033). – 3) Dans le traité *Vom wahren Gehorsam* d'un ms de *Lucerne* (Zentralbibl. 378.4, daté de 1479/80) sont intégrées 40 courtes pièces tirées du l. V de Rosweyde dans une traduction originale.

Éditions. – *Der veter buoch* (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 72), éd. H. Palm, Stuttgart, 1863 (extraits des *Verba seniorum* alémaniques). – R. Nebert, *Eine mhd. Übersetzung des Lebens der Väter*, dans *Zeitschrift für dt. Philologie*, t. 35, 1903, p. 371-96 (extraits des mêmes *Verba* d'après le ms XI 284 de la Stiftsbibl. *St. Florian*). – *Die alemannischen ' Vitaspatrum '*, éd. U. Williams, Tübingen, 1993.

Études. – St.N. Werbow, *Zur mittelhochdeutschen Vitaspatrum-Prosa*, dans *Zeits. f. dt. Phil.*, t. 86, 1967 (fascicule à part), p. 14-19. – K. Klein, *Vitaspatrum. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zu den Prosaübersetzungen im deutschen Mittelalter*, Diss. Wurtzbourg, 1984. – K. Kunze, U. Williams, Ph. Kaiser, *Information und innere Formung. Zur Rezeption der « Vitaspatrum »*, dans *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*, éd. N.R. Wolf, Wiesbaden, 1987, p. 123-42. – Une étude de R. Blumrich sur les ' Bairischen *Verba seniorum* ' doit paraître en 1993 dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*.

Ulla WILLIAMS.

II. **Traductions en néerlandais et en allemand rhénan.** – Les plus anciennes traductions *en vers* moyen-néerlandais d'une partie importante des *Vitaspatrum* sont conservées dans le *Spieghel Historiael* (adaptation du *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais ; cf. art. *Vincent*, *supra*, col. 806-13), à la fois dans la 3e partie commencée en 1283 par Jacob van Maerlant et dans la 2e composée vers 1300 par Philip Utenbroke. Les traductions *en prose* apparaissent ensuite, dans les Pays-Bas et dans les régions voisines de langue allemande dès la 2e moitié du 14e siècle.

1. LA TRADUCTION EN MOYEN-NÉERLANDAIS DU SUD fut composée, peu après 1361, par l'anonyme « Bijbelvertaler (traducteur de la Bible) de 1360 », qui était très probablement un moine de la chartreuse de Herne (Sud-Brabant). Sa *Vorlage* était un ms latin très proche du *Paris*, Bibl. Mazarine 1734 (provenant de Herne). La traduction comporte deux parties indépendantes :

1) Les *Vies* (' Der vader boec '), qui offrent les 17 pièces suivantes des *Vitaspatrum* : *Historia monachorum* de Rufin (attribuée ici à Jean Cassien ; l'ordre des chapitres est très différent de celui de Rosweyde), Antoine, Paul l'ermite, Hilarion, Abraham et Marie, Alexis, Simon le Stylite, Pachôme, Malchus, Fronton, Macaire le romain, Paula, Pélagie, Thaïs, Marie l'égyptienne, Marina, Euphrosyne. A cela s'ajoutent deux écrits de Jérôme, *De persecutione Christianorum* (PL 67, 1083-85 ; authentique d'après CPL 606) et *De laude heremi* (= *Ep.* 14,10-11 ; CSEL 54, p. 59,13-62,2), puis deux légendes d'origine française : Romain et Lupicin, Pères du Jura (BHL 5074), Aichard, abbé de Jumièges (BHL 182).

2) La traduction des ' *Verba seniorum* ' (' Der vader collacien ') est basée sur une rédaction latine abrégée et dont l'ordre des pièces (en 19 livres) diffère beaucoup des *Verba seniorum* de Pélage et Jean (Rosweyde, l. V-VI) ; elle correspond à la forme 2a de Battle, *Adhortationes...*, p. 139.

Dans les prologues par lesquels le ' Bijbelvertaler ' introduit les deux parties, celui-ci déclare que sa traduction des *Vitaspatrum* doit offrir aux cloîtres ignorants du latin des exemples dont l'imitation leur permettra d'atteindre la perfection spirituelle. Ici comme dans quelques autres prologues de ses nombreux écrits, l'auteur polémique aussi contre les clercs qui s'opposent ouvertement à son œuvre de traducteur.

L'ouvrage est transmis par environ 30 mss, qui proviennent principalement du sud des Pays-Bas (10 mss complets de la première partie et 4 de la seconde). Trois seulement conservent les deux parties de l'ouvrage. Les plus importants des mss proviennent de couvents du Brabant qui appartenaient à la Congrégation de Windesheim : *Bruxelles*, Bibl. royale 15134 (de Groenendael : ' Der vader boec ') ; 11178 (de Korsendonck : ' Verba seniorum ') ; 2528 (de Bethléem près de Louvain : ' Verba seniorum ').

2. LA TRADUCTION EN MOYEN-NÉERLANDAIS DU NORD apparaît au début du 15e siècle (avant 1417) dans les cercles de la *Devotio moderna*. L'auteur en fut peut-être Wermbold van Buscop † 1413. La traduction suit exactement une rédaction latine des *Vitaspatrum* en 5 livres, qui est bien attestée par plusieurs mss (par exemple *Berlin*, Staatsbibl. Preuss. Kulturbesitz, ms. theol. lat. fol. 36) et des imprimés (Hain 8589 bis-8593 ; Copinger 2958-60). Voici son contenu :

I : Rufin, *Historia monachorum* (attribuée ici à Jérôme ; ordre des pièces identique à celui de la trad. sud-néerlandaise). II : Ps.-Rufin, *Verba seniorum* (extraits de Rosweyde III, avec des ajouts de V-VI ; description précise en BHL 6525). III : forme abrégée de Pallade, *Historia lausiaca* (BHL 6534). IV : Pélage et Jean, *Verba seniorum* (forme abrégée, semblable à la version sud-néerlandaise des *Verba seniorum* ; elle correspond à la forme 2c de Battle, *Adhortationes...*, p. 139). V : *Breviores sententiae* (BHL 6538 ; extraits des sentences brèves de Rosweyde V-VI) et légende de Marina.

Les témoins de la transmission (24 mss ; un imprimé, chez Gheraert Leeu, Gouda, 1480) montrent que cette traduction fut lue surtout dans les communautés proches de la *Devotio moderna* (Sœurs de la Vie commune, Sœurs augustines et Tertiaires de S. François), situées au nord des Pays-Bas et dans les régions voisines de langue allemande.

L'ouvrage complet n'est transmis que dans l'éd. de Gouda ; les mss par contre n'offrent que des parties : un ou plusieurs livres, de brefs extraits. Le l. IV est de loin le mieux représenté (8 mss ; 13 extraits). Mss plus importants :

Utrecht, Universiteitsbibl. 7 N.25 (couvent des Tertiaires de Vredendal près d'Utrecht, 1417 : l. I et III) ; *Vienne*, Österr. Nationalbibl., Series Nova 248 (couvent des Augustines de Ste-Agnès, La Haye : l. I-II, V, III) et *Utrecht*, Rijksmuseum Het Catharijneconvent, ABM ms 51 (Ste-Agnès, de La Haye ? : l. IV).

3. La traduction de Cologne (*Kölner Vitaspatrum-Sammlung*) date sans doute d'avant 1450 ; elle contient des textes nouvellement traduits du latin et des parties empruntées aux traductions plus anciennes.

On y trouve traduits les textes suivants : *Verba seniorum* de Pélage et Jean (Rosweyde V-VI) + appendice tiré de Rosweyde IV (BHL 6526) ; – *Historia monachorum* de Rufin ; ces textes reposent sur des rédactions latines dont la *Vorlage* est proche de celle des trad. en moyen-néerlandais du sud (cf. *supra* 1.) ; – une série de grandes vies des moines et un petit choix de *Verba* tirés des *Vitaspatrum* alémaniques ; – des *Vies* qui manquent dans la trad. alémanique d'après les *Vitaspatrum* en moyen-néerlandais du sud (ces *Vies* n'appartiennent peut-être pas à l'état originel de la collection, car elles ne se trouvent que dans une partie des mss).

Ce recueil est conservé en 12 mss (très différents les uns des autres dans la présentation des textes) qui proviennent des régions situées au bord du Rhin (ripuaires), en Basse-Allemagne et dans le Limbourg. Le ms principal est celui de *Cologne*, Histor. Archiv, W 155, vers 1450. La provenance des mss (Cologne, Grevenkonvent ; Lübeck, Sœurs de la Vie commune ; Maaseik, Augustines) suggèrent que la *Devotio moderna* a joué aussi un rôle dans la diffusion de cette forme.

4. Traductions diverses : extraits et fragments : 1) diverses légendes d'Antoine, parmi lesquelles une traduction en moyen-néerlandais du nord de la *Vita Antonii* d'Athanase et plusieurs adaptations de l'*Inventio Antonii* ; – 2) un fragment (milieu 14e s.) d'une traduction des *Vies* non conservée ailleurs (*Fribourg-en-Br.*, UB, ms 526 : fragments des vies de Malchus, Fronton et Marina) ; – 3) un choix des *Vitaspatrum* destiné « aux hommes qui commencent » : formes abrégées de quelques Vies et des *Verba seniorum* (*Berlin*, Staatsbibl..., mgq 1571, f. 135r-163r) ; – 4) extraits (surtout de longs *exempla* tirés de la même source latine que la trad. néerlandaise du nord) contenus au premier livre de la rédaction néerlandaise de l'*Instructio religiosorum* de Dirc van Hexen (cf. DS, t. 3, col. 731 et 999-1000) ; – 5) de brèves sections de Rosweyde III et de l'*Historia monachorum* (avec Cassien, *De institutis coenobiorum IV*), à l'intérieur du *Dat boeck van der vader insettinge* de Jean Rode de Hambourg (DS, t. 8, col. 655-57), prieur de la chartreuse de Stettin ; le traité (vers 1420) était destiné aux Bénédictines de Hambourg.

Éditions. – Quelques *Vies* du recueil 1.1), d'après le ms. *Stockholm*, Kunigliga Bibl. A 217 : *Pelagia. Eine Legende in mittelniederlandischer Sprache...*, éd. A.F. Winell, Halle, 1922 ; *Paulus der Eremit. Paulus der eersten heremiten leven, dat Iheronimus bescreven hevet...* (Germanische Studien 67), éd. J.M. Toll, Berlin, 1929. – P. Catteeuw, *Een middelnederlandse vertaling van Athanasius 'Vita Antonii Abbatis'* (mémoire de Licence, Univ. cathol. de Louvain, 1975/76 ; d'après le ms *Bruxelles*, Bibl. Royale 15134). – Deux pièces de 1.2) : C.C. de Bruin, *Middelnederlands geestelijk prosa*, Zutphen, 1940, p. 191-93. – Un fragment de 3. : P. Katara, *Bruchstücke eines mnd. Buches der Altväter*, dans *Neuphilologische Mitteilungen*, t. 28, 1927, p. 89-106.

Études. – B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta...* (Instrumenta Patristica 4), t. 3b, La Haye, 1970, p. 767-84. – J. Deschamps, *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse Bibliotheken. Catalogus*, 2e éd., Leyde, 1972, p. 170-77, nr. 56-59. – C.M. Battle, *Die « Adhortationes sanctorum Patrum » (« Verba seniorum »), im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortleben und Wirkung*, Münster-W., 1972 (pour les sources latines). – Ph. Noble, *La légende de Pélagie en moyen-néerlandais*, dans *Pélagie la pénitente...*, éd. P. Petitmengin, t. 2, *La survie dans les littératures européennes*, Paris, 1984, p. 337-64. – W. Williams-Krapp, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte* (Texte und Textgeschichte 20), Tübingen, 1986. – W.J. Hoffmann, *Die ripuarische und niederdeutsche Vitaspatrum-Überlieferung...*, dans *Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, t. 99, 1992, p. 30-32.

Werner J. Hoffmann.

1. VITORIA (François de), dominicain, 1483-1546. – 1. *Vie.* – 2. *Enseignement oral.* – 3. *Enseignement écrit.*

1. Vie. – Pendant longtemps, à cause de son nom, on a cru qu'il était né à Vitoria dans le pays basque espagnol ; aujourd'hui, grâce à des documents dignes de foi, on sait que Francisco est né à Burgos en 1483, et qu'il était d'une famille de nouveaux chrétiens, c'est-à-dire de juifs convertis. Le témoignage de D. Valtanás, son contemporain, ne laisse aucun doute sur cette condition ethnique (D. Valtanás, *Apologías*, Séville, 1556 ; rééd. A. Huerga, Madrid, 1963, p. 157).

Vitoria entra au couvent des Dominicains de San Pablo de Burgos en 1505 ; son frère Diego, qui sera un grand prédicateur, y prit aussi l'habit en 1506. En 1508, François est envoyé à Paris pour poursuivre sa formation théologique. Il résida au couvent Saint-Jacques jusqu'en 1523 ; il y prit contact avec les mouvements rénovateurs de l'humanisme d'Érasme et de J.L. Vives et avec les courants théologiques renouvelés. Ses maîtres sont Pierre Crockaert (de Bruxelles) et Jean du Feynier.

En 1523, Vitoria retourne en Espagne où il est envoyé au collège de San Gregorio de Valladolid comme professeur de théologie ; il s'y distingua par la solidité de sa doctrine et ses méthodes modernes, en contraste avec maître Diego de Astudillo, directeur du centre ; on attribue ces paroles à Vitoria : *Astudillo más sabe que yo, pero no vende las mercancías como yo.*

A Valladolid, le jeune professeur atteignit rapidement à une haute renommée. Le 17 mai 1526, le maître général de l'Ordre le nomma au *Studium Generale* de Bologne (Archivum Generale O.P., IV, 22, f. 1v), mais Vitoria n'y va pas ; par contre, cette même année il fait des oppositions ou des concours à la chaire de prime de l'université de Salamanque et les réussit : jusqu'à sa mort, survenue au couvent de San Esteban le 12 août 1546, il réside à Salamanque et, à part quelques interruptions pour cause de maladie, il occupe cette chaire, parvenant à une renommée européenne.

Ses sorties de Salamanque furent rares. En 1527, il participe à une table ronde de théologiens qui jugent l'orthodoxie d'Érasme ; Vitoria, quoiqu'il fût admirateur de l'humaniste, émet une opinion négative : Érasme n'est pas sûr, comme théologien ; il appartient au groupe de ceux que Vitoria qualifie de *grammatici theologi*, c'est-à-dire des philologues et non des théologiens.

Bien que Vitoria ne partageât pas les critères idéologiques du Charles Quint, celui-ci le nomma théologien impérial au concile de Trente, en 1545 ; cependant Vitoria déclina cette distinction honorifique, alléguant sa santé chancelante.

2. Enseignement oral. – Francisco de Vitoria avait des dons pédagogiques remarquables. Il savait « *vender las agujas* » (vendre les aiguilles), c'est-à-dire les idées, les présentant avec clarté et beaucoup d'humour, avec *Socratismo*. Melchior Cano (DS, t. 2, col. 73-76), qui fut son disciple et successeur à la chaire de prime, reconnaît et admire aussi bien le savoir de Vitoria que sa maîtrise pédagogique. Et Domingo Bañez, qui occupera aussi la chaire de prime, le compare, pour son style, à Socrate : « Velut alter Socrates ».

Une des innovations du brillant *catedrático* de prime consiste à substituer au vieux et vénérable texte des *Sentences* de Pierre Lombard, la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Au fur et à mesure de chaque *quaestio* de l'Aquinate, Vitoria en expliquait oralement, avec une extraordinaire transparence, l'enseignement théologique, surtout les points plus importants, ceux de morale personnelle et de morale sociale ; sa simplicité et son aplomb enchantaient les étudiants.

A la différence des autres maîtres, par exemple de Cajétan, Vitoria n'« écrivait pas de commentaires » : il parle, il explique ; les étudiants copient ses *leçons*, qui sont conservées dans de nombreux cahiers, avec les variantes que l'on imagine. La leçon orale vivante perd beaucoup dans le cahier de l'étudiant qui la résume et, d'un autre côté, le maître n'affine pas et ne polit pas ce qu'il dit oralement comme lorsqu'il l'écrit. Les éditions de ces notes en souffrent.

A côté des leçons ordinaires, l'université organisait des leçons extraordinaires appelées *relectiones*. Le thème en était, d'habitude, une question d'actualité. Le professeur prenait le temps de la préparer, de l'étudier pour la présenter avec acuité. Vitoria consacra le genre par ses interventions, de sorte que les *relectiones* vitoriennes seront son œuvre magistrale. Le professeur avait l'obligation de donner chaque année une leçon de ce genre, à laquelle assistait l'université entière.

Vitoria consacrait une attention spéciale dans ses *relectiones* aux thèmes de droit international, fixant les principes qui doivent régir la vie politique des peuples ; les plus fameuses seront celles qu'il consacre au pouvoir civil, au pouvoir de l'Église, et – sujet plus brûlant encore à l'époque – aux *Indiens*. Sur la base de cette œuvre magistrale, F. de Vitoria est apparu comme une grande figure moderne et comme le fondateur du *droit international*.

3. Enseignement écrit. – Vitoria n'a pas publié, au sens actuel du mot. Durant son séjour à Paris, lorsqu'il n'était pas accablé par les occupations, il a consacré beaucoup de temps à des tâches d'édition : en 1512, il publie un prologue à la *Secunda Secundae* de saint Thomas ; en 1520 il édite les *Sermons* du dimanche de son compatriote et confrère Pedro de Covarrubias ; en 1521, la *Summa moralis* de saint Antonin de Florence ; en 1521-1522, le *Repertorium morale* de Pierre Bersuire. Ces éditions révèlent son intérêt pour les problèmes de théologie morale.

De son séjour à Salamanque on conserve ses avis donnés au tribunal de Valladolid, en 1527, sur Érasme (Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Inquisición*, Leg. 4426). On connaît aussi, comme on l'a déjà dit, les notes ou *reportaciones* de ses classes, prises par les étudiants à partir de ses exposés oraux. La réputation de Vitoria poussait des personnes privées et surtout des organismes de l'État à demander son avis sur des problèmes de morale. La correspondance à ce sujet devait être très abondante, quoiqu'on n'en conserve que, relativement, une petite quantité.

Quant à sa spiritualité, il suffit de mentionner deux lettres sur les scrupules : Jaime Villanueva les a signalées dans son *Viaje literario a las iglesias de España* (t. 15, Madrid, 1851, p. 57), mais elles ne furent éditées qu'en 1990 (cf. E. Zaragoza, bibl.). Le sens pratique de Vitoria apparaît dans ces lettres, ainsi que son sens aigu de la foi : « el escrupuloso gasta la vida en *declinare a malo*, en vez de emplearla en *facere bonum*, que es lo principal » ; il ajoute une autre considération : Dieu est tellement bon qu'il prend en compte des enfantillages comme ceux-ci (les scrupules) ; et une règle pratique : que le scrupuleux se contente d'être un bon chrétien, et qu'il en reste là, sans rien faire de plus.

En 1552, Diego de Zúñiga publia son *Instrucción y refugio del alma* (Salamanque, 1552), qui contenait « une opinion de F. de Vitoria sur la possibilité pour ceux qui possèdent des charges de les vendre ou de les louer », chose qui était alors en usage et affectait la morale publique. Cependant la plus grande partie de l'enseignement écrit de Vitoria est resté inédit, mais de nos jours on commence à le connaître. Signalons aussi ses conseils sur une activité aussi fondamentale que la prédication (cf. L. Robles, bibl.).

L'œuvre principale de Vitoria, éditée après sa mort (Lyon, 1557 ; Salamanque, 1565 ; Ingolstadt, 1580 ; Madrid, BAC, 1960), ce sont ses *Relectiones*. Elles constituent un bloc assez homogène de 13 leçons magistrales sur des questions morales et juridiques. Le fait de revenir deux fois sur le thème de la conquête de l'Amérique (deux *relectiones* ' *De indis* ') prouve l'importance et l'intérêt que ce thème éveillait en son esprit, comme dans le milieu académique. Ces deux *relectiones* sont celles qu'on étudie le plus, et peut-être aussi les plus magistrales de Vitoria ; redécouvertes au 20e siècle, elles suscitent actuellement l'intérêt général à cause des tensions internationales et des nombreuses violations des droits de l'homme. Vitoria y expose une doctrine théologique vigoureuse, dont le fondement est le *jus naturale*, sur lequel sont fondées les normes qui régissent les relations internationales. C'est à cette lumière qu'on légitime ou condamne les conquêtes et les colonisations. Vitoria sépare les *títulos ilegítimos* et les titres qui donnent une certaine légitimité aux interventions dans des pays étrangers. Droit naturel, droit humain, droit social, droit international : l'échelle ascendante de l'exposé de Vitoria est lumineuse et solide. La nature a donné à l'homme des possibilités spécifiques de perfection et de défense ; elle l'a fait, de plus, civil ou social, et le pouvoir politique doit s'organiser de manière à procurer au mieux cette perfection de l'individu et de la communauté humaine.

Ces principes élémentaires, projetés sur le problème des Indiens, conduisent à des thèses comme celles-ci : les Indiens, comme hommes, sont libres et ont le droit d'avoir leur organisation, leur gouvernement, leur culture et même leur religion. Seulement, lorsqu'ils s'opposent au droit naturel ou empêchent la liberté de la prédication de l'Évangile, on peut les obliger à les

respecter. La prédication de l'Évangile, outre qu'elle est un commandement du Christ (*Marc* 16,15), est une application du principe de sociabilité humaine et du droit à communiquer la vérité qui conduit au bonheur et au salut éternel de l'homme. Dans tous les cas, si l'on admet la colonisation, celle-ci aura toujours un caractère temporaire et non permanent : jusqu'à ce que ces peuples parviennent à une organisation qui sauvegarde les droits fondamentaux de l'homme.

En résumé, Vitoria fut le héraut des droits de l'homme et, dans cette ligne, un défenseur des Indiens.

Écrits. – *Confesionario*, Anvers, 1558 ; – *Summa Sacramentorum*, Valladolid, 1560. – *Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960. – *Comentarios* à la 2ª 2ae, éd. V. Beltrán de Heredia, 5 vol., Salamanque, 1932-1935. – *Preceptos de que se debe ayudar un buen predicador*, éd. L. Robles, dans *Teología espiritual*, t. 19, 1975, p. 123-26. – *Dos cartas inéditas de F. de V.*, éd. E. Zaragoza, dans *Ciencia tomista*, t. 117, 1990, p. 341-46. – *Sentencias morales*, éd. L. Getino, Barcelone, 1939. – *Sentencias de doctrina internacional*, Barcelone, 1940. – *Relectio « De Indis » o libertad de los indios*, éd. L. Pereña et J.M. Pérez, Madrid, 1967.

Études. – L.A. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, 1930. – R. Garcia Villoslada, *La universidad de Paris durante los estudios de F. de Vitoria*, Rome, 1938. – Ruben C. González, *F. de V. Estudio bibliográfico*, Buenos Aires, 1946. – Gonzalo de Arriaga, *Historia del insigne convento de San Pablo de Burgos* (ms, Ayuntamiento de Burgos). – Bruno de San-José, *El dominico burgalés F. de Vitoria y Compludo (1483-1546)*, Burgos, 1946. – *Les principes de droit public chez F. de V.*, éd. A. Truyol, Madrid, 1946. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 3117-44. – *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2776-78 (bibl.). – J. Polo, *La mariología del P. de Vitoria : Cuestiones bibliográficas*, dans *Scripta theologica*, t. 10, 1978, p. 33-46. – J. Sánchez, *Responsabilidad del obispo en su diócesis según Fr. de V.*, *ibidem*, p. 467-518. – Ramón Hernández, *Francisco de Vitoria*, Caleruega, 1983 ; *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanque, 1984.

Alvaro Huerga.

2. VITORIA (Jean Alphonse de), jésuite, vers 1529-1578. – Né à Burgos, Juan Alonso de Vitoria entra dans la Compagnie de Jésus à Rome en 1549, après avoir fait les Exercices sous J. Polanco durant le carême. On conserve l'intéressante élection qu'il fit alors (Archives romaines S.I., *Neap. 176*, p. 41-51 ; éd. partielle par I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios...*, t. 1, Rome, 1946, p. 259-63).

Après avoir étudié à Bologne et enseigné à Vienne, il fut ordonné prêtre (1552), puis étudia la théologie à Rome pendant trois ans (1553-55). En 1555, il donna les Exercices à L. Maggio et pour cela reçut les directives de saint Ignace de Loyola, directives qu'il mit par écrit. Il fut ensuite recteur à Vienne (1558-61), exerça diverses charges et ministères d'abord à Rome (1563), puis en Italie centrale et méridionale. Il mourut à Naples le 22 mai 1578.

Très austère dans sa vie personnelle, il semble avoir eu un caractère difficile si l'on en juge par ce qu'en dit A. Salmerón (cf. M. Scaduto, *L'epoca di G. Lainez. Il governo*, Rome, 1964, p. 304) et aussi par les critiques qu'il fait de Pierre Canisius (cf. Gilmont).

La copie de l'original de ses *Annotationes sobre los exercicios, y la manera que se ha de tener en darlos* porte la note : « ditado de nuestro P. Maestro Ignacio ». Ceci est à prendre avec discernement, selon ce qui suit : « lo más, o la substancia dello ». Vitoria ne reproduit pas les *ipsa verba* d'Ignace, mais certainement rapporte sa pensée et sa manière caractéristique de s'exprimer. Ces *Annotationes* ne concernent que la première semaine des Exercices ; elles ont été assez souvent recopiées et furent utilisées dans le Directoire officiel. Par leur ordonnance et leur valeur, elles surpassent les autres directoires d'origine ignatienne.

Éd. par I. Iparraguirre, dans MHSI *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599)*, Rome, 1955, p. 88-105 ; trad. franç. dans *Notes ignatiennes*, n. 10, Enghien, 1956.

A. Codina, *Del Directorio del P. Vitoria para los Ejercicios...*, dans *Manresa*, t. 12, 1936, p. 45-61. – I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios...*, t. 1 et 2, Rome, 1946 et 1955, tables. – F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers Jésuites*, Rome, 1961, p. 288-90.

Mario Colpo.

VITRIER (Jean), franciscain, vers 1456-vers 1519. – Jean Vitrier (Voirier, Veerier) naquit à Saint-Omer dans un milieu de bonne bourgeoisie drapière. Selon Érasme (éd. Allen, *Épître* 1211), il entra de bonne heure en moinerie, sans doute au couvent franciscain de Saint-Omer. Il séjourna à l'université de Louvain en qualité d'artien et peut-être comme étudiant à la faculté de théologie. Entre 1486-1488, il devint gardien du couvent des franciscains observants de Namur. Il semble avoir contribué à l'essor de cette maison et à l'apaisement des querelles entre conventuels et observants. Plus fondamentaux et beaucoup mieux connus sont les trois grands combats de Vitrier pour la pureté de la foi selon l'Évangile : ils sont marqués par l'intransigeance réformatrice et un mysticisme violent.

Le premier se produisit en 1498 à Tournai, où l'observant tonnait contre les maisons religieuses non réformées, la paillardise des chanoines et autres gens d'Église, le culte superstitieux des saints. La faculté de théologie de Paris censura seize propositions assez arbitrairement extraites des sermons de Vitrier.

On ne sait s'il se justifia ou se soumit publiquement à ces décisions. En tout cas, nous le retrouvons, en 1500, gardien de l'important couvent de Saint-Omer. Mystique quelque peu égaré dans l'administration, il s'accommodait mal des compromissions inhérentes à sa charge. A l'occasion de la prédication de l'indulgence jubilaire de 1500, qu'il jugeait simoniaque, les commissaires essayèrent d'acheter son silence par un don en argent pour la construction de la nouvelle église conventuelle. Excommunié et deux fois cité devant le tribunal diocésain, l'intraitable franciscain continua de prêcher et l'affaire n'eut pas de suite.

La troisième bataille fut la réforme du couvent de Sainte-Marguerite à Saint-Omer en 1501, décrite par Érasme (*Ép. cit.*) et consignée dans les archives judiciaires de la ville. Vitrier qui cherchait à chasser huit sœurs récalcitrantes de ce lupanar qu'était devenu leur couvent, fut victime d'une tentative d'assassinat.

Héritier du joachimisme (cf. art. *Joachim de Flore*) comme plusieurs franciscains de tempérament prophétique, tel fray Martín de Valencia, visionnaire du couvent Saint-Gabriel de la province d'Estremadure, Vitrier avait ressenti l'appel à la conversion du Nouveau Monde comme moyen de hâter la fin du monde en ce troisième et dernier âge où, selon les

théories apocalyptiques de Joachim relayées par les franciscains spirituels d'Italie, devait être propagé l'Évangile éternel, celui de l'Esprit. Faute de réaliser personnellement un projet en lequel s'investirent bon nombre d'observants espagnols et « picards », impatients de partir aux Amériques moissonner l'ultime moisson d'élus, Vitrier fut un témoin privilégié, voire l'inspirateur principal de cet eschatologisme missionnaire dans la France du Nord.

Érasme rencontra Vitrier en 1501 et 1502, lorsqu'il résida à Saint-Omer et à Tournehem (Pas-de-Calais). L'approche amicale des deux hommes ne fut pas facile (*Ép.* 163), mais au fil des mois les réserves d'Érasme tombèrent et pendant près d'un an le rotterdamois approfondit au contact du père gardien le paulinisme que John Colet lui avait révélé en Angleterre. Surtout Vitrier fit découvrir Origène à Érasme, qui se mit à étudier avec ferveur les *Homélies* et le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Désormais Érasme ne cessera d'emprunter au maître génial mais contesté de l'exégèse chrétienne les meilleurs éléments de la piété du cœur et de son savoir-faire exégétique, à commencer par l'*Enchiridion militis christiani*, constellé de citations origéniennes explicites ou implicites et publié à l'instigation de Vitrier, entre autres médiateurs de son évolution.

En 1502, Vitrier dut résigner sa charge de gardien. L'incident du jambonneau refusé, qu'Érasme a finement caricaturé, d'autres maladresses de gestion fournirent un prétexte à cette démission. Les motifs principaux en furent des pressions extérieures, particulièrement celles du dominicain Jean Vasseur l'accusant « de conniver un peu trop avec les hérétiques dans le mépris qu'ils font des cérémonies ecclésiastiques, des docteurs scolastiques et des indulgences » (Saint-Omer, ms 782, f. 93). Jouèrent aussi la malveillance et la rancœur de frères en religion, jaloux du rayonnement de Vitrier, intolérable pour leur propre médiocrité. Le père gardien s'effaça de bon cœur. Au moins jusqu'en 1507, il remplit humblement ses tâches de confesseur et de prédicateur auprès des clarisses de Saint-Omer, avant d'être finalement relégué comme aumônier d'un obscur couvent de religieuses à Courtrai. Il y termina sa vie courageuse entre 1516 et 1519.

De son importante activité de prédicateur, très appréciée d'Érasme (*Ep.* 1211 ; *Ecclesiastes, LB*, 987c), ne subsistent plus que les seize propositions condamnées de la prédication tournaisienne, *L'Exposition* sur les Béatitudes, plusieurs fois imprimée (sans nom d'auteur) de 1511 à 1544, et enfin une vingtaine d'homélies dont huit lui sont explicitement attribuées, mais qui toutes ont une homogénéité signalant un milieu porteur de la même spiritualité. Les homélies du recueil sont précédées d'une méthode d'oraison, ponctuée de prières à tonalité biblique et affective très appuyée qu'accompagne une anthologie de pièces traduites de la liturgie romaine. L'ensemble (Saint-Omer, ms 300) est intitulé : « S'ensieult aulcune maniere pour savoir prier Dieu, recueilliez es sermons de nostre pere confesseur » (publié en 1971 sous le titre : *L'Homéliaire de Jean Vitrier*). A l'évidence, il s'agit d'un montage édité pour offrir pâture spirituelle aux clarisses de Saint-Omer. Mais un ex-libris du manuscrit, la comparaison avec d'autres écrits de dévotion, circulant en Artois et en Flandre dans la première moitié du 16e siècle, permettent d'affirmer que *L'Homéliaire* est le spécimen le plus remarquable d'une littérature franciscaine destinée également, via le tiers ordre, aux élites chrétiennes du temps.

On doit également à Vitrier plusieurs traductions originales d'écrits patristiques. On en connaît actuellement deux : saint Ambroise, *Le traicté du bien de la mort*, trois éditions imprimées (1509, 1511, 1517) ; saint Grégoire le Grand, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, conservé en deux copies manuscrites aux Bibliothèques municipales de Lille et de Cambrai. A l'encontre des critiques, « estimant le peuple en grand danger s'il lit autre chose que les ineptes récits de sornettes ou les récits de moines », Érasme (*Ep.* 1211) loue son maître en origénisme pour ces morceaux choisis dans les saints auteurs : « ils correspondent exactement à ce que furent sa vie et sa parole ». Traducteur patristique, Vitrier est un précieux témoin de la diffusion de l'idéal humaniste de retour aux sources chrétiennes dans les milieux urbains cultivés à la veille de la Réforme. Ainsi, par sa prédication gorgée d'Écriture sainte et brisant avec la méthode scolastique de la théologie universitaire, par son œuvre de vulgarisation de grands textes de la tradition préférés aux récits médiévaux du merveilleux chrétien, Vitrier répondait aux requêtes spirituelles neuves qui travaillaient son époque.

Mystique passionné, le franciscain audomarois avait une puissante et violente personnalité de prophète. Même compte tenu de leur citation hors contexte, la violence verbale des seize propositions de 1498 condamnées par les censeurs parisiens correspond assez à la violence physique dont il fit preuve à l'occasion pour mettre au pas les couvents dissolus de sa ville : même désir véhément d'imposer une religion d'absolu, notamment par son refus de la prière aux saints et des indulgences (10e : « Les pardons viennent d'enfer »). Dans la prédication outrancière de Tournai, on peut aussi déceler des tendances encratistes avec une négation du corps, une misogynie radicale (16e : « Je aymerois mieux estre homicide que de coucher avec une femme »), la sacralisation forcenée du jeûne quadragésimal (15e : « Il vauldroit mieux à une femme mariée rompre son mariage que de rompre son jeûne »). D'autres propositions (6e et 9e) s'en prenaient à « la paillardise » de la musique d'Église et au besoin magique de voir l'hostie consacrée. Une décennie plus tard, le dernier sermon du recueil audomarois revient sur le sujet en des termes plus mesurés :

« Après : ' recevés les petis ' (1 *Thess.* 5,14). Ceulx sont bien petis qui ne scavent riens penser, ne gouster de Dieu, ne de ses promesses que enfantillement. Toutesfois, l'Apostle veult qu'on les rechoives. Les curieulx ornements de l'Église, les belles frinchures, les orgues, les chants et les crieries de dischants sont pour les petis : ilz en sont provocquiés. Que sera-che en paradis ? Mais les grands entendent que Dieu est Esprit et qu'il le faut aourer en esprit et en vérité (*Jean* 4,24), c'est : en foy et en charité. Et doyt on clore les yeulx quand on est en l'église, et là se recoeuillier tout en ung devant Dieu et le invocquier en foy vive » (f. 271).

1) Sur la *foi*, vertu centrale, le prédicateur de Saint-Omer est intarissable : on peut tirer de ses homélies un petit traité de « la saincte foy catholicque » (f. 4). Elle vient de la prédication ou d'une lecture de la Bible. S'agit-il de croire un point particulier du dogme, par exemple l'Eucharistie, le chrétien « doit faire son mieulx de prier et de hanter l'Escripture et sermons, affin que foy lui soit infuse » (f. 219). Dans son homélie sur la justification (f. 252-264), Vitrier

analyse le contenu de l'acte de foi et décrit deux sortes de croyants, en distinguant « la première et la seconde foy » (cf. *Rom.* 1,17). Relèvent de la première les fidèles qui « ne perchoipvent pas » (f. 254, 259) la vertu révélée dans l'Évangile. Leur foi est comme engourdie, formaliste, extrinsèque. Cela peut tenir à leur manque d'appétit spirituel pour la Parole, à leur mollesse à venir au sermon ou bien, chez les habitués « des sciences séculières qui sans l'Évangile n'ont que erreur » (f. 256), à une connaissance intellectualiste et orgueilleuse des Écritures. Les croyants de la seconde foi, au contraire, ont accepté d'écouter humblement auprès d'un maître spirituel « qui entent le livre » (f. 255, 259), à l'exemple de l'eunuque de la reine d'Éthiopie, instruit, converti et baptisé par le diacre Philippe (*Actes* 8,26 sv). Le martèlement des mots « vie », « nouvelle », dans la narration, souligne à quel point, pour le franciscain, cette foi est au principe d'une radicale nouveauté de vie. Mais autant est exaltée la foi justifiante, autant s'imposent les œuvres ; celles-ci sont « le signe » de la nouvelle vie que Dieu lui-même accorde par sa grâce. Le résultat : notre homme « est devenu nouvelle créature, car il a nouvelles œuvres. Les œuvres font foy de vie » (f. 260v).

2) Aliment pour la foi, l'*Écriture sainte* est reçue dans l'Église. Malgré toutes sortes d'abus et de turpitudes sévèrement condamnés par le prédicateur, l'Église enseignante reste bel et bien la gardienne du dépôt révélé. Dans les magnifiques développements sur la justification par la foi, on relève une rude mise en garde contre ceux qui prétendent enseigner « les bons livres » (f. 254v) sans les avoir appris : « le clercq es sainctes Escriptures, mesmes de mauvaise vie » (f. 255), reste l'indispensable interprète de la Parole divine. Dans un monde qui aspire à approcher directement son Seigneur par la *Sola Scriptura*, Vitrier continue de reconnaître à l'Institution son rôle traditionnel. On notera pourtant qu'à la fin de l'*Homéliaire*, la primauté semble donnée à une autre hiérarchie, celle des « prophètes » et des parfaits qui ont l'Esprit de Dieu : c'est sous leur direction que doit se développer « sans argus ou question » (f. 272) la foi du méditant ou de l'écoutant.

3) Une des forces portantes de la théologie mystique développée dans l'*Homéliaire* est incontestablement le recours à l'*Esprit*, en consonance étroite avec le franciscanisme spirituel et le joachimisme dont fut tissée la vie de Jean Vitrier. Pour célébrer la Pentecôte, la plus grande fête de l'année, « le fruict de toutes les œuvres de Jhesuscrist » (f. 203v), et « ung baume au ceur de ceulx qui l'entendent bien » (f. 206), le franciscain déploie toutes les ressources de son art oratoire. C'est à l'Esprit Saint qu'il appartient en propre de remettre les péchés. Et ne sont vraiment religieux ou « clercs synon ceulx qui le sont de la Penthecouste, c'est du Sainct Esprit » (*ibid.*). La diffusion de la foi à travers le monde est également son œuvre. Rien n'échappe donc à son emprise et Vitrier décrit cette force véhémente à l'aide d'un épisode biblique (4 *Rois* 2,9-12). De même qu'Élisée reçut le manteau et le double esprit de son maître Élie montant au ciel, de même les apôtres et nous après eux avons à implorer cette même faveur. Le double esprit concerne d'une part le domaine de la prière et de la sanctification personnelle, et de l'autre, le secteur de la charité fraternelle et de l'apostolat (f. 208v).

4) Trois aspects de la *christologie* exposée par le sermonnaire retiennent l'attention : l'Incarnation et les noces mystiques ; la Rédemption comme triomphe exemplariste ; la filiation adoptive du chrétien.

Brodant sur les noces mystiques – l'un des thèmes les plus exploités de la littérature spirituelle –, Vitrier voit dans l'Incarnation « le mariage de l'humanité de Nostre Seigneur avec la souveraine Sapience » (f. 127). Mais c'est dans l'homélie sur les noces de Cana (*Jean* 2,1sv) qu'il développe le plus explicitement le thème. Puisque le péché a détruit dans l'homme l'image divine, le Verbe est venu restaurer l'image en venant épouser la nature humaine. Voilà le premier et noble mariage : il a uni l'âme de Jésus Christ à la divine et « inscrutable majesté du Createur, auquel mariage n'y a ne confusion, ne division quelconque » (f. 89), précise notre prêcheur selon les termes mêmes du concile de Chalcédoine (Denzinger n. 148). De cette union procèdent toutes les autres, « car il n'est point venu faire ce mariage pour lui seul, mais pour se marier à beaucoup d'aultres et les sauver » (f. 90). Le développement, somptueux et réaliste, sur les noces de l'âme serait à citer ; il contraste avec bien des présentations affadissantes du thème dans l'histoire de la spiritualité. Vitrier évite l'écueil en rattachant d'emblée le *topos* à une puissante théologie de l'image, qu'il a soigneusement préparée par une antithèse et un exemple. La dialectique est simple : c'est une opposition des contraires. L'essence du péché originel fut « de soy desjoindre du souverain bien » (f. 87v). Cette séparation est une mort : mort spirituelle et éternelle dont la mort physique est le signe. La comparaison de l'âme morte avec une chandelle éteinte conduit tout naturellement l'auditeur à entendre l'essentiel du propos sur les épousailles entre la souveraine Vérité et l'âme faite « à l'ymaige de Dieu » (f. 88). Alliant la virtuosité allégorique (« Cana, c'est zele et jalousie ; Galilée, c'est transmigration », f. 90) à des exemples concrets tirés de la vie quotidienne (le mari jaloux qui « a l'oeul sur sa belle josne femme », car « il voit qu'on garde à grant paine ce que tout le monde demande », f. 90v), le prédicateur audomarois dessine la vivante image du Verbe incarné, jaloux des âmes qu'il aime d'un amour excessif et exigeant. Non point « qu'il soit espeux d'une femme comme un homme, mais il se marie quant il enlumine de verité. On se marie à lui par le croire » (f. 91v). Épousailles dont le fruit sera la vie éternelle à laquelle l'âme croyante doit se préparer et tendre ardemment « avec zele de transmygration ». La perspective eschatologique dans laquelle se situe résolument Vitrier est bien une constante de toute sa prédication et, selon Érasme, la caractéristique de ses disciples. Ainsi les noces de Cana sont-elles, pour Vitrier, le symbole d'une triple union, celle du Verbe avec la nature humaine, celle du Christ avec l'âme, celle du Christ avec l'Église, mais cette dernière est seulement évoquée.

Avec le jaillissement des formules dont il a le secret, le prédicateur – dans un sermon au peuple le dimanche des Rameaux – ramasse ainsi sa théologie de la Rédemption : « La passion n'est que victore pour prendre exemple » (f. 125v). Sans insister sur le refus du dolorisme médiéval et la présentation johannique, glorieuse, du mystère rédempteur qu'emblématise le long sermon du Vendredi saint, tout entier construit de façon à mettre en lumière l'aspect déjà pascal de chacune des séquences narratives, soulignons ici l'exemplarisme appuyé de la doctrine : « C'est une des principalle raison, pour quoy il est mors pour nous, affin que le

puissons ensievir en portant après lui nostre croix, et pour nous rachepter » (f. 148v). On n'a pas manqué de faire le rapprochement avec ce passage parallèle de *L'Exposition* sur les Béatitudes : « Iesuchrist, qui est crucifié autant ou plus pour nous monstrer exemple de voulentiers et gloricusement porter ceste croix si la personne regarde constamment après son exemple » (f. 12r). Mettre en avant l'exemplarité comme motif premier de la Passion n'a pas, semble-t-il, d'équivalent dans la tradition chrétienne. C'est là d'ailleurs une des raisons les plus pertinentes pour attribuer *L'Exposition* à Jean Vitrier. Josse Clichtove, le principal collaborateur de Lefèvre d'Étaples et professeur à la faculté de théologie de Paris, à qui ce livre fut soumis en 1515, pour examen, par deux chanoines de Tournai, pointe cette formulation étrange, inusitée, et note que l'exemple est seulement cause accessoire, secondaire. En « bonne théologie », le sacrifice du Fils de Dieu a pour finalité principale la rédemption du genre humain. L'affaire eut une suite. A l'occasion de l'interrogation, par un inquisiteur, d'une femme « disciple » de Vitrier, celui-ci maintint énergiquement et non sans ironie son point de vue : « Car le Christ a accepté de mourir pour nous, non tant pour nous racheter que pour nous enseigner, par son exemple, à vaincre le monde et la chair » (Paris, Mazarine, ms 1068, f. 243rv).

5) L'exposé du thème, classique, de la filiation adoptive et de la divinisation du chrétien a pour cadre le sermon sur l'épître du quatrième dimanche après la Pentecôte (*Rom.* 8,16-24). Les sept feuillets (f. 103-110) qui forment le premier point de l'homélie sont un bel exemple du génie organisateur de notre sermonnaire. Le rythme du discours évoque une partition à deux lignes mélodiques contrastantes et pourtant unies. De fait, deux élévations (« O ! c'est sy grand misere », f. 107r ; « A ! que c'est grand chose », f. 108v) scandent la marche de la pensée, soulignent en apex d'émotion, la progression d'un double thème : l'amour filial appelle l'amour du Père qui ne cesse de lui répondre. La première exclamation est le point culminant d'une longue énumération qui a détaillé l'expérience de quelques passionnés de Dieu, lesquels ont mérité de recevoir le témoignage de l'Esprit. Puis un nouvel exemple exprime cette réalité décisive et discriminatoire : la mort vient seulement fixer le chrétien dans l'état qui fut habituellement le sien durant sa vie. Il y a une opposition voulue entre les mots « Père, Père », cri de ralliement autant que prière du chrétien selon l'Esprit, et « Credo, Credo », discret rappel aux auditeurs des pressions de l'entourage sur un moribond qui a vécu uniquement une religion de crainte.

A partir du f. 107v, commencent une nouvelle onde émotive, un nouveau crescendo oratoire dont le sommet coïncide avec l'élévation du f. 108v. C'est la même réalité que dans le premier chant, mais vue cette fois *ex parte Dei*. L'amour de l'homme, sa persévérance, appellent l'amour de Dieu, le témoignage en lui du Paraclet : assurance d'un repos et d'une paix immenses, certitude infaillible que le Saint-Esprit procure à la volonté et à l'intelligence, bref à la totalité de la personne. Mais, pour des auditeurs terre à terre, qui veulent toujours vérifier et sont rebelles aux formulations théologiques, il faut le retour au concret comme dans le premier volet du diptyque. Cependant, il y a une différence, donc une avancée dialectique : plus haut, le prédicateur analysait la démarche de l'homme dans le commerce d'amour Père-enfant. Maintenant, il s'agit de rendre palpable, de matérialiser en quelque sorte la réponse divine. Ainsi s'explique le choix significatif du plus séraphique des saints, le *poverello* d'Assise priant Dieu, « tout desollés en quelque anglet obscur, plain de soris et de ras qui, par aventure, venoient rongier son abit » (f. 109), stéréotype parfait pour la démonstration théologique. Par là s'achève un exposé qui a été, d'un bout à l'autre, remarquable par son mouvement, sa vie intense, sa fermeté doctrinale et sa saveur populaire.

6) Conformes, somme toute, au titre du manuscrit 300, les indications sur la *prière* sont particulièrement nombreuses. Une définition en est donnée au début de la brève réflexion doctrinale qui ouvre le recueil : « Oraison proprement est de enarer tout à fait à Dieu, ainsy comme on parleroit à son fidele amy, touteffois en la craincte filiale » (f. 2v). Dialogue amical, qui pourtant n'abolit pas les distances entre le Créateur et sa « povre creature » (f. 1r), la prière ne s'embarrasse pas de cadres ni de méthodes. Le schéma proposé, sous l'autorité de Grégoire le Grand et d'Augustin, est d'une extrême souplesse. La première chose consiste à s'humilier. Vient ensuite un appel à la miséricorde divine, à formuler de « ceur et de bouche ou seullement de ceur » (f. 3). Les exemples de prière réunissent la plupart des attitudes spirituelles : adoration admirative et respectueuse, gratitude dans l'action de grâces, contrition parce que le péché nous enserre et attend l'amour pardonnant, imploration selon les expressions multiples de la demande. La Bible est utilisée avec autant de naturel et d'élégance que dans les sermons. Le tout est formulé en un style soutenu mais sobre, qui est service clarifiant l'universel.

Les trois personnes divines sont invoquées séparément ou ensemble. Les invocations au Saint-Esprit sont parmi les mieux venues, les plus nombreuses aussi : nouvel indice de l'influence prégnante de l'Esprit dans la spiritualité franciscaine à Saint-Omer. Il n'y a pas d'autres destinataires. La Vierge et les saints ne sont l'objet d'aucune formule de prière, à la différence de tous les autres spécimens contemporains consultés dans plusieurs bibliothèques de la région. S'il a renoncé aux invectives agressives du sermon de Tournai, le franciscain continue de mettre en garde contre les dangers d'une prière idolâtrique. Sans l'obéissance de la foi, assène-t-il dans l'homélie sur les noces de Cana, il est vain de compter sur l'intercession de Marie, au demeurant légitime (f. 96v). Parmi d'autres signes d'une réticence persistante à l'égard du culte des saints, on notera l'absence, dans l'anthologie liturgique, de l'oraison qui clôt le suffrage des saints à Vêpres et le maintien de la mémoire de la Croix qui se fait à la fin de ce même office durant le temps pascal.

L'une des spécificités du codex audomarois est que – pour un septième – il est constitué de traductions de pièces liturgiques. En composant un florilège d'hymnes et de collectes recouvrant l'ensemble de l'année liturgique, les éditeurs du ms 300 comblaient un vœu d'Érasme, à savoir la lecture privée par le peuple des collectes de la liturgie quotidienne (*Modus orandi*, *LB* V, 1126b). Très rares au 16e siècle, les traductions françaises du missel romain se multiplient à partir de la seconde moitié du 17e siècle.

Parmi les catégories de priants, il y a évidemment les religieux, pour qui « l'oroison de ceur net » (f. 2) est un exercice laborieux. Les gens du monde devraient bien aussi s'employer à prier Dieu purement. Il arrive en effet « que une simple personne, et sans lettre, impetre par oroison de ceur net à Dieu, plus grande chose que ne font souvent les bien grand clers ». La raison en est simple : c'et le Saint-Esprit qui assure l'excellence de la prière humaine. Non seulement il apprend à prier (f. 208v), mais encore il prie en nous par des gémissements indicibles (f. 23, 104v). Sans lui par contre, « toutes prieres sont cassees [vaines] et indignes d'estre de Dieu ouies » (f. 21v).

Les deux conditions d'une bonne prière sont la foi et la persévérance, celle-ci explicitée le jour de la Pentecôte. S'adressant particulièrement aux jeunes clarisses, il leur rappelle l'exemple de Moïse et d'Anne ainsi que la nécessité de beaucoup « prier le Sainct Esprit » (f. 210v). En effet, « les grand dons ne sont point donnés tout en un cop, au commenchement, mais après que on a longuement prié Dieu » (*ibid.*). Cette prière incessante (f. 271v) est une quête. On doit « querir » (chercher) Dieu (f. 1v, 18v) avec la même attention passionnée que les Maries mettaient à chercher le Ressuscité de Pâques (f. 177v), celui-là même dont Vitrier a « coutusme de faire memore » en chacun de ses sermons dominicaux (f. 173 : Exorde du « sermon pour la vigille de Pasques »). C'est par une inspiration en tous points identique que l'on scrute le sens des Écritures (f. 140). Toutes ces démarches, en fin de compte, convergent vers un seul et même but. A travers l'*inquisitio fidei* l'homme aspire au face à face définitif : « O mon Dieu ! quand verrai ge et apparai ge devant ta belle faice tant desiree ? (*Ps.* 41,2-3). O mon Dieu ! vous avez dit à vostre serviteur et amy Moyse : ' oel ne me verra et vivera ! ' (*Ex.* 33,20). Et sire ! je te prie que je meure affin que je te voie. ' Tibi dixit cor meum : exquisivit te facies mea ' (*Ps.* 26,8) – Il appelle la foy sa face » (f. 16).

Un irrépressible désir de Dieu porte la prière du chrétien, creuse en lui l'attente des noces spirituelles, le goût de la gloire de Dieu qui surviendra en lui par l'Esprit, et enfin suscite l'aspiration au martyre qui animait, de fait, Vitrier et ses disciples. De cette brûlure de l'âme, *L'Homéliaire* porte intensément témoignage, confirmant l'anecdote érasmienne illustrant l'appel véhément au martyre ressenti par son ami. Depuis que le Saint-Esprit est venu échauffer le cœur des hommes (f. 119v, 164), beaucoup d'entre eux désirent, comme Paul, « estre desliés de ce corps de l'homme pour estre avec Jhésuscrist » (f. 126v). Comme l'apôtre André, ils appellent de leurs vœux – ici c'est Jean Flamen qui prêche, massacré en 1516 avec ses compagnons de la quatrième mission franciscaine au Nouveau Monde – la « croix longuement quise, ardamment desirée et finablement à mon grand désir préparée » (f. 266).

La nostalgie de l'ère des martyrs, l'attente active de la mort sont le plus souvent évoquées en termes vibrants, écho toujours vif de cette tension eschatologique dont Paul et Origène témoignent dans leurs écrits. « Quand on martyrizoit les crestiens, la foy estoit sy bonne, charité estoit sy grande au monde que l'on estoit avec Nostre Seigneur en ce gardin (des Oliviers). Nous ne souffrons point martire pour Dieu. Je croy bien que nous ne arons point ceste grace, car je ne scay point se nostre foy seroit grande assés. Néant moins souffrons le par desyrs (f. 149v : « Sermon de la Passion Nostre Seigneur »). Enfin, il n'est pas sans importance de souligner que le charisme martyrologique apparaît à Vitrier comme un substitut ou un équivalent du traditionnel vœu d'obéissance (f. 263).

Étroitement corrélé au précédent, le thème du « pèlerin et de son pays » est repérable d'un bout à l'autre de *L'Homéliaire*. Il est d'ailleurs fort connu des milieux audomarois (mss 320, 362, 410, 428 : « Passe-temps du pèlerin de vie humaine » par Jean Glapion, ofm), mais la caractéristique du discours de Vitrier et des pratiques de son cénacle vient de ce qu'on s'y refuse aux spéculations dramatiques ou échevelées sur l'au-delà, en équilibrant la véhémence du désir de voir Dieu, terme du pèlerinage terrestre, par une totale sérénité devant la mort (cf. *Ep.* 1211). Le sermonnaire ne cesse de le redire : la vie parfaite, à laquelle clercs et laïcs sont appelés, consiste à se tenir « comme vrais pelerins en ce monde et chemynans tousjours en la foy de Nostre Seigneur » (f. 161).

Primauté de la foi justifiante, Écriture comme lieu et sacrement privilégiés de la foi, recours incessant à l'Esprit, théologie origénienne de l'Image, constituent quelques-uns des thèmes majeurs des écrits retrouvés à Saint-Omer, le tout développé en métaphores somptueuses ou en images jaillissantes, cosmiques (le Christ sur le monde, f. 176v) ou tendrement humaines (la femme lactante, f. 74, 123v, ou en travail d'enfant, f. 267), dans des sermons encore marqués par l'allégorisme mais libérés des subdivisions et des abstractions scolastiques. Empoignant son lecteur d'hier et d'aujourd'hui, *L'Homéliaire de Jean Vitrier* fait revivre un homme, un milieu, débordants d'une intense spiritualité et d'un mysticisme brûlant. On s'explique qu'à leur contact la vie d'Érasme ait pu en être transformée.

Aux documents cités dans le corps de l'article, il faut ajouter : Archives générales du Royaume (Bruxelles), Transport de Namur, n. 17, f. 335 et n. 27, f. 98. – Archives municipales de Saint-Omer, BB 239-44, BB 241-36 et BB 241-37 ; Procès, n. 64, B-1529. – Bibliothèque municipale de Lille, ms 9. – Bibl. munic. de Cambrai, ms 1229. – Ch. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. 1, 2a pars, Paris, 1724, p. 340-41. – J. Wils, *Matricule de l'Université de Louvain*, t. 2, Bruxelles, 1946, p. 333, n. 182.

L'exposition sur le sermon que nostre seigneur fit en la montaigne contenant les huyt beatitudes, Paris, F. Regnault (s d) ; Paris, S. Vostre (s d) ; Paris, Veuve J. de Brie, 1541 ; Paris, N. Buffet et A. Foucault, 1544. – *Le traicté sainct Ambroise du bien de la mort nouvellement translaté du latin en francoys...* par nostre vénérable confesseur jehan Voirier, Paris pour Michel Willan de Lisle, 1509 ; Paris, F. Regnault, 1511 ; Paris, J. de la Porte, F. Regnault, P. Vidoue, 1517.

M. Bataillon, *Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde*, dans *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle*, Paris, 1959, p. 25-36. – A. Derville, *Jean Vitrier et les religieuses de Sainte Marguerite (1500-1530)*, dans *Revue du Nord*, t. 42, 1960, p. 207-39 ; art. Vitrier (Jean), dans *Biographie Nationale Belge*, t. 38, *Supplément*, t. 10, Bruxelles, 1974, col. 809-16. – A. Godin, *Spiritualité franciscaine en Flandre au XVIe siècle : L'Homéliaire de Jean Vitrier*, Genève, 1971 ; *Érasme : Vies de Jean Vitrier et de John Colet*, traduction et présentation, Angers (Moreana), 1982 ; *Jean Vitrier of Saint-Omer*, dans *Contemporaries of Erasmus*, éd. P.G. Bietenholz, t. 3, Toronto, 1987. – J.-P. Massaut, *Théologie universitaire et requêtes spirituelles à la veille de la Réforme*, dans *La controverse religieuse (XVIe-XIXe siècles)*, Actes du 1er colloque Jean Boisset..., éd. Michel Péronnet, t. 1, p. 7-18, Presses de l'Univ. Paul Valéry, Montpellier, s d.

DS, t. 4, col. 926 ; t. 12, col. 1734.

André Godin.

1. VIVALDI (Augustin), jésuite, 1565-1641. – Agostino Vivaldi est né à Gênes en juillet 1565 ; il entra dans la Compagnie de Jésus, à Rome, le 4 octobre 1581. Encore étudiant de philosophie, il fut nommé préfet au Séminaire romain, tenu par la Compagnie ; il enseigna ensuite les lettres au collège de Florence, où il continua ses études normales. Nommé préfet des études au collège des Grecs, à Rome (1593), il y fit son troisième an de probation, à S. Andrea (1595). Supérieur à la résidence de Rieti durant quatre mois (1600), il fut ensuite envoyé par Cl. Aquaviva au collège de Florence où il fut recteur et professeur de lettres, de 1602 à 1607. Excellent prédi-

cateur, il garda cette charge durant douze ans à Ancône, Raguse et d'autres villes d'Italie. En 1609, il fut nommé recteur du collège de Gênes où il enseigna et prêcha. En 1615, il fut de nouveau nommé par Aquaviva recteur du Séminaire romain, mais il ne put occuper ce poste parce que le pape voulait que le recteur précédent demeure à ce poste. En 1616, il fut nommé recteur au collège de Parme ; en 1618, provincial de Lituanie et en 1633 de la province romaine. De 1626 à 1628, il fut préposé de la maison professe de Gênes et, de 1629 à 1633, provincial de la Sicile Occidentale. Il mourut à Gênes le 19 août 1641. Les charges qu'il occupa montrent à l'évidence les capacités de Vivaldi de gouverner des communautés religieuses.

Ses *Meditationi sopra li evangelii che tutto l'anno si leggono nella messa, et principali misteri della vita e passione di Nostro Signore*, furent publiées à Rome, 1599 (153 f. non numérotés correspondant à 153 gravures), rééditées à Venise en 1839 et traduites en français par N. de Brunaulieu (Paris, Mazarine, ms 1386). Vivaldi veut mettre à la portée de qui ignore le latin les *Evangelicae historiae imagines* (Anvers, 1593) de son confrère Jérôme Nadal (DS, t. 11, col. 10). Il en reprend les gravures sur cuivre (sur les pages de droite) et traduit le texte tout en élaguant les thèmes jugés trop subtils ou qu'il estime moins utiles pour la dévotion. Il allège aussi, ne présentant que quatre à six points brefs : considérations sur Jésus et les autres personnages de la scène évangélique.

Archives Romaines de la Compagnie de Jésus : *Rom.* 53, II, f. 187 ; I, f. 73 ; f. 66v ; f. 125, n. 9 ; f. 149 ; II, f. 187, n. 3 ; *Ital.* 4, f. 324-25 ; *Rom.* 15, f. 2 et *passim* ; 79, f. 169v ; f. 204 ; *Med.* 48, f. 23 ; 80, f. 31-35 ; 23 *passim* ; *Vitae* 127 ; *Ven.* 71, f. 22, 32, 42 ; *Lith.* 6, f. 119, 123, 168, 172 ; *Rom.* 56, f. 12. *Med.* 1, f. 128, 131, 141 ; *Sic.* 155, f. 146, 166, 178, 194 ; *Hist. Soc.* 62, f. 16 ; 47, f. 2v.

Sommervogel, t. 8, col. 866-67. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, p. 78, 218. – DS, t. 11, col. 13.

Giuseppe Mellinato.

2. VIVALDI (Jean Louis), frère prêcheur, † après 1520. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Giovanni Ludovico Vivaldi est né à Mondovi, dans la province de Cuneo, à la fin de la première moitié du 15e siècle, dans une famille illustre originaire de Gênes. Il entra chez les Dominicains de sa ville natale à une date non précisée et passa ses années de formation religieuse et académique dans les couvents piémontais de l'Ordre.

Les premières informations sur lui remontent à 1475 ; cette année-là il fut chargé de lire les *Sentences* au studium du couvent Saint-Dominique de Turin ; en même temps il fut autorisé à recevoir des novices pour l'Ordre et à prêcher dans tout le territoire de la province de Lombardie supérieure ou de « San Pietro martire » qui comprenait toute l'Italie du nord-ouest. Comme bachelier il participa cette même année 1475 à une dispute au sujet de l'immaculée-conception de Marie ; il composa sur ce thème une *Epistola* à laquelle le franciscain Angelo da Chivasso répondit par une *Epistola responsiva.* Ces deux œuvres demeurèrent manuscrites.

Après avoir accompli le curriculum nécessaire pour le magistère, et obtenu en 1476 du maître général Leonardo Mansueti la faculté de recevoir le grade de docteur dans une université de son choix, il fixa sa résidence au couvent de Mondovi, mais se consacra, durant quelques années, à la prédication itinérante.

Déjà maître en théologie, il se rendit pour un certain temps en Espagne, où le maître général Bartolomeo Comazio (1484-1485) lui avait confié une mission spéciale. De retour en Italie, il entra en contact avec Ludovico II, marquis de Saluzzo depuis 1475, dont il devint confesseur et conseiller.

Lorsqu'en avril 1487 les territoires du marquis furent envahis par les troupes de Charles Ier, duc de Savoie (1482-1490), il s'enfuit avec son mécène à la cour de France. De retour en Italie, il fut chargé de missions de confiance par le maître général Gioacchino Torriani (1487-1500) ; il fut prieur de son couvent de Mondovi entre 1489 et 1490, mais le 24 septembre de cette dernière année, il obtint d'être relevé de cette charge et de retourner au service du marquis qui, en avril précédent, avait récupéré son domaine. Durant ces années Vivaldi donnait des leçons de théologie au couvent San Giovanni Battista de Saluzzo et participait activement à la vie du cercle d'humanistes qui se tenait dans cette petite capitale ; il était soutenu et encouragé par le marquis.

Au début de 1502 il se rendit à la cour de Louis XII, roi de France, comme ambassadeur de Ludovico II et obtint du roi, pour son seigneur, la charge de vice-roi de Naples, et celle d'assumer le commandement des troupes françaises qui partaient à la reconquête de ce règne occupé par Gonzalve de Cordoue.

Pour ses succès diplomatiques, qui pourtant s'avérèrent éphémères et illusoires, il fut récompensé par la cour et, le 21 septembre de cette même année 1502, il fut nommé par le maître général prieur des Dominicains de Saluzzo ; mais le 24 mars de l'année suivante il démissionna de cette charge, afin d'accompagner le nouveau vice-roi de Naples dans les entreprises dont l'avait chargé le roi de France. L'expédition militaire eut un épilogue tragique : l'armée française fut vaincue ; le 2 janvier 1504, Ludovico II et Vivaldi réussirent à fuir et à embarquer au port de Gaète pour Gênes ; le marquis mourut le 27 de ce mois et son chapelain accompagna sa dépouille jusqu'en sa patrie où le 6 février suivant il fit son éloge funèbre durant les funérailles solennelles qui eurent lieu dans l'église Saint-Jean-Baptiste. Vivaldi resta à Saluzzo, protégé par Marguerite de Foix, que Ludovico II avait épousée en 1492. En 1515 il participa, comme définiteur de la province de Grèce au chapitre général des Dominicains qui se tint à Milan.

Pour les dix années qui suivirent on n'a aucune information sur les activités de Vivaldi. Son ami et protecteur étant décédé, il préféra se consacrer à une vie retirée, à une activité littéraire et intellectuelle en contact avec le cercle humaniste de Saluzzo, à la réflexion théologique, à la révision des œuvres qu'il avait composées précédemment, et à l'édition de ses écrits. Au consistoire du 31 août 1519, le cardinal Andrea della Valle (1463-1534) le proposa comme candidat à l'épiscopat, mais il s'éleva des doutes sur sa possible ascendance juive ; on ordonna une enquête dont les résultats furent favorables à la poursuite de la proposition du cardinal. En fait, le 19 septembre de l'année suivante, il fut élu *episcopus Arbensis* ou *Arbanensis in partibus infidelium*, en spécifiant qu'il s'agissait d'un diocèse de l'Épire suffragant d'Antibari ; il peut être identifié avec celui d'Elbassan en Albanie, alors en territoire ottoman. *Invité à se rendre à son siège le plus tôt possible, on ne sait pas s'il s'y rendit effectivement. Il mourut quelques années plus tard, à une date imprécise.*

2. Œuvres. – La formation culturelle et théologique de Vivaldi fut initialement d'inspiration scolastique ; d'ailleurs, il n'aurait pas pu en être autrement pour un dominicain ayant étudié dans les centres théologiques

dirigés par son Ordre dans l'Italie du Nord. Dans ses ouvrages il suit une méthodologie inspirée clairement des maîtres de l'école dominicaine ; il cite très fréquemment saint Thomas et s'en inspire, même s'il n'aboutit pas toujours aux mêmes conclusions.

Sa formation académique achevée, Vivaldi vécut pendant une dizaine d'années dans le milieu humaniste de Saluzzo, qui lui sert de lien entre la théologie traditionnelle et la culture de la Renaissance qui s'élaborait à la cour de Ludovico II. Dans ce milieu, il apprit le goût de la parole, le culte de l'expression, l'exercice de l'écriture dans une langue raffinée. Il y entra en contact avec les classiques latins et grecs, avec les auteurs les plus représentatifs de la littérature italienne, et commença à les citer dans ses œuvres, en même temps que les Pères de l'Église. Il utilisa les moyens de communication de l'époque, publiant ses écrits dans des éditions techniquement élaborées et de grande valeur esthétique. Il assuma le rôle de poète et de rhéteur de cour.

L'*humanitas* de Vivaldi ne se réduisait cependant pas à la recherche de la pure forme et sa culture livresque paraît vivifiée par une inspiration et des thèmes auxquels les esprits les plus ouverts de la Renaissance italienne n'étaient pas insensibles. Il affronta surtout les exigences de renouvellement préconisées avec passion par l'école savonarolienne de ses confrères de l'Italie centrale. Ainsi le thème de la conversion, de la pénitence, du rigoureux cheminement ascétique, de la réforme de l'Église furent-ils l'objet de ses réflexions et le sujet de ses compositions littéraires passionnées.

1) L'*Aureum opus de veritate contritionis in quo mirifica documenta eterne salutis aperiuntur* est la première de ses œuvres majeures. Elle fut composée en réélaborant les leçons données au couvent dominicain de Saluzzo, à la sollicitation de Ludovico II.

Dédiée à ce dernier, elle fut imprimée à ses frais par les frères Le Siguerre et achevée le 1er juillet 1503. De cette édition la Bibliothèque Casanatense de Rome conserve un exemplaire (HH.VI.40).

Il s'agit d'un traité théologique montrant que le fondement de toute perfection chrétienne est la conversion du cœur, qui s'alimente par le souvenir du mal commis, la confrontation de la vie personnelle avec la loi de Dieu et de l'Église – *diligens recordatio sive discussio peccatorum* –, le souvenir des bienfaits du Tout-Puissant, les sacrements qui nourrissent l'âme, pour atteindre l'amour parfait de Dieu. Tout l'itinéraire pénitentiel proposé suit un schéma déjà amplement présent dans l'école spirituelle du temps. La présentation de l'itinéraire contrition-confession-ferme propos semble mettre l'accent surtout sur les dispositions intérieures de l'homme pécheur qui veut se convertir, ainsi que sur l'effort pour atteindre l'amour parfait.

2) D'un contenu plus riche et plus éclairant sur la pensée de Vivaldi, l'*Opus regale* est un recueil d'ouvrages de genres divers et de contenu varié.

Édité à Saluzzo chez Jacopo de' Circhis et Sisto de' Sommaschi, les deux imprimeurs qui avaient repris l'atelier des frères Le Siguerre. Il fut achevé le 25 janvier 1507 aux frais de la marquise Marguerite de Foix. L'ouvrage est un exemple intéressant des réalisations de l'imprimerie italienne du début du 16e siècle. L'exemplaire que nous avons consulté se trouve à la Bibliothèque Casanatense de Rome (DD.IV.E). Il se compose de deux parties avec une double numérotation ; la première contient les cinq premières compositions, la seconde les trois autres.

L'ouvrage s'ouvre sur l'*Epistola consolatoria in qua tria optime remedia ad repellendum omnes causas tristicie aperiuntur* (f. 3r-5v) ; elle est adressée à Marguerite de Foix à l'occasion de la mort de son mari. Puis vient un *Tractatus de pugna partis sensitive et intellective per modum sermonis apologetici* (f. 6r-56v), long éloge funèbre de Ludovico II. Suivent : *Epistola flosculis tota dilucidata rhetoricis* (f. 57r-64r), adressée à Vladislas II, roi de Hongrie (1490-1516) et de Bohême (1471-1516) ; *De laudibus ac triumphis trium liliorum que in scuto regis christianissimi figurantur* (f. 65r-88v), dédié à Louis XII de France. Cette première partie se termine par un *Tractatus valde utilis et cunctis necessarius de cognitione electorum a reprobis*, dédié au cardinal Carlo Domenico del Carretto, marquis de Finario † 1514.

Ce premier recueil d'opuscules, pleins de citations et de références historiques, témoigne de la vaste culture de son auteur, de ses rapports avec certains personnages de son temps ; son plus grand mérite est son style ; il révèle la sensibilité d'une personnalité imbue de la problématique esthétique et religieuse des milieux humanistes.

La deuxième partie commence par un *Tractatus de duodecim persecutionibus ecclesie Dei, anime sicienti ac Deum desideranti totus delectabilis* (f. 1r-100v), réflexion originale sur l'histoire de l'Église et sur les événements de son temps. Vivaldi connaissait de l'intérieur la vie des cours de la Renaissance et les défauts des hommes d'Église ; il n'hésite pas à dénoncer la corruption généralisée. Parmi les persécuteurs de l'Église il cite non seulement les empereurs païens, les hérétiques, les juifs, les turcs ou les sarrasins, etc., mais aussi et surtout les prélats ambitieux, corrompus et vicieux, les maîtres et docteurs indignes et ignorants, les prédicateurs, les confesseurs et tous les ecclésiastiques qui n'accomplissent pas leurs devoirs avec la préparation culturelle et la moralité nécessaires. L'ouvrage se termine par une invitation à la réflexion, adressée à tous les chrétiens, par un appel à trouver les remèdes à ces maux.

Viennent ensuite le *Tractatus de magnificentia Salomonis de qua multa curiosa notabilia tanguntur et tandem disputatur quid senciunt doctores catholici de statu anime eiusdem* (f. 101r-144v), et le *Tractatus devotissimus de duplici causa contritionis* (f. 145r-158r) adressé à don Pietro di Saluzzo, protonotaire apostolique. Dans ce dernier opuscule, l'auteur reprend des sujets déjà traités et des conclusions déjà publiées, mais il revoit et corrige sa position théologique affirmant que le repentir des péchés est « pure et simple grâce de Dieu » et que « l'homme ne peut pas penser ou accomplir quoi que ce soit de bien ni se relever des fautes où il était tombé que par la seule grâce de la miséricorde de Dieu ». La seconde cause de la contrition, définie *dispositiva et secundaria*, vient de la « vera recognitione sui ac cordis humani debita dispositione vel preparatione ».

Œuvres. – *Aureum opus de veritate contritionis*, Saluzzo, 1503 ; Lyon, 1505 ; Paris, 1508, 1509 (*De veritate contritionis*), 1522, 1546 (*Verae contritionis praecepta*), 1586 (*De vera confitendi methodo et contritione peccati tractatus*) ; Haguenau, 1513 – *Opus regale*, Saluzzo, 1507 ; Lyon, 1508, 1512 ; Paris, 1515 ; Lyon, 1518.

Sources. – Archives générales des Dominicains, Rome, IV, 3, f. 198r, 234r, 235v, 309r ; 6, f. 183v ; 9, f. 233r, 247v, 250v ; 15, f. 260r, 262r. – *Magistrorum ac procuratorum generalium o.p. registra litterarum minora (1469-1523)*, éd. G. Meersseman et D. Planzer (coll. Monumenta ordinis

Praedicatorum historica XXI), Rome, 1947, p. 54-55. – *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum*, éd. B.M. Reichert, t. 4 (même coll. IX), Rome, 1901, p. 25. – L. Alberti, *De viris illustribus ordinis Praedicatorum*, Bologne, 1517, p. 150.

Études. – Bibliographies d'Antonius Senensis et d'A. Possevino. – G.M. Pio', *Delle vite degli huomini illustri di S. Domenico*, t. 2, Pavie, 1613, p. II, 142. – F.A. della Chiesa, *Catalogo di tutti li scrittori piemontesi et altri dei stati dell'A. S. di Savoia*, Turin, 1614, p. 82. – G. Draudius, *Bibliotheca classica*, Francfort/Main, 1625, p. 197. – A. Miraeus, *Bibliotheca ecclesiastica*, Anvers, 1629, t. 2, p. 218. – A. Rossoti, *Syllabus scriptorum Pedimontii seu de scriptoribus Pedemontanis*, Mondovi, 1667, p. 369. – V.M. Fontana, *Monumenta Dominicana*, Rome, 1675, p. 428 ; *Sacrum theatrum Dominicanum*, Rome, 1676, p. 129. – A. de Altamura, *Bibliothecae Dominicanae*, Rome, 1677, p. 242. – A. Rovetta, *Bibliotheca chronologica illustrium virorum provinciae Lombardiae*, Bologne, 1691, p. 106.

Quétif-Échard, t. 2, Paris, 1721, p. 41-42, 842. – D. Farlati, *Illyricum sacrum*, t. 5, Venise, 1775, p. 266. – D. Muletti, *Memorie storico-diplomatiche appartenenti alla città ed ai marchesi di Saluzzo*, t. 5, Saluzzo, 1831, p. 352, 388, 410. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, Rome, 1908, p. 43. – C.F. Savio, *Saluzzo e i suoi vescovi. 1475-1601*, Saluzzo, 1911, p. 92, 173. – G. van Gulik et C. Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, t. 3, Munich, 1923, p. 114. – G. Vinay, *L'Umanesimo subalpino nel secolo XV*, Turin, 1935, p. 117. – F.L. Banfi, *Epistola tota notabilis del p. Giovanni Ludovico Vivaldi o.p. ad Vladislao II re di Boemia ed Ungheria*, dans *Memorie domenicane*, t. 54, 1937, p. 158-66 ; *Giovanni Ludovico Vivaldi de Mondovi umanista domenicano nell'arte della stampa e dell'incisione di Saluzzo*, extr. de *Maso Finiguerra*, t. 3, 1938. – DTC, t. 15, Paris, 1950, col. 3146.

Carlo Longo.

VIVEKANANDA (Swami), 1863-1902. – Narendra Nath Datta, qui devint plus tard Swami Vivekananda, est né à Calcutta, le 9 juillet 1863 ; il était membre de la caste Kayasth. Il prit ses grades à la General Assembly Institution, un collège missionnaire chrétien. Durant ses années d'études, il montra un grand intérêt pour la philosophie ; il a laissé le souvenir d'un lecteur insatiable, d'une personnalité qui en imposait et d'un controversiste vigoureux. Son ambition était de devenir, comme son père, un grand et riche avocat. Sa mère était une femme de caractère, pieuse et intelligente, qui pouvait réciter de longs passages des Écritures hindoues. Elle eut une profonde influence religieuse dans la vie de son fils.

Très jeune encore, Narendra avait une affection spéciale pour les ascètes girovagues. Au collège, il avait appris à connaître Jésus et l'éthique chrétienne. Il n'était attiré ni par les charmes du monde, ni par le mariage. Son être le plus profond choisit instinctivement la voie spirituelle. Durant un certain temps les prières des assemblées et les chants religieux du Brahmo Samāj l'attirèrent ; mais il comprit très vite qu'ils ne lui procuraient aucune expérience spirituelle. Il voulait « réaliser » Dieu, but de la religion. Il sentit alors le besoin d'être instruit par un homme qui avait vu Dieu. Dans son ardeur impatiente, il alla trouver le vénérable Devendranath, chef du Brahmo Samāj et lui demanda : « Avez-vous vu Dieu » ? Devendranath était embarrassé et répondit : « Mon fils, vous avez les yeux d'un Yogi. Vous devriez pratiquer la méditation ». Le jeune homme fut déçu.

Il alla ensuite trouver Ramakrishna Paramahamsa † 1886 (DS, t. 13, col. 55-58). Au premier abord, Ramakrishna ne l'impressionna pas, mais bientôt il se mit sous son influence protectrice. Durant une de ses premières visites, Narendra demanda à Ramakrishna : « Avez-vous vu Dieu » ? Sans un instant d'hésitation, la réponse vint : « Oui, j'ai vu Dieu. Je le vois comme je vous vois ici ; mais on peut voir Dieu encore plus clairement que je vous vois. On peut lui parler. Mais qui s'intéresse à Dieu ? Les gens versent des torrents de larmes sur leurs femmes, leurs enfants, leurs biens, mais qui pleure pour la vision de Dieu ? Si une personne pleure sincèrement pour voir Dieu, elle le verra sûrement ».

Le père de Narendra mourut subitement, laissant sa famille dans la pauvreté. Narendra chercha vainement un emploi pour subvenir aux besoins des siens. Dans sa grande détresse, il se tourna vers Ramakrishna. Le maître, qui avait eu une pré-vision de Narendra et du grand avenir qui était devant lui, le reçut chaleureusement.

Narendra avait été attiré par Ramakrishna, même si au début il critiquait fortement ses enseignements. Mais tout vient à temps. Ainsi la mort de son père amena une crise dans la vie de Narendra. Il était presque décidé de trouver refuge dans le sannyasa lorsque Ramakrishna lui fit signe de nouveau. Voici, avec les mots même de Narendra, le récit de l'événement qui lui ouvrit les yeux :

Un jour, je fus frappé par l'idée que Dieu écoutait les prières de Śrī Ramakrishna ; pourquoi ne lui demanderais-je pas de prier pour que je sois délivré de mes besoins pécuniaires – faveur que le maître ne me refusera jamais ? Je partis à la hâte vers Dakshineswar et insistai pour qu'il prie pour ma famille qui mourait de faim.

Il dit : « Mon fils, je ne peux faire de telles demandes. Mais pourquoi n'irais-tu pas toi-même demander cela à la Mère ? Toutes tes souffrances viennent de ton indifférence à son égard ».

Je répondis : « Je ne connais pas la Mère, mais parlez-lui vous-même en ma faveur. Vous le devez ».

Il répondit tendrement : « Mon cher garçon, je l'ai déjà fait à plusieurs reprises. Mais toi tu ne l'acceptes pas ; alors elle n'exauce pas ma prière. Très bien ! C'est mardi – va au Temple de Kāli cette nuit, prosterne-toi devant la Mère et demande-lui tout ce que tu veux. Tu seras exaucé. Elle est la connaissance absolue, la Puissance impénétrable de Brahman, et sa volonté seule a donné naissance à ce monde. Elle a le pouvoir de tout accorder ».

Je crus chacune de ses paroles et attendis impatiemment la nuit. Vers 21 heures, le maître me commanda d'aller au temple. A mesure que j'avançais, j'étais rempli d'une ivresse divine. Mes pas chancelaient. Mon cœur bondissait en prévision de la joie de voir la Déesse vivante et d'entendre ses paroles. J'étais rempli de l'idée de la Mère.

En arrivant au temple, je jetai un coup d'œil vers l'image, et je découvris qu'en effet la Divine Mère était vivante et consciente, Fontaine inépuisable d'Amour divin et de Beauté ; je fus saisi par une vague déferlante de dévotion et d'amour. Dans une extase de joie, je me prosternai à plusieurs reprises devant la Mère et priai : « Mère, donne-moi le discernement ! Donne-moi le renoncement ! Donne-moi la connaissance et la dévotion ! Accorde-moi d'avoir une vision ininterrompue de Toi ».

Une grande paix et sérénité régnaient dans mon âme. Le monde était oublié. Mon cœur ne voyait que la Divine Mère. Dès que je retournai, Śrī Ramakrishna me demanda si j'avais demandé à la Mère de m'enlever le poids de mes soucis terrestres. Je tressaillis à cette question et répondis : « Non. J'ai complètement oublié cette question. Mais puis-je réparer cela maintenant ? » Il répondit : « Va de nouveau, et parle-lui de tes besoins ».

Je repartis vers le temple, mais à la vue de la Mère j'oubliai de nouveau ma mission ; je me prosternai plusieurs fois et priai seulement pour obtenir l'amour et la dévotion. Le

Maître me redemanda si j'avais fait ma demande. Je lui racontai ce qui m'était arrivé.

Il me dit : « Quel enfant irréfléchi ! Ne pouvais-tu pas avoir assez d'empire sur toi-même pour dire ces quelques mots ? Essaie de nouveau et fais-lui cette prière. Dépêche-toi ». Je partis donc pour la troisième fois, mais en entrant dans le temple, je fus accablé de honte. Je pensai : « Voilà que je viens prier la Mère pour une bagatelle ! Quel fou je suis ! » Tout honteux je me prosternai respectueusement et dis : « Mère, Je ne veux rien d'autre que la connaissance et la dévotion ». En sortant du temple je compris que tout cela était dû à la volonté de Śrī Ramakrishna. Autrement comment aurais-je pu échouer dans mon objectif par trois fois ?

J'allais vers Ramakrishna et lui dis : « C'est donc vous qui avez ensorcelé mon esprit, et m'avez fait oublier ce que je voulais demander. Maintenant, de grâce, exaucez ma requête et que ma famille ne souffre plus jamais de la pauvreté ». Il dit : « Une telle prière ne sort jamais de mes lèvres. Je t'avais demandé de prier par toi-même. Mais tu n'as pas pu le faire. Il semble que tu ne sois pas destiné à jouir du bonheur terrestre. Je n'y peux rien ». Mais je ne le laissai pas partir. J'insistai pour qu'il exauce ma prière. A la fin il dit : « Très bien. Les tiens, à la maison, ne manqueront jamais de la simple nourriture et du vêtement » (cf. Swami Nikhilananda, *Vivekananda. A Biography*, Ramakrishna-Vivekananda Center, New York, 1989, p. 12 svv).

A partir de ce jour une nouvelle vie commença pour Narendra qui, plus tard, reçut son nom de Vivekananda à cause de son attitude très critique envers toutes les religions. Maintenant il connaissait et croyait en sa foi qu'il proclama de par le monde.

Étant un étudiant sérieux et doué, Vivekananda étudia Ramakrishna sous tous ses aspects et apprit de lui ce qu'était le véritable Hindouisme. Il se noua entre maître et disciple une relation spéciale faite d'amour et d'aide mutuelle. L'amour débordant de Ramakrishna pour le jeune homme était hors de l'ordinaire et Vivekananda s'attacha à lui pour toujours. « Pour vous j'irai même mendiant de porte en porte », disait Ramakrishna à Vivekananda. De son côté, Vivekananda devint l'héritier de Paramahamsa et l'exécuteur dévoué de sa Mission. Ramakrishna mourut en 1886 et Vivekananda devint son successeur et fonda, avec d'autres disciples, la « Ramakrishna Math and Mission ».

Vivekananda devint un sage, ayant une mission nationale et internationale ; il était comme une lumière, le grand apôtre et apologiste de l'Hindouisme. En 1897, il fonda la « Ramakrishna Mission », une institution célèbre qui exprime les idéaux du Bouddhisme et du Christianisme. Durant la grande famine qui sévit en Inde de 1897 à 1899, il collecta des fonds et administra les secours. Il fonda des monastères à Belur sur le Gange et à Mayavati dans l'Himalaya. Il déploya de grands efforts pour l'éducation des filles et des femmes. Comme l'a remarqué un de ses contemporains : « Si, pour les Américains, il était un hindou, pour les Indiens c'était un chrétien ».

En 1891, Vivekananda entreprit un grand voyage à travers le pays, non seulement pour connaître davantage l'Inde, mais aussi pour apprendre la remise de soi à Dieu, le détachement et la sérénité de l'âme. Il visita plusieurs lieux saints afin de donner une impulsion à sa vie spirituelle. Il visita Kannyakumari, à l'extrême sud de l'Inde, durant la dernière semaine de décembre 1892, où il eut une illumination qui fit de lui un grand réformateur, le gardien de la conscience spirituelle de l'Inde. Sa carrière de missionnaire de l'Hindouisme Védantique auprès de l'Occident commença en 1893, lors d'un voyage à Chicago où il s'adressa au « Parlement Mondial pour les Religions ». Il y parla de la religion universelle, commune à toute l'humanité, et proclama Dieu comme le but ultime de toutes les religions. Sur le chemin de retour, il s'arrêta en Angleterre et en d'autres pays d'Europe.

En 1899, Vivekananda retourna en Angleterre et en Amérique pour voir ce que devenaient ses disciples occidentaux. Il fonda plusieurs Centres Vedanta dans le sud de la Californie et sur la côte du Pacifique. Épuisé par tant d'efforts, il revint en Inde plus fatigué que jamais et reprit son travail. Il fonda un troisième monastère à Madras et encouragea les gens à s'engager dans une action pour l'amour et le service. Il mourut le 4 juillet 1902.

Vivekananda dirigea à diverses reprises la Mission Ramakrishna et l'orienta vers des buts sociaux et vers l'éducation religieuse, comme aspects essentiels de cette Mission. Par ses discours enflammés il souleva les jeunes gens et les poussa à se consacrer aux millions d'Indiens qui mouraient de faim. Son zèle au service des masses pauvres ouvrit de nouveaux champs d'activité aux leaders nationalistes indiens qui jusqu'alors, parce qu'ils regardaient leurs compatriotes avec le regard de l'Occident, s'étaient sentis isolés de la majorité de leurs concitoyens. Ainsi Gandhi qui, de tous ses contemporains, est celui qui a travaillé le plus pour le peuple indien, a reconnu tout ce qu'il devait à Vivekananda en ce domaine.

Voici maintenant les principaux enseignements spirituels de Vivekananda, qui ont contribué le plus à former la spiritualité des moines Ramakrishna.

Trouver un équilibre harmonieux dans tous les aspects de la vie est l'idéal de la religion. On atteint à cette religion par ce que nous appelons yoga, c'est-à-dire union. Pour le travailleur, c'est l'union entre l'homme et toute la communauté ; pour le mystique, c'est l'union entre son être le plus bas et celui le plus élevé ; pour l'amant de Dieu, c'est l'union entre lui-même et le Dieu d'amour ; pour le philosophe, c'est l'union de toute l'existence. C'est ce que signifie le mot yoga (*The Complete Works of Swami Vivekananda*, t. 5, Advaita Ashrama, Mayavati, 1922, p. 292).

1) Prenons d'abord le *Raja-yoga*, le contrôle de l'esprit. D'après la philosophie du yoga, c'est à cause de l'ignorance que l'Être (le Soi) a été uni à la nature ; il faut donc se débarrasser du joug de la nature sur nous. C'est le but de toutes les religions. En puissance, toute âme est divine. Le but est de manifester le Divin qui est en nous, en maîtrisant la nature extérieure et intérieure. Ce contrôle s'obtient par le travail, par l'adoration, par le contrôle psychique (la maîtrise de l'esprit), ou par la philosophie ; par l'une, ou par plusieurs, ou même par toutes ces voies, afin de devenir libre. C'est là toute la religion. Doctrines, dogmes, rites, livres, temples ou formes ne sont que des détails secondaires. La religion n'est ni dans les paroles ni dans les doctrines. Elle est une « réalisation ». Il ne s'agit pas d'entendre ou d'accepter, mais d'être et de devenir. Elle commence par l'exercice de la faculté de « réalisation » religieuse. Le yogi essaie d'atteindre ce but au moyen du contrôle psychique. Il prétend que celui qui contrôle l'esprit contrôle aussi la matière. Le Rāja-yoga propose les méthodes de concentration pour arriver à contrôler l'esprit et rendre l'organisme

psycho-physiologique tout entier un instrument souple et docile, afin qu'il puisse avancer toujours plus sur la voie de la connaissance et de la complète liberté.

2) Le *Karma-yoga* permet d'atteindre Dieu par le travail. Chacun de nous est engagé dans un travail, mais la majorité dissipe et morcèle la plus grande portion de ses énergies faute de connaître le secret du travail. Le Karma-yoga explique ce secret et enseigne où et comment il faut travailler, comment employer au mieux la plus grande partie de nos énergies dans le travail. Toutes nos misères et nos peines viennent de l'attachement. Nous devons travailler pour l'amour du travail, détachés, sans nous soucier à qui il profite et pourquoi. Le Karma-yogi travaille parce que c'est sa nature, parce qu'il sent que c'est bon pour lui de travailler ; il n'a aucun but au-delà du travail lui-même.

Il est très difficile de travailler sans souci du résultat, d'aider une personne et de ne jamais penser qu'elle devrait être reconnaissante, de faire le bien mais jamais pour la gloire et la réputation. Le but du Karma-yoga est la « réalisation » de l'unité avec le divin ; le travail gratuit, le service, le sacrifice sans attendre aucun fruit ou louange ou récompense sont les moyens pour atteindre ce but. Le Karma-yoga nous apprend à faire notre devoir. Mais le seul vrai devoir est d'être détaché et de travailler comme des êtres libres, d'offrir tout notre travail à Dieu. Tous nos devoirs sont pour Lui. Bref, le Karma-yoga nous demande de travailler incessamment mais de renoncer à tout attachement au travail et à ses résultats ; de tenir notre esprit libre et de ne pas y projeter quoi que ce soit d'égoïste (Swami Vivekananda, *Essentials of Hinduism*, Advaita Ashrama, Mayavati, 1957, p. 47 svv).

3) Vient ensuite le *Bhakti-yoga* qui est la voie de l'amour de Dieu. Le dévot veut aimer Dieu et use de toutes sortes de rites, fleurs, encens, beaux bâtiments, formes et autres choses semblables. Le Bhakti-yoga enseigne aux hommes comment aimer Dieu sans autres motifs, à l'aimer parce que cela est bon ; non pour aller au ciel ni pour avoir des enfants, des richesses ou toute autre chose. Il enseigne à tous les hommes que l'amour lui-même est la plus haute récompense de l'amour, que Dieu lui-même est amour. Il enseigne à payer toutes sortes de tributs à Dieu comme Créateur, Omniprésent, Omniscient, Tout-Puissant, Père et Mère. La phrase qui l'exprime le mieux, l'idée la plus haute que l'esprit humain peut concevoir de lui, est qu'il est le Dieu-Amour. Partout où il y a de l'amour, c'est lui ; le Seigneur y est présent. Le Bhakti-yoga est une recherche de Dieu, vraie, pure ; elle aboutit dans l'amour de Dieu. Lorsqu'une personne a cette sorte d'amour, elle aime tout le monde et ne hait personne. Elle est heureuse et a le sentiment d'un réel accomplissement personnel.

Vivekananda dit que le Bhakti peut être dirigé vers Brahman, mais seulement sous son aspect personnel. Cette voie est plus difficile pour ceux dont l'esprit est attaché à l'Absolu. Il est vrai que nous ne pouvons avoir aucune idée de Brahman qui ne soit anthropomorphique ; cela est tout aussi vrai de toute chose que nous connaissons. Aussi, dire qu'Îśvara (Dieu), c'est-à-dire Brahman, sous son aspect relatif est irréel, parce qu'il est anthropomorphique, est une pure sottise. L'idée d'Îśvara couvre tout le champ jamais connu et connoté par le mot « réel », et Îśvara est aussi réel que toute autre chose au monde. En d'autres termes, Îśvara, ou le Dieu Personnel, est la représentation la plus haute possible de l'Absolu dans l'univers relatif. Les incarnations (*avatara*) de Dieu sont toutes des manifestations d'Îśvara.

4) Vient enfin le *Jñāna-yoga*, la discipline de la vraie connaissance pour qui veut aller au-delà du visible. Son âme veut aller au-delà de toute existence empirique pour atteindre le cœur même de l'être, en voyant la Réalité telle qu'elle est ; en « réalisant » cette réalité, en étant la Réalité elle-même, en devenant un avec l'Être Universel. Dire que Dieu est le Père ou la Mère, le Créateur de cet univers, son Protecteur et son Guide, est, pour ce connaisseur, une façon très inadéquate pour exprimer Dieu. Pour lui, Dieu est la vie de sa vie, l'âme de son âme, Dieu est son être même. Rien d'autre ne demeure qui ne soit Dieu. Tout ce qui est de la morale est dépassé. Ce qui demeure vraiment, c'est Dieu (Swami Vivekananda, *Essentials of Hinduism*, *o.p.*, p. 61 svv).

Vivekananda rappelait constamment à ses auditeurs, en accord avec la conception du divin dans l'homme, que tous les humains sont enfants d'une félicité éternelle. S'adressant au « Parlement des Religions » à Chicago, il dit : « Écoutez, enfants d'une félicité immortelle, ceux même qui résident dans les plus hautes sphères. J'ai trouvé l'Ancien, celui qui est au-delà de toute obscurité, de toute illusion : le connaissant Lui seul, vous serez sauvés. Enfants d'éternelle félicité – quel nom de douceur et d'espérance ! Permettez-moi de vous appeler par ce doux nom – héritiers d'une félicité éternelle – oui, l'Hindou refuse de vous appeler pécheurs. Vous êtes les enfants de Dieu, participants à son bonheur éternel, vous êtes des êtres saints et parfaits. Vous, divinités sur terre, des pécheurs ? C'est un péché d'appeler ainsi un homme ; c'est calomnier la nature humaine. Venez, les Lions, et secouez l'illusion que vous êtes des moutons ; vous êtes des âmes immortelles, des esprits libres, bénis et éternels ; vous n'êtes pas matière, vous n'êtes pas des corps ; la matière est votre servante et non pas vous les serviteurs de la matière » (Swami Vivekananda, *Chicago Addresses*, Advaita Ashrama, Mayavati, 1952, p. 17-18).

Les Upanishads ont enseigné, depuis plusieurs milliers d'années, que la « réalisation » de Dieu ne pouvait s'obtenir par les sens. Jusque-là, l'agnosticisme moderne est d'accord ; mais les Vedas vont plus loin que cet aspect négatif et affirment clairement que l'homme peut transcender cet univers des sens. Il peut, par exemple, y trouver une faille à travers laquelle il passera et atteindra l'océan de la vie. C'est seulement en transcendant ainsi le monde des sens qu'il peut atteindre son vrai moi et « réaliser » ce qu'il est en réalité.

Selon Vivekananda, toute religion prétend être fondée sur une foi et des croyances ; mais dans la plupart des cas, elle consiste seulement en différentes théories, et c'est pourquoi nous voyons des religions se quereller entre elles. Si ces théories sont, elles aussi, basées sur des croyances, cependant il y a à leur base une croyance universelle dans la religion, qui gouverne toutes les différentes théories et recouvre toutes les sectes religieuses à travers le monde. Si nous revenons à cette base, nous trouvons que toutes se rapportent à des expériences universelles qui consistent en une vision directe du divin.

Pour l'Hindou, le monde des religions n'est qu'un voyage, une montée à travers différentes conditions et circonstances vers un même but. Le but de toute religion est de dégager Dieu hors de l'homme matériel, et c'est le même Dieu qui les inspire tous. Les contradictions entre les religions ne sont qu'appa-

rence. Les contradictions viennent de ce que la même vérité a été adaptée à des circonstances variées de natures différentes, mais la même lumière transparaît à travers des verres de couleurs différentes. Au cœur de toute chose, la même lumière brille et règne. Le Seigneur a déclaré aux Hindous à travers son incarnation en Krishna : « Je suis dans toute religion, comme le fil à travers un rang de perles. Partout où tu trouves une sainteté et un pouvoir extraordinaires se levant et purifiant l'humanité, sache que je suis en eux ». Pour l'Hindou, l'homme n'est pas un voyageur qui passe de l'erreur à la vérité, mais il passe d'une vérité à une autre – d'une vérité inférieure à une vérité supérieure. Pour lui, toutes les religions, – du fétichisme le plus bas à l'absolu le plus élevé, – signifient autant d'efforts de l'âme humaine pour saisir et « réaliser » l'Infini, chacune étant déterminée par les conditions de culture, de langage, de climat, etc. L'homme naît dans une religion particulière, mais il porte en lui la religion universelle. Car, dans son essence même, il est divin. Le principe, le but qui sous-tend toutes les manifestations de toutes les religions est exprimé ainsi par les Vedas : « Je suis Lui ». Ce qui veut dire qu'il y a Un en qui tout cet univers de matière et d'esprit trouve son unité, Un qu'on appelle Dieu ou Brahman ou Allah ou Jésus, ou par tout autre nom. Nous ne pouvons pas aller au-delà de cela. La fin de toutes les religions est précisément la « réalisation » de Dieu ou de l'Absolu en tout homme. S'il y a une vérité universelle dans toutes les religions, elle est là : dans la « réalisation » de Dieu. C'est le point central de la religion.

La contribution de Vivekananda à la compréhension religieuse est considérable. L'harmonie des religions fut son thème principal au « Parlement des Religions » à Chicago, en 1893, où il parla en tant que représentant de l'Hindouisme : « On a beaucoup dit sur le terrain commun de l'unité religieuse. Je ne vais pas, maintenant, avancer ma propre théorie. Mais si quelqu'un, ici, espère que cette unité adviendra par le triomphe de l'une des religions et la destruction des autres, je peux lui dire : Frère, ton espoir est un espoir impossible. Est-ce que je souhaite que les Chrétiens deviennent Hindous ? A Dieu ne plaise ! Est-ce que je souhaite que les Hindous ou les Bouddhistes deviennent Chrétiens ? A Dieu ne plaise... Le Chrétien ne doit pas devenir Hindou ou Bouddhiste, ni le Bouddhiste ou l'Hindou ne doit devenir Chrétien. Mais chacun doit assimiler l'esprit des autres et en même temps préserver son individualité et croître selon sa propre loi de croissance.

Si le Parlement des Religions a montré quelque chose au monde, c'est ceci : Il a prouvé au monde que la sainteté, la pureté et la charité ne sont la possession exclusive d'aucune église au monde, et que chaque système a produit des hommes et des femmes du caractère le plus élevé. Face à cette évidence, si quelqu'un rêve de la survie exclusive de sa propre religion et la destruction des autres, je le plains du fond de mon cœur et je lui prouve que sur la bannière de chaque religion on écrira bientôt, malgré toutes les résistances : 'Aide et non combat, Assimilation et non Destruction, Harmonie et Paix mais non Dissensions' » (Swami Vivekananda, *Chicago Addresses*, *op. cit.*, p. 45-46).

Vivekananda a beaucoup écrit (cf. J. Herbert, *S.V. Bibliographie des œuvres parues dans des langues européennes*, 2e éd., Paris, 1939, 50 p.). – *The Complete Works of S.V.*, 7 vol., Advaita Ashrama, Mayavati, 1907-1922 ; nombreuses rééd. dont celles de Calcutta en 8 vol., 1947-1951 ; 1955. – *In Defense of Hiduism*, Mayavati, 1946. – *Essentials of Hinduism*, *ibid.*, 1947. – *Chicago Addresses*, *ibid.*, 1952.

J. Herbert a traduit en français les œuvres principales : *Jnâna-Yoga*, Paris, Maisonneuve, 1936, etc. – *Karma-Yoga*, 1937, etc. – *Bhakti-Yoga*, 1937, etc. – *Conférences sur Bhakti-Yoga*, 1938. – *Râja-Yoga*, 1937, etc. – *Entretiens inspirés et autres textes*, 1937. On lui doit aussi un *Lexique Râmakrishna-Vivekânanda*, 3e éd. revue, Paris, 1944.

Romain Rolland, *La vie de V. et l'évangile universel*, 2 vol., Paris, 1930 ; 1966 (trad. anglaise, Advaita Ashrama, Calcutta, 1965). – Swami Nikhilananda, *Vivekananda. A Biography*, Ramakrishna-Vivekananda Center, New York, 1989. – Indra Patel, *Vivekananda's Approach to Social Work*, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, 1989. – R. Ramakrishnan, *Swami Vivekananda, Awakener of Modern India*, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, 1989. – Gautam Sen, *The Mind of Swami Vivekananda*, Jaico Publishing House, Bombay, 1989.

Mariasusai DHAVAMONY.

VIVES (JEAN LOUIS), humaniste, 1492-1540. – 1. *Vie et personnalité.* – 2. *Œuvres théologico-morales.* – 3. *Conception de la vie chrétienne.*

1. VIE ET PERSONNALITÉ. – Vives est la figure la plus brillante du groupe des humanistes espagnols, mais sa vie assez courte s'est déroulée essentiellement dans le Nord de l'Europe : France, Pays-Bas, Angleterre. Il est né à Valence en 1492, d'ascendance juive ; sa mère, Blanquina March, est alliée au grand poète Ausiàs March. Juan Luis s'initie à la grammaire et au droit dans sa ville natale ; il passe une année à l'*Estudio General* récemment ouvert. Puis il gagne Paris où de 1509 à 1512 il suit les cours des arts et de la philosophie, et assiste aussi à quelques cours de théologie ; il réside alors au collège de Montaigu restauré par Jean Standonck dans l'esprit de la *Devotio moderna*.

Ensuite Vives s'installe dans les Pays-Bas, qui seront sa seconde patrie ; il est précepteur de princes et de grands personnages, comme Guillaume de Croy, archevêque de Cambrai et élu cardinal archevêque de Tolède. Il donne à Louvain des cours sur des œuvres de Pline, Virgile et Cicéron ; Érasme y enseigne aussi, avec qui il se lie, et par lui avec Thomas More ; il gagne l'estime du doyen de la faculté de théologie, Bayens, le futur pape Adrien VI. Vives rencontre aussi à Paris Guillaume Budé.

A la mort d'Antonio de Nebrija, l'université d'Alcalá offre sa chaire à Vives (1522) ; mais le procès ouvert contre sa famille et la guerre franco-espagnole rendent difficile son retour en Espagne. Quelques mois plus tard, il s'embarque pour l'Angleterre ; il va expliquer les humanités et la jurisprudence à Oxford. La cour de Londres réclame ses services ; le divorce d'Henri VIII ramène Vives à Bruges (1528). Il eut alors l'occasion d'inviter un certain Ignace de Loyola à sa table (J. Polanco, *Chronicon*, t. 1, Madrid, 1894, p. 43 = coll. MHSI 1 ; P. Dudon, *La rencontre d'I. de L. avec L.V. à Bruges*, Madrid, 1930). Après qu'il eût pris position contre la réforme protestante, Vives eut une conversation avec Rudolf Gualther † 1586, disciple privilégié de Zwingli (cf. *Zwingliana*, revue de Zurich, t. 8, p. 438-71). En 1538, il résida quelque temps à Breda, comme conseiller de Mencia de Mendoza, épouse d'Henri de Nassau. Tourmenté par la goutte, il continue la rédaction de ses nombreuses œuvres et meurt à Bruges, relativement jeune encore, en 1540.

L'activité de Vives fut intense et offre plusieurs faces ; il a laissé 52 écrits, dont quelques-uns mineurs, rédigés dans un latin élégant. De cette masse émergent surtout les ouvrages de pédagogie, de philosophie morale et d'apologétique chrétienne. En général Vives donne à ses textes une orientation net-

tement pratique et accorde beaucoup d'attention à l'expérience. Lorsqu'il passa par les salles de cours parisiennes, le nominalisme y régnait et il en sortit avec la conviction qu'il était nécessaire de dénoncer les foyers de corruption des diverses disciplines et leur décadence ; il les analyse dans son *De tradendis disciplinis* avec justesse et sens critique, appréciant plus l'objectivité que les nouveautés.

Vives montre en tout une grande indépendance d'esprit. Sa philosophie est aristotélicienne quant à son fondement, en particulier en logique et métaphysique ; en esthétique il paraît plutôt platonicien ; en psychologie, il peut être considéré comme celui qui a ouvert aux méthodes empiriques. En théologie, il suit la scolastique, non sans discernement et sobriété ; quand il traite de l'intégrité spirituelle de l'homme, il recourt à la fois à Thomas d'Aquin et à Bonaventure. Il utilise l'Écriture sainte avec sagesse et agilité (cf. son commentaire du *De civitate Dei* d'Augustin, XIV, 26). Il a énuméré lui-même ses auteurs de prédilection : Tertullien, Irénée, Justin, Origène, Athanase, Chrysostome, les deux Grégoire, Basile, Eusèbe, Lactance, Jérôme, Augustin, Cyrille et Thomas d'Aquin (*De veritate fidei christianae* I, 3, *Opera*, t. 8, p. 19).

Humaniste imprégné de ses classiques, il semble en tout chercher un juste milieu. S'il atténue quelques expressions inconsidérées d'Érasme, il ne se livre pas à des considérations utopiques comme Thomas More. Il défend le droit de propriété contre les Anabaptistes (1535) après avoir clairement souligné la fonction sociale des biens. Il se lamente des méthodes de l'Inquisition. Il appelle à la paix les princes chrétiens avec l'espoir de les voir contenir les avancées des Turcs. Il repousse le fidéisme de Luther, met en évidence la valeur de l'expérience intérieure au regard du formalisme scolastique de son temps. Il estime les sciences et les arts, mais les relativise : ils doivent aider à atteindre la fin ultime de l'homme, son immortalité (*De tradendis disciplinis* I, 4, *Opera*, t. 6, p. 259).

Cet homme à la lucidité méditerranéenne, au discernement socratique, a suscité des appréciations assez divergentes. Causeur fin et gai, apôtre de la paix, réformateur des méthodes d'enseignement, les épreuves de sa vie lui firent dépasser la fermeté du stoïque pour devenir surtout un homme de foi et de piété sincère. Sa vie est le reflet de quelques-unes de ses expressions favorites : harmonie intérieure ; pas de querelle ; *scopus vitae, Christus.*

2. Œuvres théologico-morales. – Vives n'a pas rédigé de traité systématique de spiritualité ; ses réflexions et ses prières appartiennent plutôt au genre de la dévotion. Sa personnalité religieuse apparaît aussi dans ses ouvrages strictement scientifiques et littéraires. Nous présentons rapidement ici ses écrits qui se rapprochent le plus de la théologie et de la morale ; dans une autre section nous synthétiserons les grands axes de sa conception de la vie chrétienne.

Citons d'abord le *Christi Iesu triumphus* : à l'occasion d'une visite rendue à Paris en 1514, un repas amical lui sert de cadre pour une composition rhétorique en forme de dialogue ; il exalte les honneurs dus au Christ, bien supérieurs à ceux que la Rome antique accordait aux vainqueurs. Dans un latin cicéronien propre à disserter, la *Virginis Dei-Parentis ovatio* met en lumière les mérites de Marie. Comme introduction aux deux œuvres, Vives ajoute la *Veritas fucata*, qui invite à se libérer de la dissimulation du mensonge. Dans le même genre littéraire, la *Clypei Christi descriptio* est la description du blason du Christ (Louvain, 1518).

Pour Guillaume de Croy, alors âgé de 19 ans, il écrit à Louvain en 1517 un *In septem psalmos poenitentiales meditationes* qui en constitue un précieux commentaire. Peu après, en 1518, il compose le *Genethliacon Iesu Christi*, sorte d'horoscope du Christ dans une conversation supposée avec sa mère Marie sur la destinée de Jésus entrant dans le monde ; de même dans *De tempore quo, id est, in pace in qua natus est Christus* à propos de la paix générale qui régnait lors de la naissance de Jésus.

A la demande d'Érasme, Vives révise et commente le *De civitate Dei* de saint Augustin (Bâle, 1522 ; PG 47, 439-506, extraits) ; ce texte est précieux pour les remarques philologiques et historiques. La même année, Vives envoie à son ami Adrien VI le *De Europae statu ac tumultibus* qui sollicite l'intervention du pape et se montre partisan de la réunion d'un concile général pour rétablir la paix dans la chrétienté.

Intéressé par Thomas More à l'Angleterre, Vives rédige le *De institutione feminae christianae* (Anvers, 1523) adressé à la reine Catherine, épouse d'Henri VIII, – ce qui lui valut probablement la charge d'instruire la princesse Marie. L'ouvrage eut du succès et fut rapidement traduit en diverses langues. Vives voulut compléter cet ouvrage de morale familiale, inspiré par *La perfecta casada* de Luis de León, avec le *De officio mariti* (Bruges, 1528), dédié au duc de Gandie, le père du futur saint François de Borja.

En 1524, il s'installe quelques mois à Bruges pour se marier ; il y prépare le *Satellitium animi*, recueil de maximes qui rappellent les *Adages* d'Érasme et qui est dédié à Marie Tudor, future épouse de Philippe II. D'une thématique assez voisine mais exposée cette fois de manière systématique, l'*Introductio ad sapientiam* (Louvain, 1524), qui fut elle aussi traduite en diverses langues, est un guide qui veut orienter l'homme vers les plus nobles exigences envers soi-même, envers le prochain et envers Dieu. La sagesse antique est mise en convergence avec la sagesse chrétienne pour fonder une anthropologie et une morale. Au départ il faut apprendre à se connaître ; au sommet il s'agit de connaître Dieu. Vives ici est plus mûr ; il apporte plus d'attention aux aspects pédagogiques et éthiques qu'aux exercices littéraires.

Dans les derniers mois de 1525, à la demande du conseil de Bruges, il rédige le *De subventione pauperum* dans lequel il propose une série de mesures destinées à exercer des secours efficaces et à déraciner la mendicité. L'ouvrage est intéressant ; il a fait l'objet de traductions et d'une réponse détaillée de Dominique de Soto (*Deliberación en la causa de los pobres*, Salamanque, 1545). Dans sa préoccupation de la paix, Vives rédige diverses lettres à de hauts personnages, puis, en octobre 1528, publie son traité *De concordia et discordia* ; c'est là qu'avec son complément, le *De pacificatione*, on trouve ses réflexions les plus mûries sur ces questions. En 1535 le *De communione rerum* est une critique des Anabaptistes et de leur « communisme » qui avait provoqué des violences dans l'Allemagne du Nord.

Lors de la peste de 1529, Vives publie un office en l'honneur de la sueur de sang du Christ (*Sacrum diurnum de sudore D.N. Iesu Christi*), dédié à l'archiduchesse Marguerite, gouvernante des Pays-Bas ; il veut implorer l'aide divine et donner aliment à la piété des fidèles. Il fait imprimer aussi la *Meditatio altera in psalmum XXXVII. De passione Domini.*

Dans la production religieuse de Vives les *Exercitationes animi in Deum commentatiunculas* (Anvers,

1535 ; trad. espagnole par Diego Ortega, 1537) rencontrèrent un accueil favorable du monde ecclésiastique. Y brillent la simplicité et la profondeur de la *docta pietas* de l'auteur. L'œuvre compte quatre parties indépendantes. D'abord une *Praeparatio animi ad adorandum* et un *Accesus ad adorandum* (118 + 30 belles maximes). Suivent des *Preces et meditationes diurnae*, brèves prières ou réflexions pour se tenir dans la présence de Dieu durant la journée. Puis viennent des *Preces et meditationes generales* : suppliques pour demander à Dieu le pardon des péchés, la délivrance des vices, les vertus théologales, la sanctification de l'étude ; on y trouve ici ou là des expressions pleines du sens catholique, comme à propos de l'Église ou du Corps et du Sang du Christ au Saint-Sacrement. Enfin l'*In ipsam precationem Dominicam commentarius* expose chacune des phrases du Pater d'une manière à la fois théologique et pleine de dévotion.

Œuvre posthume qu'on a dite son chant du cygne, le *De veritate fidei christianae* est une apologie ; c'est son ouvrage théologique le plus important, bien qu'il n'ait pas pu y apporter les ultimes retouches. Le but de l'ouvrage est de donner confiance dans leur foi aux chrétiens et d'attirer à cette foi ceux qui ne le sont pas ; dans ce but Vives s'adresse aux intelligences des uns et des autres pour qu'ils en viennent à accepter la Parole de Dieu.

L'ouvrage, à la demande de l'admirable femme de Vives, fut publié à Bâle en 1543 par le juriste François Cranevelt, un ami de Vives, et dédié à Paul III selon l'intention de l'auteur. Ce *De veritate* exercera une influence sur la manière de proposer la théologie fondamentale ou l'apologétique (par exemple sur Hugo Grotius). Il comporte 5 parties : les fondements des vérités religieuses ; une reprise des sommes médiévales sur les dogmes chrétiens ; les déficiences des religions juive et musulmane (3e-4e parties) ; la sublimité de la doctrine du Christ.

3. Conception de la vie chrétienne. – Vives centre sa méditation sur deux pôles, Dieu et l'homme créé à son image et responsable de ses actes. L'âme humaine a la capacité de dépasser le monde sensible et de diriger son regard vers son Créateur ; elle transcende la matière pour atteindre à sa fin supérieure, comme un jet d'eau projette l'eau jusqu'à la hauteur d'où elle vient (*De anima* II, 19, *Opera*, t. 3, p. 408).

Rien n'est meilleur que de suivre la loi divine (*De officio mariti* IV, *Opera*, t. 4, p. 385). Avec ici une influence augustinienne, Vives affirme : « le bien de l'homme, vrai et solide, c'est Dieu » (*De anima* III, 3, *Opera*, t. 3, p. 437). La conclusion pratique, c'est que « l'art unique consiste à connaître et honorer Dieu » (Comm. du *De civitate Dei* XIV, 28). L'ordre qui resplendit dans le monde manifeste la Providence divine (*De veritate fidei* I, 9, *Opera*, t. 8, p. 64) ; il suffit de contempler le firmament pour croire en la Sagesse qui le régit (*De prima philosophia* I, *Opera*, t. 3, p. 186). La connaissance engendrant l'appétit, le désir et la volonté étant destinés à faire atteindre à ce qu'on désire, Vives examine avec attention les attributs divins : Être suprême, infini, simple, éternel, omniscient, omnipotent, providentiel..., mais surtout amour (cf. *De prima philosophia* I, *Opera*, t. 3, p. 136 ; *De veritate fidei* I, 11, *Opera*, t. 8, p. 86 et 91).

Bien que débilitée par le péché des origines, la raison est suffisante pour persuader de suivre ce droit chemin. Face au fidéisme averroïste qui soutient le principe de la double vérité, et au fidéisme luthérien à propos de la nature, Vives ne doute pas un instant que l'existence de Dieu soit démontrable. Il n'y a là aucun gnosticisme ni aucune preuve a priori, mais un certain innéisme, car l'homme lui apparaît comme ne pouvant ignorer l'idée de fin pour laquelle il a été créé, qu'on l'appelle comme on voudra : compréhension innée, source naturelle, lumière, faculté ou inclination naturelle (*De veritate fidei* I, 1, *Opera*, t. 8, p. 8-9).

La foi est un don, auquel la raison introduit d'une certaine manière : en nous indiquant Celui à qui est due cette grâce. Plus pure est la raison, plus elle ressemble à Dieu et acquiert la possibilité de le recevoir. La lumière de la raison et celle de la foi partent d'un même principe et n'entrent pas en contradiction. Qu'il existe des vérités dépassant notre capacité est évident ; qu'elles soient opposées à la raison est improbable. Vives reconnaît ce que les scolastiques appellent la nécessité morale de la Révélation en ce qui concerne les vérités de la théologie naturelle. En celui qui accueille la Parole divine se développe une sagesse indivisiblement divine et humaine.

Le Christ, Verbe incarné, est l'unique Médiateur, « la cible » que doivent viser nos actes (*Satellitium* 1, *Opera*, t. 4, p. 32). L'homme, dans sa lutte contre le mal et l'exercice de la vertu, doit se centrer sur l'imitation de Jésus. Créé pour entrer en relation avec Dieu, c'est dans le Christ que nous en trouvons le lieu, la réponse adéquate. Il est la clé de l'homme régénéré, la mesure de sa dignité, que Vives dépeint d'une plume habile. Par la considération des mystères de la sainte humanité de Jésus, nous parvenons à assimiler son esprit bienveillant, pacifiant, juste (*Preces et orationes generales* 17 et 114-124, *Opera*, t. 1, p. 85-86, 118-20). Dans sa méditation de la passion, nous voyons combien Vives est sensible au cœur, symbole de l'amour du Christ : « Ton cœur, siège et tête de l'universelle sagesse, agité et frappé, est quasiment arraché de sa place » (*De passione Christi*, *Opera*, t. 7, p. 96).

Comme Ignace de Loyola, Vives est d'avis que les chrétiens doivent réserver chaque année quelques jours durant lesquels, modérant tout plaisir, ils s'adonneront aux exercices spirituels : « En cette occasion ils réfléchiront sur ce qu'ils sont, sur ce qu'est la vie, l'usage des choses, où ils vont et par où, comment ils ont été esclaves du péché et rachetés par le Christ, et sur d'autres points qu'aucun chrétien ne doit ignorer » (*De officio mariti* III, *Opera*, t. 4, p. 230).

Pour Vives, il est encore plus important de construire l'homme bon que l'homme savant. La gratitude envers Dieu exige aussi la pureté de conscience et l'intégrité de la vie (Comment. du *De civitate Dei* XX, 21). D'ordinaire on ne parvient pas à la perfection d'un seul coup, mais graduellement et avec effort : « l'amour de la vertu s'infiltre goutte à goutte » (*De officio mariti* III, *Opera*, t. 4, p. 364). Le progrès dépend de la conjonction de l'action de la grâce et de celle de l'homme. L'affectivité humaine y joue un grand rôle : « la volonté est maîtresse..., la raison, conseillère » (*De anima* II, 11, *Opera*, t. 3, p. 382). Vives ordonne tout à l'amour, qui est le lien de la perfection et la source de la félicité. Cette philosophie de l'amour guidé par l'intelligence se retrouve dans tous ses écrits, surtout dans le *De anima* (III, 3-4). De l'amour de l'homme pour Dieu naît l'amour de l'homme pour l'homme (*De concordia* IV, 8, *Opera*, t. 5, p. 363 ; *De veritate fidei* II, 11, t. 8, p. 192).

L'amour est opératif ; Dieu veut que celui qui lui est dû prenne la forme du service. Le Maître céleste a mis la charité au fondement et au sommet de tous les

commandements (*De concordia* I, *Opera*, t. 5, p. 201). Devant les besoins de la société, il est inique d'accumuler des biens ou d'être un fainéant ; les biens matériels sont faits pour en gagner de plus hauts (*De veritate fidei* V, 6, *Opera*, t. 8, p. 438), et les misères qui nous entourent sont des aiguillons qui nous tournent vers eux (*Preces et meditationes generales* 22, *Opera*, t. 1, p. 89). En tout l'amour est le stimulant efficace, l'arme qui triomphe, et il indique la véritable échelle des valeurs. Parmi les composantes d'une vie en concorde, la paix a les préférences de Vives : « Tout ce qui rend l'homme meilleur ne trouve que dans la paix son efficacité et sa vigueur » (*De pace*, *Opera*, t. 5, p. 180).

L'homme doit s'ouvrir aux bienfaits tant naturels qu'à ceux du salut (*De subventione* I, 3, *Opera*, t. 4, p. 427). La vie spirituelle est une réponse de gratitude à Dieu : « C'est par la voie par où nous sommes venus que nous devons revenir » ; si l'amour a été la raison de la création de l'homme, c'est par amour que celui-ci doit revenir à son origine (*De veritate fidei* I, 11, *Opera*, t. 8, p. 91). La contemplation est ce qui est le plus excellent et le plus profitable en tout, car « la lumière du Christ » nous aide à pénétrer dans les mystères et nous anime d'une divine ardeur (*De tradendis disciplinis* V, 2, *Opera*, t. 6, p. 190). Vives demande à Dieu de goûter dès ici-bas quelque chose de la joie du ciel (*De passione Christi*, t. 7, p. 100). L'union avec Dieu est la fin et le bien suprême (*De veritate fidei* I, 6, *Opera*, t. 8, p. 48).

Les *Opera omnia* de Vives ont fait l'objet de 2 éd., celle de Bâle, 1555 en 2 vol., et celle de Valence, 1782-1790, en 8 vol., dont nous nous sommes servis. – Trad. espagnole par L. Riber, *Obras completas*, 2 vol., Madrid, 1948. – Les *Commentaria in XXII libros de Civitate Dei S. Augustini*, Bâle, 1522, ne sont pas repris dans les *Opera omnia*. Migne en donne des extraits (PL 47, 439-506). – *Epistolario*, éd. critique par J. Jimenez Delgado, Madrid, 1978. – Pour le détail des éd., voir A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 27, Barcelone, 1976, p. 392-436.

N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 1, p. 723-26. – A.J. Namèche, *Mémoire sur la vie et les écrits de J.L. V.*, Bruxelles, 1841. – H.G. Braam, *Dissertatio theologica exhibens J.L. V. theologiam christianam*, Groningen, 1853. – E. Van den Busche, *J.L. V. Notes sur son séjour à Bruges*, Bruges, 1871. – R. Pade, *Die Affektenlehre des J.L. V.*, Münster, 1893. – K.A. Lange, *L. V.*, trad. espag. par M. Menéndez y Pelayo, Madrid, 1894 ; Buenos Aires, 1944.

O. Burger, *Erasmus... und der Spanier Vives*, Munich, 1914. – F. Watson, *L. V.*, Oxford, 1922. – I. de M. Carriazo, *Las ideas sociales de L. V.*, Madrid, 1927. – A. Bonilla y San Martín, *L. V. y la filosofía del Renacimiento*, 3 vol., Madrid, 1929 ; 1981. – L. Getino, *Vitoria y Vives : sus relaciones...*, dans *Anuario de la Asociación F. de Vitoria*, t. 2, 1931, p. 277-308. – P. Torró, *La pedagogía científica según L.V.*, Barcelone, 1932. – H. de Vocht, art. *L.V.*, dans *Biographie nationale* (de Belgique), t. 26, 1936, col. 789-900 (bibl.).

M. Puigdollers, *La filosofía esp. de L. V.*, Barcelone, 1940. – M. Solana, *Hist. de la filosofía española*, t. 1, Madrid, 1941, p. 33-208. – P. Graf, *L. V. como apologeta*, trad. de l'allemand, Madrid, 1943. – J. Ferrer et R. Garrido, *L. V. y la psicología educativa*, Valence, 1944. – E. d'Ors, *Estilos de pensar*, Madrid, 1945, p. 81-117. – J. Gordon, *J.L. V. Su época y su filosofía*, Madrid, 1945. – J.B. Gomis, *Vives, pro Concilio*, dans *Verdad y Vida*, t. 3, 1945, n. 193-205 ; *Ascética y mística de J. V.*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 5, 1946, p. 247-71 ; *Criterio social de L.V.*, Madrid, 1946.

J. Corts Grau, *La dignidad humana en J.L. V.*, dans *Archivo del Derecho Publico*, t. 3, 1950, p. 73-89. – M. Bataillon, *Autour de L. Vivès et d'Iñigo de Loyola*, dans *Bulletin hispanique*, t. 30, 1928, p. 184-86 ; *Erasmo y España* (trad. du français), 2 vol., Mexico-Buenos Aires, 1950 ; *J.L. V. réformateur de la bienfaisance*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 14, 1952, p. 141-58. – R. G. Villoslada, *L. V. y Erasmo. Cotejo de dos almas*, dans *Miscelanea Comillas*, t. 5, 1953, p. 159-200. – B. Monsegú, *La doctrina cristológica de J.L. V.*, dans *Estudios Franciscanos*, t. 56, 1955, p. 43-70 ; *Filosofía del humanismo de J.L. V.*, Madrid, 1961 ; *Erasmo y Vives y la « Philosophia Christi »...*, dans *El erasmismo en España*, Santander, 1986, p. 357-72.

M. Sancipriano, *Il pensiero psicológico e morale di G.L. V.*, Florence, 1957. – F. de Urmeneta, *San Agustín ante su comentarista L. V.*, dans *Augustinus*, t. 7, 1962, p. 203-23 ; t. 8, 1963, p. 519-33 ; t. 14, 1969, p. 135-76 ; *El pensamiento teológico de L. V. en su tratado « De filosofía primera »*, dans *Revista española de Teología*, t. 11, 1951, p. 297-310 ; *Senequismo y vivismo*, dans *Augustinus*, t. 10, 1965, p. 409-18. – B. Manzoni, *V. umanista spagnolo*, Lugano, 1960. – C. Vasoli, *J.L. V. e la polemica antiescolastica nello « In pseudodialecticos »*, dans *Miscelanea de Estudios a J. de Carvalho*, t. 7, 1961, p. 679-87.

J. Carreras Artau, *L. V., philosophie de l'humanisme*, Louvain, 1962. – M. Pinta et M. Palacio, *Proceso de Inquisición contra la familia judía de J.L. V.*, Madrid, 1964. – R. Martín Ibáñez, *El tema de Dios en el pensamiento de L. V.*, dans *Revista de Filosofía*, t. 25, 1966, p. 459-81. – C.G. Noreña, *J.L. V.*, La Haye, 1970 ; Madrid, 1978. – *Repertorio de Hist. de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 603-10 (bibl.). – A. Guy, *V. socialiste et l'Utopie de More*, dans *Moreana*, n. 31-32, 1971, p. 263-80 ; *V. ou l'humanisme engagé*, Paris, 1972. – A. Fontán, *J.L. V., un español fuera de España*, dans *Revista de Occidente*, n. 145, 1975, p. 37-51.

Homenaje a L.V., Ponencias del VI Congreso intern. de Estudios Clásicos, Madrid, 1977. – E. Rivera, *El joven J.L. V., comentador de « La Ciudad de Dios »...*, dans *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, t. 4, 1977, p. 145-68. – A. Igual Ubeda, *Vida de J.L. V.*, Barcelone, 1977. – M. Spanneut, *J.L. V. et l'Europe*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 36, 1979, p. 65-71. – R. Guerlac, *J.L. V. Against the Pseudodialecticians...*, Dordrecht-Boston-Londres, 1979. – I. Elizalde, *L. V. e Ignacio de Loyola*, dans *Hispana Sacra*, t. 33, 1981, p. 541-47. – *J.L. V.*, Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 6-8 nov. 1980, Hambourg, 1981. – A. Comparot, *Amour et vérité : Sebon, Vivès et Michel de Montaigne*, Paris, 1983. – E. Vilanova, *Hist. de la teología cristiana*, t. 2, Barcelone, 1989, p. 118-27. – C. Soria, *J.L.V.*, dans *Anuario de historia de la Iglesia*, t. 1, 1992, p. 163-84. – I. Trujillo Pérez, *Notas sobre el agustinismo de J.L.V.*, *ibid.*, p. 185-202.

Voir la *Bibliographie intern. de l'Humanisme et de la Renaissance*, depuis le t. 1, 1966 svv.

DS, t. 2, col. 463 ; t. 4, col. 1147, 1176 ; t. 12, col. 1734 ; t. 13, col. 14, 200.

Saturnino López Santidrián.

VIVES Y TUTÓ (Joseph Calasanz), capucin, cardinal, 1854-1913. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Joseph Calasanz Vives y Tutó naquit à San Andrés de Llevaneras/Sant Andreu de Llavaneres (Barcelone), le 15 février 1854. Il décida d'embrasser la vie religieuse ; les ordres religieux ayant été supprimés à partir de 1835, il se rendit au Guatemala où il prit l'habit chez les Capucins le 11 juillet 1869 ; il n'avait que 15 ans. Mais les religieux ayant été chassés de l'Amérique centrale en 1872, Vives partit pour Toulouse où, après avoir terminé ses études ecclésiastiques, il fut ordonné prêtre le 26 mai 1877. La même année, il fut nommé supérieur du couvent et directeur du collège séraphique. En 1880, la suppression des ordres religieux en France l'obligea à se réfugier avec sa communauté, dans l'ancien couvent des Capucins d'Igualada (Barcelone).

En février 1883, Vives vint à Rome pour préparer la restauration de l'Ordre en Espagne et son union avec les supérieurs majeurs, interrompue depuis 1804. Toujours à Rome, il fut nommé secrétaire du procureur général de l'Ordre et, à partir de 1887, consulteur du Saint-Office, puis de la Propagande, du Concile et des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. En 1896, il fut élu définiteur général de l'Ordre et, la même année, il commença à faire partie de la commission de théologiens nommée par Léon XIII pour la question des ordinations anglicanes ; son vote sur l'invalidité de ces ordinations fut décisif pour la publication de la lettre apostolique *Apostolicae curae*. Léon XIII le chargea aussi de préparer le concile plénier latino-américain qui se tint en 1899 et que Vives présida, en tant que cardinal dans sa dernière phase, ayant reçu cette dignité le 19 juin de cette même année.

Pie X montra à Vives la même confiance ; il lui confia diverses charges, dont la présidence de la commission préparatoire du congrès marial mondial de 1904. La même année il le nomma membre de la commission cardinalice plénière et de la commission spéciale pour la codification du droit canon. Vives intervint directement, même si ce fut dans l'ombre, à la préparation du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi* (1907) contre le modernisme. En 1908 il fut nommé préfet de la Congrégation des Religieux. Il n'y eut presqu'aucun problème religieux, politique ou social, dans les années du pontificat de Pie X, dans lequel Vives n'intervint d'une manière ou d'une autre. Épuisé par le travail et les maladies, il mourut à Monteporzio Catone, près de Rome, le 7 septembre 1913.

2. Œuvres. – Parallèlement à son intense activité dans la curie romaine, Vives fut aussi écrivain. Il eut à cœur la préparation scientifique et religieuse ainsi que le culte de la vie spirituelle des clergés séculier et régulier, toujours selon la doctrine la plus traditionnelle, alors menacée par le modernisme. Doué d'une extraordinaire capacité de concentration et d'une prodigieuse mémoire, il publia, jusqu'à l'année de sa mort, plus de 90 ouvrages dont certains eurent plusieurs éditions et traductions.

Pour une formation stricte et authentique du clergé dans la doctrine catholique, il publia, entre 1881 et 1883, quatre manuels de théologie morale, dogmatique, de droit canonique et d'herméneutique, suivis par le *Compendium theologiae ascetico-mysticae*, (Barcelone, 1886 ; 3e éd. Rome, 1907). Afin de faciliter au clergé la connaissance des sources patristiques et des grands docteurs et écrivains ecclésiastiques, il composa divers florilèges parmi lesquels :

Lectiones SS. Patrum contra murmuratores (Rome, 1902) ; – *Homiliarius Breviarii romani dominicales ac feriales homilias in Breviario romano abbreviatas ex integro continens* (Rome, 1903) ; – *Expositio in Orationem dominicam* (Rome, 1903) ; – *S. Bernardini Senensis de dominica passione, resurrectione et SS. Nominis Iesu contemplationes* (Rome, 1903) ; – *Expositiones SS. Patrum et doctorum super canticum Magnificat* (Rome, 1904) ; – *Summula commentariorum S. Bonaventurae* (Rome, 1905) ; – *Summula Summae theologicae S. Thomae* (Rome, 1912).

Cependant, le contenu de la majeure partie des ouvrages de Vives est strictement spirituel, destiné à favoriser l'exercice de la piété et de la dévotion, tant du clergé que des chrétiens en général. Nous en choisissons seulement les principaux, selon le thème plus spécifique, et citant la première édition.

Breves soliloquios del alma con el Sagrado Corazón de Jesús (Rome, 1889) ; – *Christus Iesus Redemptor noster. Breves considerationes et orationes* (Rome, 1901) ; – *De ineffabili bonitate SS. Cordis Iesu* (Rome, 1909) ; – *Misericordias del Niño Jesús* (Rome, 1909) ; – *Annus eucharisticus* (Rome, 1909) ; – *Scintillae amoris eucharistici* (Rome, 1910) ; – *Año eucarístico* (Rome, 1910) ; – *Ad Spiritum Sanctum supplicationes aliaque pietatis exercitia* (Rome, 1912).

Mariale quotidianum sive brevissima mariana obsequia (Milan, 1885) ; – *Breves soliloquios del alma con Nuestra Señora de los Dolores* (Rome, 1891) ; – *Piissima erga SS. Dei Genitricem hebdomadalis devotio* (Rome, 1892) ; – *Kalendarium dolorosum Beatae Mariae Virginis* (Rome, 1899) ; – *Manuale devotorum B. Mariae Virginis* (Rome, 1900) ; – *Dictionarium marianum* (Rome, 1901) ; – *Le anime religiose ammaestrate ogni giorno dell'anno ai piedi di Maria Ss.ma* (Rome, 1909) ; – *Consideraciones y oraciones sobre los dolores de María Santísima* (Rome, 1910) ; – *Annus marianus* (Rome, 1911).

Breves soliloquios del alma con S. José (Rome, 1886) ; – *Summa Josephina* (Rome, 1907) ; – *Summula Josephina* (Rome, 1907) ; – *Año Josefino* (Rome, 1911).

Ramillete espiritual de los devotos imitadores de N.P. S. Francisco (Barcelone, 1883) ; – *Guía práctica de los Hermanos de la Venerable Orden Tercera* (Barcelone, 1889) ; – *Doctrina S.P.N. Francisci* (Rome, 1896) ; – *Manuale devotorum S.P.N. Francisci* (Rome, 1900).

Avisos para conservar el tesoro de la felicidad claustral (Rome, 1895) ; – *Diurnale novissimorum* (Rome, 1895) ; – *Misericordias divinas* (Rome, 1896) ; – *Contemplationes et orationes quotidianae* (Rome, 1911).

Il publia aussi différents ouvrages hagiographiques et historiques concernant l'Ordre des Capucins, et des manuels pour l'observance régulière à l'usage spécial des Capucins espagnols.

Vives y Tutó ne fut pas un écrivain original, mais il sut synthétiser intelligemment et recueillir des textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Son *Compendium theologiae ascetico-mysticae* est dans le sillage des manuels traditionnels les plus accrédités. Le mérite de sa vaste production spirituelle se trouve dans la richesse (lectures, prières, pensées) avec laquelle il a illustré et favorisé les grandes dévotions : l'humanité du Christ, l'eucharistie, la Vierge, saint Joseph ; il les comprenait et les pratiquait comme moyens efficaces pour la sanctification des actions quotidiennes, maintenant une disposition habituelle à vivre l'union avec Dieu à travers l'amour et l'acceptation de la divine volonté.

Toutes ces œuvres ou florilèges sont un témoignage de la spiritualité très affective de leur auteur, mais sont aussi un indice significatif du climat de la vie spirituelle à l'aube du 20e siècle et de la réaction antimoderniste.

Analecta O.F.M. Cap., t. 29, 1913, p. 341-48, 373-74 ; t. 30, 1914, p. 26-31, 48-59. – *Estudios Franciscanos*, t. 11, 1913, numéro spécial, oct.-déc., p. 21-137. – Antonio M. de Barcelona, *El cardinal Vives y Tutó*, Barcelone, 1916. – *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1829-30. – EC, t. 12, col. 1569-70. – Angel de Novelé, *Fisonomía espiritual del cardenal Vives y Tutó*, dans *Estudios Franç.*, t. 56, 1955, p. 161-78. – Nolasco de El Molar, *El cardenal Vives a través de algunas de sus obras patrísticas*, *ibid.*, t. 57, 1956, p. 113-30. – Pío de Mondreganes, *El cardenal Vives y Tutó, mariófilo y mariólogo*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 6, 1956, p. 323-30. – Andrés de Palma de Mallorca, *El cardenal Vives y Tutó : estudio bibliográfico*, dans *Estudios Franc.*, t. 60, 1959, p. 247-66. – R. Leguerrier, *La vie et l'œuvre josépholoqique du cardinal Vives*, dans *Cahiers de Joséphologie*, t. 12, 1964, p. 95-107. – Metodio da Nembro, *Quattrocento*

scrittori spirituali, Rome, 1972, p. 303-06. – *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2782-83.

DS, t. 1, col. 569, 1704 ; – t. 2, col. 759, 1235 ; – t. 4, col. 1187, 1189 ; – t. 5, col. 1400 ; – t. 6, col. 804.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

VIVIEN DE PRÉMONTRÉ, 12e siècle. – D'après Martène et Durand, Vivien aurait été l'un des premiers disciples de saint Norbert. On ignore tout de sa vie, sinon qu'il écrivit, probablement après 1130, un ouvrage sur la grâce et le libre arbitre. Il dédia ce traité au doyen du chapitre de Saint-Quentin, Gérard. Martène retrouva le texte de ce traité dans un manuscrit du Collège de Navarre. Tombés dans l'oubli au cours des siècles, Vivien et sa doctrine ont fait l'objet de récentes études approfondies.

Son traité, *Harmonia, sive tractatus de libero arbitrio et gratia*, inspiré de saint Augustin et de saint Bernard, écrit dans un style net et élégant, expose l'action simultanée de la grâce et du libre arbitre dans l'âme humaine. Grâce et libre arbitre n'agissent pas successivement et par parties, mais ensemble, et pour le tout des actes méritoires.

Vivien se distingue par son attention à marquer que les mystiques, durant leur contemplation, jouissent un peu de la liberté céleste, à la manière des élus : « Seuls les contemplatifs, lorsqu'ils sont soulevés, dans l'envol de l'esprit, sur les ailes de la contemplation, jouissent un peu de la liberté de complaisance. Encore est-ce assez peu et bien rarement » (PL 166, 1327).

Par l'ascèse, le pécheur reconquiert une partie de sa liberté. Les bonnes œuvres constituent, certes, des mérites, mais elles sont surtout les marques d'une prédestination secrète et les présages du bonheur éternel. Selon Vivien, les bonnes œuvres sont davantage le chemin qui conduit au Royaume et le signe de la prédestination au bonheur, que la cause de la béatitude.

Tractatus de libero arbitrio. – Mss : Douai, B.M. ms 361, f. 179-183v ; ms 360, f. 30v-38v ; Paris, B.N. Lat. 17346, f. 120r-127v ; Lat. 16530, f. 160v-169r. – Éd. dans PL 166, 1315-35 (d'après E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. 9, Paris, 1733, col. 1075-92) ; éd. critique par U.G. Leinsle, dans sa thèse citée *infra*.

Histoire littéraire de la France, t. 11, Paris, 1869, p. 695-98. – L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 2, Bruxelles, 1902, p. 347. – L. Ott, *Vivianus von Prémontré...*, dans *Scholastik*, t. 14, 1939, p. 81-90. – F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux 12e et 13e siècles*, Paris, 1947. – U.G. Leinsle, *Vivianus von Prémontré. Ein Gegner Abaelards in der Lehre von der Freiheit* (coll. Bibl. Analectorum Praemonstratensium 13), Averbode, 1978 ; thèse de l'Univ. Grégorienne ; cf. *Analecta Praemonstratensia*, t. 54, 1978, p. 70-81 ; *Die Hugo of St-Viktor zugeschriebenen Texte « De libero arbitrio » und Vivianus..., ibid.*, t. 57, 1981, p. 183-95. – DS, t. 11, col. 423.

Bernard ARDURA.

VLIEDERHOVEN (GÉRARD DE), prêtre de l'Ordre teutonique, 14e siècle. Voir GÉRARD DE VLIEDERHOVEN.

VOCATION. – Cet article se compose de trois parties de style et d'orientation différents. Après une présentation du thème de la vocation en général dans l'Écriture sainte (I), une vaste deuxième partie se centre sur les vocations sacerdotales et religieuses, non seulement au niveau de leur naissance et de leur discernement, mais aussi à celui de leur accomplissement dans la durée de la vie personnelle et communautaire, et des difficultés qu'elles auront à affronter (II). Enfin une dernière partie esquissera l'évolution de la psychologie de la vocation depuis le milieu de ce siècle (III).

I. ÉCRITURE SAINTE

Le mot français « vocation », dans ses acceptions usuelles, n'a pas d'équivalent dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament. Par contre, son sens étymologique permet d'établir un rapport : le latin *vocatio* veut dire « appel », c'est-à-dire *action* d'appeler. Il rend dans la Vulgate le grec *klêsis*, en général de même signification, qu'on trouve dans les épîtres du Nouveau Testament. Ces constatations permettent de délimiter le sujet. On partira des textes où figure le vocabulaire en question dans son emploi théologique, concernant certaines démarches de Dieu chez les hommes. Ces emplois traduisent tantôt une « convocation », à but collectif, tantôt une « vocation » individuelle au service de Dieu et de son œuvre dans le monde, ces deux aspects étant du reste étroitement liés. On ne saurait toutefois se limiter à ce simple parcours sur la base d'une récurrence terminologique : pour compléter et éclairer l'idée d'« appel », les textes eux-mêmes et leurs contextes nous offrent d'autres termes et notions qui lui sont apparentés et souvent la doublent. Il faut donc en tenir compte. – 1. *Vocation collective.* – 2. *Vocations individuelles.*

1. **Vocation collective.** – 1° L'APPEL D'ISRAËL dans l'Ancien Testament. – Pour désigner l'acte de Dieu qui est à l'origine d'Israël comme peuple à part, réservé par Dieu pour son service et l'accomplissement de son dessein dans le monde, seuls les oracles du Deutéro-Isaïe (*Isaïe* 40-55) emploient le verbe « appeler » (*qara'*, *kalein* : 41,9 ; 42,6 ; 43,1 ; 45,3.4 ; 48,12.13.15 ; 54,6). En *Osée* 11,1, la phrase « de l'Égypte j'appelai mon fils » (citée en *Mt.* 2,15) est la traduction, dans la ligne imagée du contexte, de l'événement de l'Exode : Dieu se représente tel un père appelant à lui son enfant, appel du reste répété par la suite alors que l'enfant récalcitrant fait la sourde oreille, préférant le culte des divinités cananéennes (*Osée* 11,2). Dans le Deutéro-Isaïe c'est bien la constitution même du peuple de Dieu qu'exprime l'appel.

Celui-ci en effet s'identifie à l'acte par lequel Dieu a « créé », « formé » Israël (*Isaïe* 43,1.7.21 ; voir aussi 44,2.21 ; 46,3), comme il est l'auteur de la création (44,24 ; 45,11-12 ; 48,12-13 ; 51,13.16). Cela conduit à un premier aspect : la vocation d'Israël est un acte souverain dont Dieu a l'absolue initiative, acte aussi primordial que la création du monde. Cet acte est aussi efficace que celui par lequel Dieu « appelait » le cosmos à l'existence (48,12-13). Mais Israël n'est pas alors la seule population sur la terre et son appel est aussi un choix (41,8-9 ; 44,1-2). En associant à l'idée d'appel celle d'élection le prophète s'approprie le thème du Deutéronome mettant Israël en garde contre les abus de la religion nationale et les fausses sécurités qu'elle engendre (cf. *Michée* 3,5.11 ; *Jér.* 5,12, etc.) : Dieu choisit librement un peuple parmi les autres peuples pour en faire son peuple, choix gratuit et effectué par amour (*Deut.* 4,37 ; 7,6-8 ;

9,15 ; 23,6). C'est aussi l'amour, la prédilection, qui, d'après le prophète anonyme en *Isaïe* 43,4, détermine la conduite de Dieu avec Israël : appel et sauvegarde en conséquence.

C'est ainsi qu'Israël devient la propriété de Dieu : « Je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi » (*Isaïe* 43,1) ; en d'autres termes, « tu es mon serviteur » (41,9). Propriété dont le corollaire est que Dieu s'engage à défendre son bien : « Ne crains pas, car je suis avec toi... oui, je te soutiens par ma droite qui fait justice » (41,10 ; voir aussi 43,1.5). Par là même l'avenir est assuré, en dépit des fautes commises, désormais effacées (44,22).

Mais l'appel et ce qu'il entraîne sont ordonnés à une mission d'Israël dans le monde. Selon l'universalisme mitigé par lequel le prophète entrevoit la soumission des peuples païens à Israël (*Isaïe* 42,4 ; 44,5 ; 45,14.20 ; 49,6 ; 54,3 ; 62,10 ; cf. 11,10-12), Dieu déclare : « Vous êtes mes témoins » (43,10.12) ; et « Je t'ai établi témoin pour les peuples, chef et maître pour les nations... » (55,4). Dans le procès de Dieu avec les nations païennes et leurs divinités Israël est appelé à proclamer – tel est le sens de la métaphore – le Dieu unique et véritable, sur le fondement de la révélation qu'il a faite de lui-même (cf. H. Strathmann, art. *martys ktl.*, dans Kittel, t. 4, p. 487-88).

2° L'APPEL MONDIAL au salut dans le Nouveau Testament. – Dans le corpus épistolaire du Nouveau Testament ainsi que dans l'Apocalypse de Jean le verbe « appeler » (*kalein*), dans ses diverses formes, et le substantif *klêsis*, « appel », sont l'expression de la démarche divine en vue du salut de l'humanité en Jésus Christ. La fréquence de ce vocabulaire en pareil cas tranche sur l'usage parcimonieux qu'en fait l'Ancien Testament dans le cas analogue. L'explication peut se trouver dans le mode de constitution de la nouvelle société religieuse. Sans doute, Israël était « appelé », « convoqué » pour ses assemblées et ses fêtes, mais il existait comme tel auparavant et, de toute façon, parler d'« appel » pour signifier l'origine du peuple n'est qu'une métaphore parmi d'autres. En revanche, les chrétiens comme peuple de Dieu sont bel et bien le résultat d'une prédication, d'un appel oral traduisant l'appel de Dieu et provoquant la venue d'une foule de personnes à partir desquelles cette société est constituée. C'est la communauté des « appelés » (*Rom.* 8,28 ; *Jude* 1) ; des « appelés de Jésus Christ » (*Rom.* 1,6), des « saints par appel » (1 *Cor.* 1,2 ; *Rom.* 1,7), un « appel » qui les « a rassemblés en un même corps » (*Col.* 3,15).

A l'inverse du sens usuel du mot « vocation » en français et dans la ligne déjà perçue dans l'Ancien Testament, rien n'est ici accordé à quelque préalable, disposition ou désir de l'homme. Dieu seul, son « dessein » (*Rom.* 8,28 ; voir aussi 9,11 ; 8,29.30), sa faveur gratuite ou sa « grâce » (*kharis* ; *Gal.* 1,6), son « amour » prévenant (*Rom.* 8,28) sont les sources de l'appel. Il vient d'« en haut » (*Phil.* 3,14), il est « saint » parce qu'il procède du Dieu saint, lequel « nous a sauvés et appelés par un saint appel, non à cause de nos œuvres mais à cause de son propre dessein et de sa grâce » (2 *Tim.* 1,9).

Pour un chacun cet appel coïncide avec l'annonce de l'Évangile (*Gal.* 1,6 ; 2 *Thess.* 2,14), révélation impérative du salut commun en Jésus Christ. La réponse de foi qui lui est faite donne accès aux dons de la grâce : liberté pour le service de Dieu (*Gal.* 5,13), consécration à Dieu (1 *Thess.* 4,7), paix (1 *Cor.* 7,15 ; *Col.* 3,15) et, avant tout, la « communion » par laquelle le croyant vit son appartenance au Christ tant que dure son pèlerinage ici-bas (1 *Cor.* 1,9).

En exprimant cette conséquence de l'appel Paul (*ibid.*) se réfère à la fidélité de Dieu. Dieu pose en effet un acte absolu sur lequel il ne veut pas revenir et qui implique le don des moyens nécessaires à ses résultats chez les hommes. « Il est fidèle, celui qui vous appelle » (1 *Thess.* 5,24) et « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (*Rom.* 11,29). Dieu « collabore » (*Rom.* 8,28), il poursuit l'œuvre qu'il a commencée (*Phil.* 1,6). Non toutefois sans requérir de l'homme la réponse de sa liberté et une « vie digne de l'appel » qu'il a reçu (*Éph.* 4,1 ; 2 *Thess.* 1,11) : une sainteté conforme au Dieu saint, auteur de l'appel (1 *Pierre* 1,15).

Ainsi l'appelé n'est pas seulement celui qui a entendu naguère le message évangélique et y a répondu positivement, mais c'est encore celui qui demeure dans sa vocation, au sens d'état ou de situation d'appelé (1 *Cor.* 1,26), avec les engagements qui en découlent et les promesses qui les accompagnent.

Ce dernier aspect est bien souligné dès la première épître de Paul, qui exhorte les chrétiens de Thessalonique à « mener une vie digne de Dieu » en considération de son appel « à son royaume et à sa gloire » (1 *Thess.* 2,12 ; voir aussi 2 *Thess.* 2,14). La vocation chrétienne s'ouvre à l'horizon nouveau et béatifiant que la foi lui permet d'espérer (*Éph.* 4,4). Le chrétien en effet est « appelé à la vie éternelle » (1 *Tim.* 6,12) et l'« admirable lumière » qui lui est déjà octroyée ici-bas, quand Dieu l'a, par son appel, arraché aux ténèbres (1 *Pierre* 2,9), doit s'épanouir en « gloire éternelle » par l'effet du même appel (1 *Pierre* 5,10). Telle est la « vocation céleste » du chrétien, puisqu'elle mène au ciel et qu'elle est orientée vers l'« héritage éternel » (*Hébr.* 3,1 ; 9,15), pourvu que les appelés demeurent fidèles dans l'épreuve, elle-même inscrite dans la destinée que Dieu a fixée à ses élus.

Dans les épîtres du Nouveau Testament le thème de l'appel est intimement lié à celui de l'élection (1 *Cor.* 1,26-28) ; bien plus, les deux en viennent à se fondre en une même opération (*Rom.* 9,11-12 ; 2 *Pierre* 1,10), œuvre de l'amour de Dieu (*Col.* 3,12). On retrouve ici l'association déjà constatée dans le Deutéro-Isaïe, à cette différence près qui est d'importance : alors que l'élection, d'après l'Ancien Testament, est celle d'un peuple à l'exclusion des autres, le peuple nouveau qui inaugure la rédemption et que fait naître concrètement la prédication de l'Évangile tire sa composition de toutes les nations du monde, sans distinction ni privilège (1 *Cor.* 12,13 ; *Gal.* 3,28 ; *Rom.* 12,10).

3° LES « INVITÉS » (« APPELÉS ») AU ROYAUME. – L'évangile de Luc contient une section où le cadre des enseignements de Jésus est un repas chez un notable pharisien (14,1-24). Sur les trois parties qui le composent deux sont conformes à la situation où l'évangéliste les a placées puisqu'elles traitent de banquets. Chaque fois le verbe « appeler » (*kalein*) est fréquemment employé et son sens est « inviter ». Dans l'enseignement sur la dernière place (14,7-11) et celui qui l'accompagne, sur l'invitation désintéressée des miséreux (14,12-14), le verbe en question n'implique aucune connotation théologique ni aucune allégorie au niveau de l'évangile, et l'on ne voit guère qu'il

puisse en être autrement dans l'état antérieur de ces compositions. Il en va différemment dans la parabole du banquet, que Luc (14,15-24) rapporte avec Matthieu (22,2-10) et qui figure aussi dans l'Évangile de Thomas (*log.* 64).

Moralisée par Matthieu, l'histoire met en scène des premiers invités « indignes » de leur appel (*Mt.* 22,8b ; cf. *Éph.* 4,1 ; 2 *Thess.* 2,14) et l'appendice de la « robe nuptiale » (22,11-14), adressé aux chrétiens, continue sur le même mode. Dans Luc, et sans aucun doute à l'origine de cette parabole, les premiers invités – les seuls à l'être en fait (*Luc* 14,16-17 ; comp. *Mt.* 22,3-4.8.9) – ne sont pas qualifiés et le message contient une menace et un avertissement pour ceux – à coup sûr l'élite religieuse – qui refusent d'écouter l'appel que Dieu leur adresse par Jésus. Le Royaume, futur comme le festin devant lequel le récit s'arrête, n'est pas pour eux. Normalement conviés, parce que justes, ils sont exclus du banquet, image du salut dans le monde à venir. Par contre, les pécheurs, normalement « non-invités », satisfont à l'obligation de remplir la salle du Royaume. Chez eux l'appel a été entendu et ils auront part à la proche félicité dont Dieu veut gratifier ceux qui l'ont reçu en recevant Jésus (voir spécialement J. Dupont, *La parabole des invités au festin dans le ministère de Jésus*, dans *Testi e Ricerche di Scienze Religiose*, t. 14, 1978, p. 279-329, ou dans J. Dupont, *Études sur les évangiles synoptiques*, t. 2, Louvain, 1985, p. 667-705).

A la fin de cette parabole Matthieu (22,14) ajoute une sentence qu'il est seul à rapporter (sa présence en *Mt.* 20,16b est une glose) : « Car beaucoup sont appelés (*klêtoi*) mais peu sont élus (*eklektoi*). » En *Apoc.* 17,14 « appelés » et « élus » sont identiques ; plus loin dans le même livre (19,19), « les invités aux noces de l'Agneau » sont l'objet d'un macarisme qui les classe pareillement parmi les élus (voir aussi *Héb.* 9,15). En *Mt.* 22,14 par contre, les deux désignations s'opposent. Par cette conclusion l'évangéliste s'aligne sur les vues pessimistes des apocalypses juives : « Telle est la règle du monde présent : beaucoup sont créés, mais peu sont sauvés... Lorsque le paysan sème en terre beaucoup de graines et plante un grand nombre de plantes, tout ce qui a été semé n'est pas sauvé, à la saison voulue, et tout ce qui a été planté ne prend pas racine : ainsi ceux qui ont été semés en ce monde ne seront pas tous sauvés » (4 *Esdras* 8,2-3.41 ; trad. P. Geoltrain ; comp. *Marc* 4,13-20 par.). Le but est assurément parénétique et Matthieu vise ici tout particulièrement les chrétiens. Sans préconiser la moindre théorie prédestinatianiste ou sectaire au sujet du salut – ici tous sont appelés – il témoigne d'une Église où l'ivraie se mêle au bon grain (*Mt.* 13,24-30.36-43) et dans laquelle il entend secouer torpeur et négligence. Quant à préciser le nombre des sauvés, il est laissé dans le mystère de Dieu.

2. **Vocations individuelles.** – 1° Ancien Testament. – Si le verbe « appeler » est rare dans l'Ancien Testament pour exprimer la vocation collective d'Israël, il n'est pas plus fréquent à propos des vocations individuelles. Aucun des récits de vocation contenus dans les livres des « prophètes écrivains » ne l'utilise. Si l'on exclut *Gen.* 22,11.15, qui ne raconte pas la vocation d'Abraham, et *Isaïe* 42,6, où la personne de l'appelé est douteuse, il ne reste que l'appel de Moïse lors de la théophanie du buisson (*Ex.* 3,4) et celui de Samuel, où ce verbe, employé onze fois (1 *Sam.* 3,4.5.6.8.9.10), structure l'épisode. Aussi ne peut-on prendre le verbe « appeler » comme unique point de référence pour déterminer les cas qui tombent sous l'appellation de « vocation individuelle ».

On n'est guère plus aidé si, dans le même but, on cherche à établir un modèle de base qui, reproduit au moins sommairement par une série de récits, permettrait de les classer dans la catégorie des « récits de vocation ». Du point de vue littéraire, les passages bibliques que l'on classe sous cette rubrique offrent en fait des schémas passablement variés et les tentatives de classification effectuées parmi ceux-ci (comme chez W. Vogels, *Les récits de vocation des prophètes*, et G. Del Olmo Lete, *La vocación del lider*) ne sont pas dépourvues d'artifice.

Reste qu'une série de personnages, tout au long de l'Ancien Testament, sont interpellés par Dieu dans une démarche incommunicable qui les distingue de l'ensemble du peuple. Si chaque cas offre des traits particuliers, d'un écrit à l'autre des constantes se vérifient dont on peut relever l'essentiel.

1) Tout d'abord, partout c'est Dieu qui a l'initiative. Abraham (*Gen.* 12,1-3), Moïse (*Ex.* 3,4), David (1 *Sam.* 16,1-13 ; 2 *Sam.* 7,8 ; *Ps.* 89,21) en sont l'illustration patente. Même là où, comme avec Isaïe (*Isaïe* 6,8), le prophète s'offre sans hésiter – « Me voici, envoie-moi ! » – cet élan généreux n'est en réalité qu'une réponse à l'embauche divine : « Qui enverrai-je ? Qui ira pour nous ? » Ailleurs, le prophète nous fait bien voir qu'il n'est pour rien dans sa vocation (*Amos* 7,14-15). Celle-ci relève tout aussi bien d'une prédestination *ab utero* (*Jér.* 1,5 ; cf. *Isaïe* 49,1 ; *Gal.* 1,15).

2) La mission et la responsabilité de l'appelé ne sont pas tributaires de ses talents personnels, mais elles dépendent d'une force qui ne vient pas de l'homme. Si la réaction psychologique d'Abraham lors de son premier appel n'est pas indiquée dans la Bible, celle de Moïse par contre, dans la même circonstance, révèle en lui un pusillanime : « Qui suis-je pour aller vers Pharaon et faire sortir les fils d'Israël ? » Et Dieu de rassurer l'élu : « Je serai avec toi ! » (*Ex.* 3,11-12). Le même schéma se retrouve avec Gédéon, lui aussi un timide (*Juges* 6,15-16). Amos n'a aucune prédisposition à la prophétie (*Amos* 7,14). Jérémie, comme Moïse (*Ex.* 4,10), ne sait pas parler (*Jér.* 1,6). Au second Dieu déclare : « Je serai avec ta bouche et je t'enseignerai ce que tu devras dire » (*Ex.* 4,12) ; et au premier : « Voici que je mets mes paroles dans ta bouche » (*Jér.* 1,9). Ézéchiel a besoin d'être rassuré et Dieu ne lui ménage pas les garanties (*Éz.* 2,1-2.6-9). Par sa disponibilité sans la moindre réticence Isaïe (6,8) fait plutôt figure d'exception.

3) L'action de Dieu qui appelle est ordonnée à une responsabilité collective. En bref : pas de vocation sans mission. Autrement dit, la vocation ne vise pas le perfectionnement personnel de l'appelé mais le destine à parler et/ou à agir au nom de Dieu qui lui assigne une tâche en rapport avec la destinée de son peuple. A Abraham Dieu dit : « Va » (*lekh lekha*) et l'envoie vers le pays des promesses (*Gen.* 12,1). De même à Moïse : « Et maintenant, *va*, je t'*envoie* auprès de Pharaon pour faire sortir mon peuple, les fils d'Israël » (*Ex.* 3,10 et la suite). A Gédéon : « *Va* avec cette force qui est la tienne... Ne t'ai-je pas *envoyé* ? » (*Juges* 6,14). Amos rappelle sa propre vocation : « Yahweh m'a pris derrière le troupeau, et Yahweh m'a dit : *Va*, prophétise à mon peuple Israël » (*Amos* 7,15). La même consigne est adressée à Isaïe (6,9), Jérémie (1,7), Ézéchiel (3,1-4.11). Quant à David, le but de sa vocation est bien d'exercer la royauté sur le peuple et de la défendre contre ses ennemis (2 *Sam.* 7,8 ; *Ps.* 89,21-26).

4) A vrai dire, « les vocations particulières ne se justifient que par la vocation d'Israël », quand elles n'incluent pas, comme celles d'Abraham, de Moïse ou de David, la vocation du peuple lui-même, à laquelle celle de l'appelé est ordonnée au point de ne faire qu'un avec elle. En général on peut dire que « s'il est vrai que la vocation du peuple implique des vocations particulières..., les vocations particulières sont porteuses de la vocation de tout Israël » (J. Galot, *La vocation...*, dans *Revue du Clergé africain*, t. 18, 1963, p. 209). Cette fusion se laisse le plus clairement entrevoir dans la figure du « Serviteur » du Deutéro-Isaïe, surtout si l'on y perçoit, avec plusieurs auteurs, un personnage dynastique. Ainsi s'amorçait la lecture collective de ces poèmes dans la Septante et le judaïsme ultérieur (voir P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur*, Paris, 1981, spéc. p. 67-73, 82-137).

2° Nouveau Testament. – Jésus groupe autour de lui des disciples. D'après les souvenirs conservés dans la tradition et dont témoignent les évangiles, leur adhésion a pu s'effectuer par relation (*Jean* 1,35-51) ; d'autres ont pu s'offrir d'eux-mêmes, subjugués par le Maître (*Luc* 9,57-58.61-62 ; *Mt.* 8,19-22). Mais nul doute que dans bon nombre de cas Jésus a pris l'initiative d'appeler telle personne à s'adjoindre au groupe. Les évangiles rapportent plusieurs de ces cas en des récits qui, malgré leur stylisation, permettent d'entrevoir la situation de ces hommes alors que Jésus accomplissait sa mission parmi son peuple. Arrachés à leur métier, à leur domicile et à leur famille, ils vivaient avec Jésus, l'accompagnaient dans ses déplacements en partageant sa vie itinérante, collaboraient sur son ordre à sa prédication du prochain Règne de Dieu, enfin prenaient comme lui les risques et s'exposaient aux dangers qu'entraînait son message contestataire.

Toutefois ces « récits de vocation » n'ont pas seulement pour rôle de rappeler aux lecteurs chrétiens les souvenirs des origines. Dans un but d'édification et de catéchèse, ils servent à définir tel de leurs statuts présents et à guider leur conduite.

1) *Évangiles synoptiques.* – L'appel des quatre premiers disciples, d'après *Marc* 1,16-20 et *Mt.* 4,18-22, est une ancienne tradition schématisée dont le noyau est constitué par une parole de Jésus sur les disciples « pêcheurs d'hommes ». La scène qui l'encadre s'y adapte. Elle est composée d'après l'appel d'Élisée par Élie (1 *Rois* 19,19-21) et l'ordre de Jésus aux deux premiers frères (*Marc* 1,17 par.) est l'écho partiel de *Gen.* 12,1-2 (vocation d'Abraham). Le quadruple appel et les abandons immédiats qu'il entraîne illustrent concrètement, en la personne d'éminentes figures des origines, ce que fut, de par la volonté même de Jésus, la condition des disciples qui le suivaient et le secondaient dans sa mission. Le but n'est pas la sanctification personnelle de l'appelé ni non plus, comme dans les confréries pharisiennes et chez les Esséniens, le perfectionnement interne d'une société qui s'isole et s'unit pour mieux se protéger.

L'expression « pêcheurs d'hommes » est de portée certainement positive (comp. *Jér.* 16,16 ; *Hab.* 1,15-16 et les textes de Qumrân : *1QH* 2,29 ; 3,26 ; 5,7-8 ; *4QTest* 24) : les anciennes couches évangéliques, en particulier les paroles groupées dans le discours de mission de la seconde source synoptique (Q), évoquent une action positive, « une note salutaire de promesse », le jugement ne devant survenir que si l'on refuse le salut offert, et le rôle des disciples est d'apporter la paix (*Mt.* 10,12-13 par. *Luc* 10,5-6) (voir G. Bornkamm, *Jésus de Nazareth*, trad. franç., Paris, 1973, p. 171). Dans cette perspective le rôle de « pêcheurs d'hommes » consiste à parcourir villes et villages pour opérer le grand rassemblement d'Israël face au Règne de Dieu tout proche (*Luc* 9,2 par. *Mt.* 10,7).

Sous la plume des évangélistes et dans l'esprit de leurs lecteurs, l'ensemble trahit aisément sa portée symbolique. Ces disciples sont appelés tandis que Jésus longe la « mer de Galilée » après avoir inauguré dans ce même territoire sa prédication du Règne (*Marc* 1,14-15 par. *Mt.* 4,12.17). Or, Marc fait de la Galilée le « dénominateur commun » des lieux à prédominance païenne parcourus par Jésus (voir J.-M. van Cangh, *La Galilée dans l'évangile de Marc : un lieu théologique ?*, dans *Revue Biblique*, t. 79, 1972, p. 59-75, spéc. 67-75), et Matthieu est encore plus explicite sur cette implication universaliste (4,14-16 ; 28,16.19-20). Une plus vaste entreprise que la mission palestinienne organisée par Jésus se dessine et l'Église missionnaire, dans les deux évangiles, est invitée à reconnaître son propre statut. Elle est à la fois sous l'autorité de Jésus qui, par avance, l'a constituée, « faite » telle (*Marc* 1,17 par. *Mt.* 4,19), et dans les pas de son Maître qui l'engage à sa suite sur le chemin qu'il a lui-même parcouru, chemin de dénuement, de risques et de souffrance.

Luc, au lieu du quadruple appel qu'on lit en *Marc* et *Mt.*, centre son intérêt sur Pierre dont la vocation fait suite à la pêche miraculeuse (*Luc* 5,1-11), un épisode connu de l'auteur du ch. 21 du quatrième évangile. L'ensemble est combiné avec des éléments empruntés à *Marc* 1,16-20, sans compter la part personnelle de l'évangéliste. Dans celle-ci il faut inscrire en particulier l'assimilation de cette vocation à celle d'Isaïe (thème de l'effroi de l'homme pécheur : 5,8 ; comp. *Isaïe* 6,5) et son alignement sur d'autres cas semblables dans l'œuvre lucanienne : Zacharie (*Luc* 1,12-13) et Paul (*Actes* 18,9 ; 27,24) ; comp. *Luc* 5,10b. Le but assigné à la vocation de Pierre (les autres ne sont ici que des figurants) reprend celui qui lui échoit avec son frère en *Marc* 1,17, mais sous une autre forme et avec quelque nuance. En écrivant : « désormais ce sont des hommes que tu prendras » (*Luc* 5,10), Luc « caractérise une activité » alors que Marc décrit un état (R. Pesch, *La rédaction lucanienne du logion des pêcheurs d'hommes Lc 5,10c*, dans F. Neirynck, éd., *L'Évangile de Luc, problèmes littéraires et théologiques*, Gembloux, 1973, p. 235-42, spéc. 241-42) ; le verbe *zôgrein*, « prendre vivant » précise l'expression marcienne dans le sens positif : rendre la vie (cf. la leçon syriaque en *Luc* 5,10 : « tu prendras des hommes pour la vie » ; voir F. Deltombe, *Désormais tu rendras la vie à des hommes, Luc, V, 10*, dans *Revue Biblique*, t. 89, 1982, p. 492-97). « L'importance de la prise symbolise le futur apostolat de Pierre. Son envoi en mission et ses succès qui sont racontés dans le livre des Actes se fondent ainsi sur un dessein de Jésus avant sa résurrection » (C. Coulot, *Jésus et le disciple*, p. 192). Pour lui, comme pour tous les futurs apôtres, les exigences sont les mêmes qu'à l'origine : « Alors, ramenant leurs barques à terre et laissant tout, ils le suivirent » (*Luc* 5,11).

Ce sont ces mêmes exigences, avec leur radicalisme, qu'évoquent les scènes rapportées en *Mt.* 8,18-22 et *Luc*

9,57-62 ; deux dans *Mt.*, trois dans *Luc* où la troisième paraît bien relever du seul évangéliste (voir C. Coulot, *Jésus et le disciple*, p. 26-28). Parmi ces candidats à la *sequela Christi*, seul le troisième dans *Luc* répond à un appel de Jésus, calqué sur celui de Lévi (*Luc* 5,27) et destiné à justifier la parole de l'homme : « Permets-moi de m'en aller *d'abord* enterrer mon père. » Les conditions sont clairement énoncées : au mépris des coutumes juives les plus sacrées (*Mt.* 8,21 par. *Luc* 9,59.61-62), la famille est laissée derrière soi pour affronter désormais une vie errante et pleine d'incertitude, vouée à la prédication du Règne de Dieu. Ainsi les missionnaires chrétiens ne s'étonnaient pas de leurs arrachements familiaux (*Mt.* 10,21.35-37 ; *Luc* 14,26) ni de leur sort précaire et menacé (*Mt.* 10,23.34 ; *Luc* 21,12-19), puisque cela avait déjà été assuré par Jésus à ses disciples du début.

Dans *Marc* l'appel des Douze s'effectue en deux étapes. Dans la première (3,13-19) Jésus commence par appeler (*proskaleisthai*) à lui un groupe anonyme. Sur ce groupe il prélève douze hommes dans le but suivant : être « avec lui », être envoyés prêcher et chasser les démons. Ici s'accroche la nomenclature des Douze. Plus loin (6,7-13), nouvel appel, des Douze cette fois, que Jésus envoie « deux par deux, en leur donnant autorité sur les esprits impurs » et des consignes appropriées. Dans le premier passage Marc anticipe donc sur la mission, laquelle n'est effective que dans le second stade. Luc (6,13) décharge *Marc* 3,13-15 de ce qui l'encombre pour réduire l'épisode au seul choix (*eklegesthai*) des Douze et réserver leur envoi en 9,12 (par. *Marc* 6,7). Matthieu, qui bloque les deux passages de *Marc* en un seul, n'a pas de peine à mettre ensemble appel et envoi (10,1.5), que suit le Discours missionnaire correspondant à *Marc* 6,8-13.

Des trois passages synoptiques qui relatent la vocation des Douze retenons l'essentiel. C'est d'abord l'initiative de Jésus, partout visible mais spécialement mise en relief chez Marc : ici Jésus « appelle ceux que lui (*autos*) voulait », parmi lesquels il constitue le groupe des Douze (littéralement, « il *fait* douze » : *Marc* 3,13-14a ; cf. *Marc* 1,17 par. *Mt.* 4,19). Même initiative autoritaire de l'appel en 6,7 (par. *Luc* 9,1). Le groupe, d'après *Marc* 3,14, doit être « avec Jésus » (cf. 5,18 ; 20,67), non pour mener une existence paisible à ses côtés, mais pour l'accompagner dans ses déplacements et collaborer à son œuvre. Or, Jésus « prêche » (*kêryssein*) l'Évangile (*Marc* 1,14.38.39 ; *Mt.* 10,17.23 ; *Luc* 4,44 ; 8,1). C'est pourquoi les Douze sont « envoyés » (*apostellein*, *apostoloi* : *Marc* 3,14 ; 6,7.30 ; *Mt.* 10,2.5 ; *Luc* 6,13 ; 9,2) prêcher (*kêryssein* : *Marc* 3,14 ; 6,12 ; *Mt.* 10,7 ; *Luc* 9,2) eux aussi. Prototypes des missionnaires du Christ, les Douze inaugurent l'œuvre qui sera poursuivie au-delà de Pâques (*Marc* 13,10 ; 14,9 par. *Mt.* 24,14 ; 26,13 ; *Luc* 24,47).

Sur « Douze » et « apôtres » dans les évangiles synoptiques, voir B. Rigaux, *Die « Zwölf » in Geschichte und Kerygma*, dans *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962, p. 470-76 ; – J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gütersloh, 1965, p. 145-48 ; – J. Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?*, dans *L'Orient syrien*, t. 1, 1956, p. 267-90 ; 425-44 ; réimprimé en brochure, Bruges-Louvain, 1956, puis dans J. Dupont, *Études sur les évangiles synoptiques*, t. 2, Louvain, 1985, p. 976-1018 ; – J. Delorme, *La mission des Douze en Galilée*, dans *Assemblées du Seigneur*, n.s., n. 46, 1974, p. 43-50 ; – J. Delorme, S. Légasse, A. George, dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 165-69 ; 185-88 ; 205 ; 109-14 ; 233-40 ; – K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Rome, 1975.

D'après *Marc* 10,28 par., les Douze ont « tout quitté » pour suivre Jésus, à l'inverse de l'homme (*Mt.* : du jeune homme) riche qui refuse d'abandonner ses biens à l'appel de Jésus : cas individuel illustrant l'obstacle difficilement surmontable de la richesse avant tout pour qui entend, comme les Douze, faire œuvre d'évangélisation dans les conditions de dépouillement du missionnaire itinérant (voir surtout V. Fusco, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco Mc 10,17-31 parr.*, Brescia, 1991).

Étroitement parallèle à l'appel des quatre (*Marc* 1,16-20, spécialement 16-18) et sans doute rédigée d'après ce premier récit, la notice sur la vocation de Lévi (devenu Matthieu, l'un des Douze, dans le premier évangile) se trouve dans les trois synoptiques (*Marc* 2,13-14 par. *Mt.* 9,9 ; *Luc* 5,27-28) au milieu d'une même séquence. A la suite du « paralytique pardonné » (*Marc* 2,1-12 par. *Mt.* 9,1-8 ; *Luc* 5,17-26) et avant le repas avec les pécheurs (*Marc* 2,15-17 par. *Mt.* 9,10-13 ; *Luc* 5,29-32), l'événement acquiert une dimension typique. Ce pécheur auquel Jésus donne l'ordre de le suivre et qui obéit sur le champ illustre la sentence de Jésus qui clôt cette composition : « Je ne suis pas venu *appeler* les justes mais les pécheurs » (*Marc* 1,17 par. *Mt.* 9,13 ; *Luc* 5,32, qui ajoute la note moralisante de la *metanoia*). Ici pas d'investiture ni de mission et il n'est même pas précisé que Lévi-Matthieu quitte son bureau et son métier. L'épisode échappe ainsi au schéma des récits de vocation pour offrir au lecteur un autre enseignement, centré sur la miséricorde que Dieu manifeste à travers Jésus.

R. Pesch, *Levi-Matthäus (Mc 2,14/Mt. 9,9 ; 10,3). Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 59, 1968, p. 40-56 ; *Das Zöllnergastmahl (Mk 2,15-17)*, dans *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Gembloux, 1970, p. 63-87 ; *Manifestation de la miséricorde de Dieu. Mt. 9,9-13*, dans *Assemblées du Seigneur*, n.s., n. 41, 1971, p. 15-24 ; – B.M.F. van Iersel, *La vocation de Lévi (Mc., II, 13-17 ; Mt., IX, 9-13 ; Lc., V, 27-32)*, dans *De Jésus aux évangiles*, Gembloux-Paris, 1967, p. 212-32 ; – P. Lamarche, *L'appel à la conversion et à la foi. La vocation de Lévi (Mc, 2,13-17)*, dans *Lumen Vitae*, t. 25, 1970, p. 125-36 ; – M. Kiley, *Why "Matthew" in Matt 9,9-13 ?*, dans *Biblica*, t. 65, 1984, p. 347-51.

2) *Évangile de Jean.* – Les quatre scènes successives qui composent en *Jean* 1,35-51, la version johannique de l'appel des premiers disciples, sont le résultat d'une élaboration par étapes (voir C. Coulot, *Jésus et le disciple*, p. 199-246 ; H.-J. Kuhn, *Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35-51*, Ratisbonne, 1988). Si l'on considère l'ensemble en son stade final, on y relève un mode de recrutement qui, à une exception près, tranche sur les exemples pris dans les évangiles synoptiques.

L'exception est constituée par l'appel de Philippe (1,43), où Jésus a toute l'initiative en intimant à ce dernier l'ordre de le suivre. Mais ce retour à la version classique ne se produit qu'ici. Partout ailleurs, la méthode est autre. Dans le premier cas c'est Jean-Baptiste qui indique Jésus à deux de ses propres disciples ; dans le second, l'un des deux, André, gagné à Jésus, lui amène son frère Simon et, pour finir, Nathanaël est introduit auprès de Jésus par Philippe. Chaque fois c'est une définition de Jésus, un titre

christologique qui sert en quelque sorte d'appel : il est « l'Agneau de Dieu » selon Jean-Baptiste, « le Messie » pour André, « celui dont il est parlé dans la loi de Moïse et les prophètes » pour Philippe. Le tout culmine dans la confession de foi de Nathanaël, finalement convaincu de l'identité de Jésus comme « Fils de Dieu » et « roi d'Israël ». Ainsi apprend-on que l'état de disciple implique une double obligation : croire au Christ, à sa mission divine, et témoigner pour lui, pour que naisse la même foi chez les autres.

A cela s'ajoute d'autres précisions sur les rapports entre Jésus et ses disciples. La question : « Que cherchez-vous ? » (1,38) est « la première parole que Jésus prononce dans l'évangile de Jean ; c'est là, de toute évidence, la première question qui doit être posée à celui qui vient à Jésus et sur laquelle il est tenu de faire la clarté » (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 10e éd., Göttingen, 1968, p. 70). Car la « recherche » peut être faussée et, dans ce cas, le « chercheur », au lieu de « trouver » Jésus (1,41.45), aboutit à sa propre perte (7,36). En invitant les nouveaux venus à « voir » (1,39), Jésus annonce une autre perception que celle qui relève des seuls yeux de chair : de même que Jean-Baptiste a « vu » et, dès lors, peut « témoigner » (1,34), de même les disciples contemplant la gloire divine en la personne humaine de Jésus (1,14.51 ; 12,45 ; 14,7-9) seront les témoins de ce qu'ils auront vu (15,27 ; 19,35) et transmettront au monde le propre témoignage de Jésus (3,11 ; cf. 20,21). « Suivre » Jésus (1,37.38.40.43) éveille de nombreux échos dans l'évangile, et le verbe renferme en réalité toute la vocation chrétienne, avec sa part de souffrance (13,36-37 ; 21,19-22) et son épanouissement là où le Maître attend celui qui le « suit » et le « sert » en ce monde (12,26 ; voir aussi 8,12 ; 10,4.5.27). Dans le Discours d'adieu et la prière qui le couronne (15,16-17 ; 17,18, etc.), l'évangéliste approfondit ce que les scènes d'appel du début permettent d'entrevoir sur le statut du disciple.

3) La vocation apostolique de *Paul* : voir X. Jacques, DS, t. 12/1, col. 493-96.

Bibliographie générale. – K.L. Schmidt, art. *kaleô ktl.*, dans *Kittel*, t. 3, 1938, p. 488-97. – Sr Jeanne-d'Arc, *Le mystère de la vocation, essai de théologie biblique*, VS, t. 94, 1956, p. 167-86. – R. Poelman, *Esquisse biblique du mystère de la vocation*, dans *Cahiers de la Roseraie* 5, Bruxelles, 1956, p. 9-52. – A. Gelin, *La vocation, étude biblique*, dans *L'Ami du Clergé*, t. 69, 1959, p. 161-64. – J. Galot, *La vocation selon l'Ancien Testament*, dans *Revue du Clergé africain*, t. 18, 1963, p. 197-217 ; t. 19, 1964, p. 417-36 ; *La vocation dans le Nouveau Testament*, *ibid.*, t. 20, 1965, p. 125-47. – W. Harrington, *The Biblical Doctrine of Vocation*, dans *Supplement to Doctrine and Life*, t. 8, 1970, n. 32, p. 232-48. – M.A. Santaner, *La vocation dans l'Écriture*, dans *Vocation*, n. 255, 1971, p. 285-98. – C. Romaniuk, *La vocazione nella Bibbia*, Bologne, 1973. – S. Légasse, *La vocation dans l'Écriture*, dans *La Vie des communautés religieuses*, n. 9-10, 1983, p. 293-301.

Ancien Testament. – O. Eissfeld, *Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 106, 1934-35, et dans O. Eissfeld, *Kleine Schriften*, t. 2, Tübingen, 1963, p. 4-28. – M. Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn, 1958. – M.B. Meeûs, *L'appel divin chez les prophètes*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n. 45, 1962, p. 36-43. – J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1963, p. 182-97. – H.G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963, p. 24-77. – N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 77, 1965, p. 297-323. – I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, Oslo, 2e éd., 1965. – R. Kilian, *Die prophetischen Berufungsgeschichte*, dans *Theologie im Wandel* (Tübinger theologische Reihe 1), Munich, 1967, p. 356-76. – K. Baltzer, *Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophets*, dans *Harvard Theological Review*, t. 61, 1968, p. 567-81. – M. Riber, *Respuestas a la vocación de Dios en el Antiguo Testamento*, dans *Cultura Bíblica*, 229, 1969, p. 341-47. – L. Ramlot, art. *Prophétisme*, DBS, t. 8, 1970, col. 973-87. – G. Del Olmo Lete, *La vocación del lider en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanque, 1973. – W. Vogels, *Les récits de vocation des prophètes*, NRT, t. 95, 1973, p. 3-24. – D. Vieweger, *Die Spezifik der Berufungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments*, Francfort etc., 1986. – J. Morales, *La vocación en el Antiguo Testamento*, dans *Scripta Theologica*, t. 19, 1987, p. 11-62.

Nouveau Testament. – L. Brun, *Die Berufung der ersten Jünger Jesu in der evangelischen Tradition*, dans *Symbolae Osloenses*, t. 11, 1932, p. 35-54. – J. Daumoser, *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern*, Meisenheim, 1954. – J. Mánek, *Fishers of Men*, dans *Novum Testamentum*, t. 2, 1957, p. 138-41. – C.W.F. Smith, *Fishers of Men*, dans *Harvard Theological Review*, t. 52, 1959, p. 187-203. – S. Bartina, *La red esparavel del Evangelio (Mt. 4,18 ; Mc 1,16)*, dans *Estudios Bíblicos*, t. 19, 1960, p. 215-27. – A. Schulz, *Das kirchliche Amt als Dienst von « Menschenfischern »*, dans *Am Tisch des Wortes* 11, Stuttgart, 1966, p. 30-5. – O. Betz, *Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias*, dans *Revue de Qumrân*, t. 3, 1961, p. 41-70. – A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, Munich, 1962. – P. Grelot, *La vocation ministérielle au service de Dieu*, dans *Revue Biblique*, t. 7, 1965, p. 159-73.

F. Hahn, *Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit*, dans *Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament*, Munich, 1967, p. 7-36. – W. Wuellner, *The Meaning of " Fishers of Men "*, Philadelphia, 1967. – F. Agnew, *Vocatio primorum discipulorum in traditione synoptica*, dans *Verbum Domini*, t. 49, 1968, p. 129-47. – M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8,21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin, 1968. – R. Pesch, *Berufung und Sendung. Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16-20*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 91, 1969, p. 1-3. – R. Pesch, *Der reiche Fischfang Lk 5,1-11 / Jo 21,1-14. Wundergeschichte – Berufungserzählung – Erscheinungsbericht*, Düsseldorf, 1969. – J. Brière, *Jésus agit par ses disciples : Mc 1,16-20*, dans *Assemblées du Seigneur*, nouv. série, n. 34, 1973, p. 32-46. – J. Eckert, art. *kaleô, ktl.*, dans *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, Stuttgart, 1981, col. 592-601. – C. Coulot, *Jésus et le disciple. Étude sur l'autorité messianique de Jésus*, Paris, 1987, p. 139-247. – M. Morgen, *Devenir disciple selon Jean*, dans *Foi et Vie, Cahiers bibliques*, n. 26, 1987, p. 71-73.

Simon Légasse.

II. DES VOCATIONS PARTICULIÈRES : SACERDOCE ET VIE CONSACRÉE

Introduction. – 1. Le terme *vocation* est devenu d'usage courant en registre profane. Au-delà du choix et de l'exercice d'une activité ou d'un genre de vie, il connote l'idée d'une sorte d'attraction plus ou moins raisonnée et irréductible. En ce sens l'emploi du terme implique une motivation puissante qui se développe en quelqu'un comme un appel intérieur, une passion (cf. *La vocation du contraire*, VS, juin 1961, p. 632-35). Encore au sens profane, on parle, d'une

manière très objective, à propos d'une collectivité, d'une région, de vocation industrielle, agricole, historique, etc. Plus récemment, « avoir vocation à » c'est être qualifié pour...

Les acceptions profanes dérivent du concept originel qui a un sens religieux (cf. L. Dingemans, dans *La vocation. Appel de Dieu, phénomène d'Église*, cité *infra*, p. 5). Nous nous limitons ici au registre chrétien et même, délaissant le champ de la vocation du chrétien croyant et baptisé, nous nous centrerons sur celles du sacerdoce et de la vie consacrée, deux états de vie particuliers dans l'Église. Ces limitations sont imposées par l'abondance des matières et par l'importance qui a été donnée depuis longtemps dans l'Église à ces deux types de vocations.

Ces vocations spéciales sont signes plus visibles d'une relation à Dieu et à la communauté humaine qui est constitutive de la personne humaine. Tout en nous limitant aux vocations particulières que sont le sacerdoce et la vie consacrée, nous voudrions ne pas perdre de vue cette perspective essentielle (cf. par ex. E. de Miscault, *Pastorale des vocations et pastorale de la vocation*, dans *Vocation*, n. 243, juillet 1968, p. 374-96 ; J.-C. Thomas, dans *Jeunes et Vocations*, n. 64, janvier 1992, p. 51-53).

2. Le mot vocation s'emploie en un sens qu'on peut dire objectif, visant alors un état de vie ou de ministère ecclésial. On parle ainsi de prière pour les vocations, de pastorale des vocations, de l'œuvre des vocations, etc. Il a aussi un sens subjectif : tout appel s'inscrit dans un contexte dialogal ; parler de vocation, c'est évoquer un appelé et un appelant. S'agissant du ministère sacerdotal ou de la vie consacrée, le sujet se reconnaît appelé à travers des désirs, inclinations, attraits, exigence intérieure, des aptitudes objectives aussi. L'Écriture sainte et la Tradition montrent que l'appel est généralement perçu comme venant de Dieu : l'appelé a l'expérience d'une relation personnelle avec Dieu et ressent son appel comme une exigence transcendante. Ces données ont à être discernées, leur authenticité doit être vérifiée. C'est dire que toute vocation implique une intervention de l'Église ; cette intervention peut accentuer le rôle de la hiérarchie ou celui d'une communauté chrétienne ou religieuse.

3. Ces quelques notations font ressortir la complexité de cet article. La vocation subjective étant dialogue de l'homme avec Dieu, on touche à la fois au plus personnel de l'appelé et à l'action divine, et ce dialogue s'inscrit dans une histoire individuelle, dans un itinéraire original. C'est une gageure de parler en général d'une réalité qui est toujours d'ordre existentiel (cf. A. Tihon, dans *La Vocation. Appel de Dieu...*, cité *supra*, p. 166). A cela s'ajoute le fait que le dialogue en question implique tôt ou tard une troisième instance : l'Église (dont l'intervention est différente dans la vocation sacerdotale et la vocation religieuse).

La distinction entre le sens objectif et le sens subjectif du mot vocation n'est pas telle qu'on puisse faire abstraction du premier en se centrant sur le second. Car l'homme se trouve appelé par Dieu à un ministère ou à un état de vie déterminé, quelles que soient les variantes au cours des temps, des lieux, des cultures, etc. (cf. par ex. A. Tihon, cité *supra*, p. 165-93). Observer cela souligne que les motivations subjectives pour telle ou telle vocation peuvent être mêlées. L'insistance habituelle des spirituels sur la nécessité d'éprouver les vocations ne relève pas du langage édifiant.

4. Notre approche se veut ici théologique et spirituelle. Sur le sujet de la vocation la littérature est abondante, mais souvent indigente : on n'y distingue pas assez, le plus souvent, vocation et état de vie ; surtout les besoins de l'heure y ont trop de place, si bien que la production imprimée manque souvent de recul, de profondeur, et elle se préoccupe souvent trop de recruter, voire de faire de la propagande (cf. Dingemans, cité *supra*, p. 9-10). Lors de la préparation de Vatican II, le *De Vocatione sacerdotali* élaboré par la Congrégation des Séminaires et Universités s'ouvrait par le constat de l'insuffisance de la doctrine de la vocation, y compris dans les textes pontificaux (cf. G. Lefeuvre, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*, Paris, 1978, p. 262 ; cf. p. 30-37 ; cité Lefeuvre).

5. Nous bornerons notre étude historique au concile Vatican II, tout en rappelant d'abord dans quel contexte préalable il a élaboré ses textes (A) ; ensuite, sans prétendre à une synthèse personnelle, nous proposerons quelques réflexions relatives à l'articulation entre appel de Dieu, consentement de l'homme et intervention de l'Église dans les vocations particulières (B). Cet article a été rédigé avant la publication de l'exhortation de Jean-Paul II, *Pastores dabo vobis* (avril 1992), sur la formation des prêtres ; ce document touche fréquemment à notre sujet, notamment le ch. 4 « Venez et voyez ». Nous y renvoyons ci-dessous par le sigle PVD, suivi du paragraphe et de la page de l'éd. française (Paris, Centurion, 1992).

Bibliographie générale. – Voici quelques repères, surtout en français. Nous privilégions les ouvrages et articles dont nous nous sommes servi.

Dictionnaires : DTC, art. *Vocation*, t. 15, 1950, col. 3148-81 (L. Sempé) ; – *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Rome, 1979, p. 1692-1707 (C. Castagnetti) ; adaptation, *Dict. de la vie spirituelle*, Paris, 1983, p. 1171-79. – Le DIP, qui n'a pas encore d'art. *Vocazione*, offre déjà des bibliographies importantes à l'art. *Reclutamiento*, t. 7, 1983, col. 1245-1307.

Signalons l'importante revue *Le recrutement sacerdotal* (1901-1917, 1921-1927 ; nouvelle série, 1927-1940, 1947-1951). A partir de juillet 1951 (n. 175), elle prend le sous-titre *Vocations sacerdotales et religieuses*. En octobre 1964 (n. 228), le titre devient *Vocation*. La revue cesse en 1984 (n. 304). L'évolution de la revue est retracée par R. Izard lors du changement de titre en 1964 (n. 228, p. 483-84) ; voir aussi J. Gritti (n. 268, oct. 1974, p. 468-82) et la mise au point de Ch. Saule (n. 274, avril 1976, p. 247-48).

Depuis la disparition de *Vocation*, le Service national des vocations publie un bulletin trimestriel ronéotypé, *Jeunes et Vocations* ; les n. 64-65 (janvier et avril 1992) rendent compte du Congrès national des vocations (Lourdes, 9-11 nov. 1991).

Bibliographies dans *Le recrutement sacerdotal* et ses titres ultérieurs : 1923, p. 90-100 ; n. 217, janvier 1962, p. 126-31 ; n. spécial, mars 1960, p. 137-73 : M. Delabroye et R. Izard, *Jalons pour une théologie de la vocation sacerdotale* ; n. 243, juillet 1968, table des matières de la revue depuis 1960 (p. 446-70).

Autres bibliographies : *Teologia espiritual*, t. 5, 1961, p. 135-56 ; t. 8, 1964, p. 409-44 ; – L.R. Ravasi, *Fontes et bibliographia de vocatione religiosa et sacerdotali*, Rome, 1961, 136 p. – *Selecciones de libros*, t. 2, 1965, p. 73-89. – Lefeuvre, p. 233-52 (sur la théologie de la vocation, surtout sacerdotale, avant et après Vatican II).

Quelques études : M. Bonnichon, *Théologie de la vocation*, dans *Le recrutement sacerdotal*, n. 68, oct. 1949 ; – A. Crampon, *Quelques réflexions sur la théologie de la vocation*,

ibid., n. 70, avril 1950 ; – J. Lécuyer, *Théologie de la vocation sacerdotale. Essai de mise au point*, *ibid.*, n. 220, oct. 1962, p. 14-22 ; – M. Delabroye, *Vocation. Expérience spirituelle du chrétien*, Paris, 1968. – Bonne étude récente : l'ouvrage collectif *La Vocation. Appel de Dieu, phénomène d'Église*, dans *Cahiers de Froidmont* (Belgique), 1976, n. 20, 243 p.

A. VATICAN II ET SON CONTEXTE

1. **L'enseignement classique du magistère au moment du concile.** – Deux ans et demi avant le concile, *Le recrutement sacerdotal* publie un numéro hors série intitulé : *La Vocation sacerdotale. Recherche théologique* (mars 1960). Raymond Izard y concluait une étude historique sur « la pastorale des Vocations dans l'Église » (p. 69-103) par une appréciation optimiste de la formulation de *Sedes Sapientiae* de Pie XII (1956) : la série des précisions doctrinales se conclut ici en toute clarté. Le terrain est déblayé, du moins théoriquement, de doctrines fausses, gratuites ou incomplètes ... Une doctrine est ainsi définie, elle offre au théologien ... les éléments d'une synthèse. Dans sa thèse, de 1978 (citée *supra*), G. Lefeuvre portera une appréciation analogue à propos du texte de *Sedes Sapientiae* situé dans son contexte historique : « ... on eut l'impression, avec l'enseignement de la Constitution *Sedes Sapientiae*, d'avoir atteint un point d'équilibre » (p. 23). Citons ce texte (n. 12-16).

« De toute vie, soit religieuse, soit sacerdotale et apostolique, le fondement qu'on appelle vocation est constitué par un double élément quasi essentiel, l'un divin, l'autre ecclésiastique. Pour ce qui est du premier, il faut dire que l'appel (vocation) de Dieu à entrer dans l'état, soit religieux, soit sacerdotal, est si nécessaire que, s'il fait défaut, on doit dire que le fondement même sur lequel tout l'édifice repose fait aussi défaut. Celui en effet que Dieu n'appelle pas, sa grâce ne le meut ni ne l'aide. D'ailleurs, si la vraie vocation à quelque état que ce soit doit être reconnue en quelque façon comme divine, dans toute la mesure où l'auteur principal de tous les états, de toutes les dispositions, (de tous) les dons naturels et surnaturels est Dieu lui-même, à combien plus forte raison doit être (divine), et être appelée ainsi, la vocation religieuse et sacerdotale...

Et maintenant, pour passer à l'autre élément de la vocation religieuse et sacerdotale, selon l'enseignement du Catéchisme romain, ' sont dits appelés de Dieu ceux qui sont appelés par les ministres légitimes de l'Église '. Ceci, loin de contredire ce que nous avons dit de la vocation divine, y est plutôt très étroitement lié (*arctissime potius cohaeret*). La vocation divine à l'état religieux et clérical, étant celle par laquelle quelqu'un est destiné à mener publiquement une vie de sanctification et à exercer un ministère hiérarchique, doit aussi être éprouvée, admise et régie d'autorité par les supérieurs (*moderatoribus*) hiérarchiques à qui a été divinement confié le gouvernement de l'Église.

A cela, il faut que soient attentifs tous ceux qui s'appliquent à recueillir et éprouver (*colligendis et probandis*) les vocations de ce genre. Qu'ils ne forcent donc jamais personne, d'aucune façon, à embrasser l'état sacerdotal ou religieux. Qu'ils n'y attirent ou n'y admettent personne qui ne présente en réalité de vrais signes de vocation divine. De même, qu'ils ne promeuvent pas au ministère clérical celui qui montrerait avoir reçu de Dieu (*divinitus*) seulement la vocation religieuse ; et qu'ils ne restreignent ni ne détournent vers le clergé séculier ceux qui auraient aussi ce don (de la vocation religieuse). Qu'ils ne détournent enfin de l'état sacerdotal personne qui soit reconnu, à des signes certains, comme étant appelé à cet état. Il est évident, en effet, qu'en ceux qui aspirent à mener la vie (*militiam*) cléricale dans l'état de perfection et pour qui sont établies ces normes (*les statuta generalia* de la S.C.), tous les éléments requis pour constituer cette vocation religieuse, sacerdotale et apostolique, doivent se rencontrer à la fois, et qu'il faut donc trouver dans les mêmes sujets tous les dons (*dotes*) et toutes les qualités estimées nécessaires pour remplir des fonctions divines si hautes » (31 mai 1956).

Pour saisir la portée de ce texte, nous devons le replacer dans son contexte propre (1°). Sa signification positive pourra être éclairée à la lumière de la vie de l'Église (2°). Cette histoire amène à repérer un certain nombre de questions que le texte n'abordait pas ou qu'il envisageait selon une approche que le concile invitera à dépasser, sinon pour laquelle il demandera un véritable retournement des perspectives : nous ramasserons ces difficultés en conclusion de ce chapitre (3°).

1° Le contexte : la controverse Lahitton-Branchereau. – De fait, le document pontifical de 1956 pouvait apparaître comme mettant le point final à une controverse qui avait marqué les premières années du 20e siècle. Les faits sont connus (R. Izard les rappelle dans l'article cité, p. 96-103).

En 1909, la parution de l'ouvrage du chanoine Joseph Lahitton, *La Vocation sacerdotale*, fait l'effet d'un coup de tonnerre. Professeur au grand séminaire de Dax, l'auteur y soulignait, avec une vigueur qui nous paraît excessive, la priorité sinon l'exclusivité du rôle de la hiérarchie dans l'appel au sacerdoce. Il absolutisait en quelque sorte la formule du *Catéchisme romain* « Vocari autem a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur ». Pour lui, c'est l'appel de l'Église, exprimé par l'appel de l'évêque, qui dépose « dans l'âme de l'élu la vocation divine au sacerdoce » (*op. cit.*, p. 49). « La vocation vient de Dieu par l'évêque. C'est l'évêque qui appelle au nom de Dieu. Avant le choix de l'évêque, pas d'appel divin à chercher dans le sujet : en celui-ci, on ne peut trouver que des dispositions plus ou moins prononcées pour le sacerdoce : pure vocabilité, vocation en puissance, simple idonéité. La vocation en acte, l'appel divin, c'est l'évêque qui le défère, qui le donne, qui le crée » (6e éd., p. 1).

L'abrupt de cette position se comprend mieux si on la perçoit comme une réaction à une autre insistance formulée par le sulpicien L. Branchereau, dans *De la Vocation sacerdotale* (Paris, 1896). Branchereau privilégiait les signes personnels et subjectifs de la vocation divine ; parmi ceux-ci il donnait le pas à l'attrait intérieur sur l'intention droite et sur l'idonéité ; dès lors, l'appel de l'évêque apparaissait secondaire ; la reconnaissance par « l'Église » appartenait de fait « en dernier ressort » au directeur spirituel, lequel « a reçu de Dieu l'autorité nécessaire pour être l'interprète de la volonté divine sur la direction de la vie » (p. 268).

Les positions exprimées par Branchereau étant largement partagées, l'ouvrage de Lahitton déclencha des débats passionnés, qui paraissent aujourd'hui dépassés, voire artificiels. La littérature produite fut surabondante. Dès 1911, la *Revue des Sciences philosophiques et religieuses* notait : « toutes les revues catholiques en France et à l'étranger s'en sont occupées, et ce serait à n'en plus finir, si l'on voulait rendre compte de toutes les publications » (1911, p. 841). – Lefeuvre (p. 244-46) présente la bibliographie dans l'ordre chronologique. – Voir aussi J.J. Weber, évêque de Strasbourg, *Vocation et direction*, dans *Vocations sacerdotales et*

religieuses, n. 209, janvier 1960, p. 31-52 ; R. Darricau, *Un débat sur la vocation au début du XXe siècle : l'affaire Lahitton (1909-1912)*, dans *La vocation sacerdotale et religieuse en France, XVIIe-XIXe siècles*, Angers, 1979, p. 65-77 (bibliographie) ; M. Delabroye, *Vocation*, ch. 1.

Les adversaires de Lahitton, Lahitton lui-même, sollicitèrent le jugement du Saint-Siège. Pour examiner la question en débat, Pie x constitua une commission cardinalice spéciale. Celle-ci déclara que l'ouvrage de Lahitton non seulement « n'était nullement à réprouver », mais qu'il était « particulièrement digne d'éloge en ce qu'il établissait les trois points suivants : a) Nul n'a jamais aucun droit à l'ordination, antérieurement à la libre élection de l'évêque. – b) La condition à examiner du côté de l'ordinand et qu'on appelle vocation sacerdotale ne consiste nullement, du moins nécessairement et en règle ordinaire, dans un certain attrait intérieur du sujet, ou en des invitations du Saint-Esprit à embrasser l'état ecclésiastique (dans son encyclique sur le sacerdoce, Pie xi corrigera discrètement cet ostracisme curial par rapport au Saint-Esprit en écrivant que la « disposition aux fonctions sacrées ... est prouvée par l'intention droite » et l'idonéité, « plutôt que par une intime invitation de la conscience et un attrait sensible, qui peuvent parfois faire défaut » (AAS, t. 28, 1936, p. 40). – c) « Mais au contraire, pour que l'ordinand soit régulièrement appelé par l'évêque, rien de plus n'est exigé de lui que l'intention droite unie à l'idonéité ; celle-ci consiste en des dons de la nature et de la grâce ; elle s'affirme par une probité de vie et une mesure de science telles qu'on puisse avoir un espoir fondé que le sujet pourra remplir convenablement les fonctions sacerdotales et en garder saintement les obligations » (Lettre de la Secrétairerie d'État à l'évêque d'Aire et Dax, AAS, 15 juillet 1912, t. 4, p. 485).

Comme le fait remarquer R. Izard, c'était définir l'idonéité non la vocation (*op. cit.*, p. 99). Les documents successifs du magistère romain allaient nuancer et compléter cette approbation de la position de Lahitton. Le *Code de droit canonique* de 1917 mettait en relief le caractère ecclésial et épiscopal de l'appel au sacerdoce : nul n'a « droit » à l'ordination (c. 969-1 ; 968-1). Inversement, personne ne peut être obligé à recevoir le sacerdoce (c. 970 ; 2352) et pour « appeler » aux ordres, l'évêque doit établir son jugement sur des bases positives (c. 973-3) ; il faut être attentif aux « signes de vocation sacerdotale » présentés par des enfants et les cultiver en séminaires, petits et grands (c. 972-1 ; 1353). Lahitton avait donc tort de nier toute vocation subjective antérieure à l'appel de l'évêque : si celui-ci doit se préoccuper de reconnaître les signes de la vocation divine, c'est que cette vocation existe (cf. *Le recrutement sacerdotal*, 1927, p. 30-42). En 1930, une instruction de la Congrégation des sacrements, formulant l'obligation juridique pour le candidat aux ordres majeurs de signer une déclaration attestant la liberté de son choix, pourra être lue comme une réintroduction de « l'attrait », conçu non pas comme désir spontané mais comme résultat d'une maturation et d'un discernement spirituels : « j'atteste sous serment que je demande à recevoir cet ordre ... après y avoir réfléchi en présence de Dieu ... et que je le veux d'une liberté pleine et entière, ayant éprouvé avec certitude que j'étais vraiment appelé par Dieu » (cf. Lefeuvre, p. 19-20 et note 25).

Quelques années plus tard, dans son encyclique sur le sacerdoce, Pie xi explicitera les signes de vocation qui, inscrits dans la personne de l'appelé, le conduisent à s'offrir librement à l'appel de l'évêque. « Celui qui tend à cette charge sainte à la seule noble fin de se dévouer au service divin et au salut des âmes et qui tout ensemble a acquis ou s'efforce d'acquérir une piété solide, une chasteté à l'épreuve, et la science assortie, celui-là assurément, c'est de toute évidence, est appelé par Dieu au ministère sacerdotal » (AAS, t. 28, 1936, p. 40 ; voir le commentaire de Lefeuvre, p. 20-21).

Après avoir fait siennes ces observations de Pie xi dans *Menti Nostrae* (1950), Pie xii formulait dans la constitution *Sedes Sapientiae* une synthèse qui mettait le point final à la controverse en la dépassant, tout en restant dans le contexte où elle s'était développée.

2° La signification de ce texte. – Au-delà de la controverse Lahitton-Branchereau, la vie même de l'Église éclaire la signification de la « synthèse » de *Sedes Sapientiae*. Nous nous limitons à trois aspects : l'insistance sur le lien entre appel de Dieu et appel de l'Église (1), sur le lien entre appel de Dieu et signes de cet appel dans l'homme (2) ; la question du lien entre l'appel de la personne et les différents états de vie et fonctions nous retiendra, en conclusion de ce chapitre (3) : car elle met davantage en évidence les insuffisances de la problématique ecclésiologique dans laquelle se situe la controverse Lahitton-Branchereau et que *Sedes Sapientiae* ne permet guère de dépasser.

Note bibliographique. – L'histoire de la doctrine et de la pratique de l'Église au sujet de la vocation et des vocations a été esquissée : voir l'article de L. Sempé, *Vocation*, DTC, t. 15, 1950, col. 3148-81 ; – R. Izard, *La pastorale des vocations dans l'Église*, dans *Vocations sacerdotales et religieuses* – VCR, n. hors série, mars 1960, p. 69-103 ; *L'évolution de la notion de vocation dans l'Église*, dans *Vocation*, n. 255, juillet 1971, p. 299-319 ; – A. Tihon, *Repères historiques sur les vocations sacerdotales et religieuses*, dans *La Vocation*, *Cahiers de Froidmont* 20, p. 165-96. – J. de Viguerie, *Esquisse d'une histoire de la vocation*, dans *Vocation*, n. 290, avril 1980, p. 157-65 ; *La vocation sacerdotale et religieuse en France, XVIIe-XIXe siècles*, dans *Rencontres d'histoire religieuse de Fontevrault*, 1979 [cf. NRT, t. 102, 1980, p. 629-30].

Études particulières : J. Lécuyer, *Face au sacerdoce*, VCR, n. 218, avril 1962, p. 61-78 ; dossiers patristiques. – F. Bouvier, *Notion traditionnelle de la vocation sacerdotale*, Lethielleux, Paris, 1911. – A. Nunardi, *Il pensiero dell' Ordine francescano intorno al problema della vocazione... dal S. XVI al Concilio Vaticano II*, Rome, 1969. – José Pires, *Obligatorietà della vocazione secondo S. Alfonso*, dans *Salesianum*, t. 15, 1953, p. 365-413. – C. Petrosino, *Fedeltà a la vocazione sacerdotale secondo S. Alfonso*, dans *Rivista de ascetica e mistica*, t. 48, 1979, p. 218-44. – J.M. Palacios, *Los signos vocacionales en S. Antonio Maria Claret*, dans *Claretianum*, t. 11, 1971, p. 97-137. – D. Bertetto, *Il pensiero e l'azione di S. Giovanni Bosco nel problema della vocazione*, dans *Salesianum*, t. 15, 1953, p. 431-62.

1) *Appel de Dieu et appel de l'Église sont « étroitement liés ».* – La formulation de Pie xii veut faire droit à ce qu'elle reconnaît de juste dans les deux positions illustrées par Lahitton et Branchereau. Mais le pape ne se borne pas à rappeler l'existence du double appel, de Dieu et de l'Église. Il indique qu'ils sont « étroitement liés ». L'explication qu'il donne de cette union intime peut paraître courte, après Vatican ii. En revanche, l'histoire montre que les deux instances s'appellent l'une l'autre, mais dans une tension dont l'équilibre se maintient difficilement.

A première vue, Lahitton pourrait appuyer sa thèse sur la pratique la plus ancienne de l'Église. Parlant des trois premiers siècles, A. Tihon estime que l'accès au diaconat, à la prêtrise ou à l'épiscopat se fait « sur la désignation de l'évêque, mais avec le concours... de la communauté. Il ne semble pas qu'à cette époque intervienne un critère interne tel que la perception d'une vocation par le sujet. Il est probable cependant que, sauf exception, le choix ne se fasse pas contre le désir de celui que la communauté désigne, mais plus ordinairement parmi les candidats qui se présentent. Il faut relever que le consentement libre de celui qui a été choisi n'est pas nécessaire : la contrainte ne provoque pas la nullité de l'ordination. Il faut attendre 460 pour que le pouvoir civil interdise cette pratique » (A. Tihon, art. cité, p. 168). Des pasteurs comme Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Ambroise sont devenus prêtres et évêques sans l'avoir cherché, et même parfois à leur corps défendant : ils y ont été « appelés » sinon « contraints » par « l'Église » (cf. M. Spanneut, *Les Pères de l'Église*, t. 2, 1990, p. 20, 31, 54, 90, 135). Dans un sermon souvent cité, saint Augustin rappelle que, converti, baptisé, retiré à Thagaste « pour vivre avec des amis une vie de 'loisir' philosophique et religieuse », « il fuyait les villes épiscopales dont le siège était vacant » ; « venu à Hippone pour y voir un ami ... presque sans crainte, le poste étant pourvu ... je fus saisi, fait prêtre et, par ce degré de dignité je parvins à l'épiscopat » (*Serm.* 355, 2, PL 39, 1569 ; cf. Spanneut, *op. cit.*, p. 183-84).

Rôle décisif et même primordial de l'appel de l'Église donc. Faut-il pour autant donner raison à Lahitton quand il considère que « l'appel divin c'est l'évêque qui le défère, qui le donne, qui le crée » ? Ce serait oublier que, dans la plupart de ces cas illustres, le sujet ainsi appelé, même « malgré lui », était choisi en raison de « signes de vocation divine » qu'on appelle aujourd'hui l'idonéité (la science biblique et théologique, la foi et le souci de l'orthodoxie, l'aptitude à l'enseignement, voire l'expérience du gouvernement, la vertu éprouvée ...) et l'intention droite (il s'agissait d'hommes qui, sous une forme ou sous une autre, avaient manifesté leur attachement à l'Église et leur désir de servir).

On peut aller plus loin sans doute. Basile, Jean Chrysostome, Augustin s'étaient engagés dans une forme de vie particulière de type monastique. Le terme de vocation était apparu dans les textes : « L'ermite ou le moine est celui qui entend la parole de Jésus à l'homme riche comme si elle lui était adressée directement, 'vends tout et suis le Seigneur' (*Vie de saint Antoine* par Athanase, PG 26, 841), ou qui est appelé par l'Esprit Saint, comme Abraham, pour s'engager dans ce genre de vie (*Exhortation aux moines*, par Antoine ou quelqu'un de son école, PG 40, 999-1000 ; A. Tihon, art. cité, p. 170). En s'adressant à de tels hommes, l'appel de l'Église au sacerdoce ou à l'épiscopat reconnaissait au moins implicitement l'existence antérieure d'un« appel divin » (cf. J. Lécuyer, *Face au sacerdoce*, cité *supra*, 1962, p. 61-78 : l'auteur ouvre des dossiers patristiques ; il montre comment Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Augustin ont désiré la vie religieuse et accepté le sacerdoce. Il en tire des conclusions éclairantes sur la différence de ces vocations).

Du moins se préoccupait-on ainsi que l'appel de l'Église au ministère concerne des hommes « idoines » par leur vertu, leur désir d'imiter le Christ. Même contraint, l'élu consentait à ce choix en y reconnaissant à son tour une sorte de nouvel appel de Dieu. En fait, le double mouvement de cléricalisation des moines et de monachisation des clercs (cf. R. Izard, *L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire*, dans *Vocation*, n. 255, juillet 1971, p. 306), si ambigu soit-il par maints aspects, est du moins significatif du souci de reconnaître et de valoriser le lien étroit entre l'appel de Dieu et l'appel de l'Église.

Mais il faut reconnaître une tendance fréquente et persistante à distendre ce lien, jusqu'à le supprimer. Les causes en sont multiples et complexes : elles jouent parfois en sens opposé, tout en interférant les unes avec les autres. Très schématiquement, retenons ici deux types de mouvements apparemment contradictoires qui aboutissent à la même séparation : des mouvements de sécularisation ou de mondanisation des fonctions ou des états de vie ecclésiastiques ; des mouvements de « spiritualisation » de l'existence chrétienne, mouvements à accentuation piétiste, intimiste, voire illuministe.

Une sécularisation apparaît très tôt, dès que, à partir de Constantin, l'Église acquiert le statut de religion non seulement reconnue, mais protégée et même détentrice d'un monopole. Les privilèges de pouvoir ou de fortune suscitent des candidatures intéressées. Évoquant le 17e siècle, A. Tihon rappelle, par exemple, la politique familiale de ceux qui espèrent pour leur fils un évêché ou un canonicat (art. cité, p. 179). Par ailleurs, le pouvoir civil, même s'il lutte pour son autonomie, s'efforce souvent de garder la maîtrise du personnel et le droit d'ingérence dans l'attribution des charges ecclésiastiques, quand il n'en a pas acquis la gérance pure et simple. En dépit de nombreuses réactions et de multiples réformes, on continuera de déplorer, au fil des siècles, que beaucoup de prêtres, d'évêques, d'abbés, de moines soient sans vocation authentique. Ils ont été pourtant « appelés » par l'Église, au moins formellement, puisque les rites de l'ordination continuent de mettre en évidence que l'évêque n'ordonne pas sans s'être préoccupé de l'idonéité du candidat.

R. Izard estime que « la décadence des ministères a été liée moins à un phénomène de sécularisation que de sécularité. Le prêtre est entré dans un ordre clérical, mais son esprit est resté séculier » (*Vocation*, n. 255, juillet 1971, p. 310). Plutôt que de sécularisation, nous préférerions parler de mondanisation pour évoquer la contradiction entre l'appartenance à un état de vie en principe évangélique et la persistance d'un esprit séculier. Au-delà des limites et du péché des individus, il semble que l'histoire du clergé et celle des ordres religieux font apparaître qu'à certaines époques nombre de leurs membres n'y étaient pas venus et n'y vivaient pas très conscients d'une vocation divine. Ici se pose, entre autres, la question du recrutement et de ses méthodes. Cette question déborde l'objet du présent article. Le DIP (t. 5, col. 1245-1307) consacre au *Reclutamiento* un article important dans lequel divers auteurs étudient cette question à propos de certains ordres religieux. On peut se reporter aussi à la revue *Le Recrutement sacerdotal* pour apercevoir la problématique entre les deux guerres, dans les pays francophones surtout.

Sur un autre registre, de véritables systèmes ont pu exister qui, sans s'y référer et sans même le connaître, ont mis étrangement en œuvre la théorie de Lahitton qui veut que « l'appel de l'Église » confère, crée la vocation. A ce sujet, il faut souligner l'importance des mises en garde de Pie XII formulées dans le dernier paragraphe du texte cité de *Sedes Sapientiae* (cf. l'accumulation des verbes pour interdire toute forme de méconnaissance de la vocation divine : ne jamais forcer personne ; n'attirer ou n'admettre personne qui ne présente de vrais signes de vocation divine ; ne pas détourner vers une autre forme de vocation spéciale celui qui est appelé ailleurs. On peut penser que le pape fait écho ici à des interventions pontificales multipliées aux 19e et 20e siècles pour insister sur « l'honnêteté » en matière de recrutement et déplorer les abus, par exemple au sujet des vocations d'enfants ; DIP, t. 5, col. 1302-04).

Une autre forme de distension du lien entre appel divin et appel de l'Église peut résulter de mouvements apparemment contraires à la sécularisation. Nous faisons allusion à des courants dévotionnels piétistes, individualistes, voire illumi-

nistes qui ont favorisé à certaines époques une multiplication excessive du nombre de prêtres ordonnés (cf. A. Tihon évoquant la pléthore des clercs, dénoncée par exemple au concile de Lyon en 1274, p. 174-75) ; pour l'époque précédant immédiatement la Réforme, Tihon observe : « La multiplication des prêtres, dont nous avons vu plus haut qu'elle est corrélative du culte, trouve aussi sa justification dans une mystique du salut individuel appuyée par l'intensification des pratiques et dévotions indulgenciées et le recours à la confession fréquente » (p. 176 ; dans le même ouvrage, L. Dingemans revient sur l'Église médiévale et la pléthore du clergé, p. 223-25. Observations analogues faites par R. Izard dans *Vocation*, n. 255, juillet 1971, p. 309 : « Le mouvement de surproduction de prêtres a été pour une grande part lié aux requêtes, aux besoins de confréries, de chapellenies, de corporations, de groupes divers qui voyaient uniquement en lui l'homme de la messe »). Ici encore, l'ordination de ces prêtres impliquait au moins formellement un appel de l'évêque, souvent sans vérification sérieuse d'un appel divin chez ces candidats.

« Chacun pouvait obtenir de Rome, moyennant finance, l'indult lui permettant d'être ordonné *a quocumque* » (R. Izard, dans *Vocation*, n. 255, juillet 1971, p. 309). A juste titre Izard dénonce dans ce fait « la perte du sens clérical : déjà sensible au 13e siècle, par la multiplication des prêtres altaristes, (elle) s'est alors généralisée ». Il n'est paradoxal qu'en apparence que le développement d'une « multitude effrénée des clercs » (expression du concile de Lyon en 1274), au service de la piété et des dévotions des fidèles, traduise en réalité une oblitération grave de l'appel divin.

L'histoire de l'Église montre à l'évidence que les abus ont été dénoncés de multiples manières et que, sous différentes formes, on a cherché à remettre en valeur le lien entre vocation divine et vocation ecclésiastique. Réactions de quelques évêques, tel celui de Carpentras qui refuse d'ordonner des sous-diacres de 1537 à 1547 (alors que, de 1486 à 1530, les évêques de Séez avaient tonsuré 10 209 clercs et ordonné 1 701 prêtres ; cf. A. Tihon, art. cité, p. 178). D'une façon plus globale, réaction des conciles : il faut rappeler ici l'action réformatrice de Trente. D'une part, à l'encontre des remises en question des réformateurs, Trente réaffirme « l'importance de la sacramentalité et d'une structure ecclésiale hiérarchisée fondée sur l'ordination sacerdotale ; en présence des courants réformés et radicaux qui insistent davantage sur des charismes prophétiques et sur l'appel de Dieu, le *Catéchisme* de Trente affirmera : 'Vocati a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur' » (A. Tihon, art. cité, p. 178). Nous avons vu plus haut l'usage que Lahitton fera d'une phrase aussi lapidaire. Il est piquant de noter ici que Luther et Calvin ont le souci de préserver le lien entre l'appel de Dieu et l'appel de l'Église aux ministères (textes dans A. Tihon, p. 177-78 ; Calvin distingue ainsi la vocation « secrète » et la vocation « extérieure » ; indications bibliographiques, p. 191). Mais par ailleurs, si la position de Trente, « dans sa brutalité, apparaît comme la pure confirmation du système ecclésiologique existant, ... elle est accompagnée d'une volonté d'amélioration des critères et des voies d'accès au sacerdoce » : souci de réforme des « états » aussi bien épiscopal ou presbytéral que religieux ; remise en valeur des filières d'éducation des candidats dans l'institution des petits et grands séminaires ; insistance sur la nécessité d'un discernement de l'intention droite et de l'idonéité, et plus tard, notamment en France, renouveau spirituel puissant (cf. les perspectives bérulliennes sur le sacerdoce).

A côté de ces efforts hiérarchiques pour réaffirmer en principe et revivifier en pratique le lien entre vocation divine et vocation ecclésiastique, l'histoire de l'Église met en évidence l'importance en ce domaine du rôle constamment renouvelé de spirituels ou de fondateurs et réformateurs d'ordres religieux.

2) *L'appel par Dieu et ses signes.* – Le texte de *Sedes Sapientiae* commence par insister sur l'importance de l'élément « divin » dans la vocation sacerdotale ou religieuse. « S'il fait défaut, on doit dire que le fondement même sur lequel tout l'édifice repose fait aussi défaut. » « Dieu appelle » (ou « n'appelle pas » ; Pie XII n'utilise le verbe que sous forme négative). Sur ce que peut être cet appel « en Dieu », le texte pontifical demeure très sobre (cf. B. Lavaud, *L'élément divin de la vocation selon* Sedes Sapientiae, dans *Vocations sacerdotales et religieuses*, n. 214, avril 1961, p. 3-23). Au fil de l'histoire, des théologiens ou des prédicateurs ont tenté d'expliciter davantage (cf. A. Tihon, p. 169-70).

On a été jusqu'à soutenir la théorie de la vocation « prédestination » ; J.-B. Massillon écrit : « Il n'est qu'une destinée qui soit la nôtre ... c'est la voie unique du salut. Ce n'est pas à Dieu de rétracter la stabilité de ses desseins pour s'accommoder à vos caprices, mais à vous à vous livrer à votre propre malheur. Vous n'avez pas choisi la situation et le ministère que Dieu vous destinait dans le corps mystique de son Fils. Il ne peut donc vous regarder que comme un membre monstrueux hors de sa place. Vous êtes l'anathème du Ciel et le scandale de la terre » (Massillon, *Sermons... du Carême*, mercredi de la 2e semaine, Paris, éd. 1746, p. 118, cité par R. Izard, VCR, n. hors série, mars 1960, p. 95 ; cf. aussi *Vocation*, n. 255, juillet 1971, p. 312).

Le rigorisme d'un tel propos est celui d'une époque ; son expression peut être relativisée en tenant compte du genre littéraire d'un prédicateur célèbre. Il n'empêche qu'on a souvent présenté la vocation comme un décret éternel de Dieu. Un auteur récent décrit ainsi la vocation : « Dieu, en créant tout être humain, a sur lui un dessein précis, dessein de miséricorde et d'amour. Aussi la connaissance de ce dessein a-t-elle une particulière importance pour qui veut rendre amour pour amour à Dieu son Créateur, réaliser sa perfection et son bonheur, donner à sa vie sa pleine valeur de temps et d'éternité » (M. Delabroye, *Vocation, expérience spirituelle du chrétien*, p. 49, citant V. Dugast dans *L'appel de saint Vincent de Paul*, 3e trimestre 1966). Dans le texte de Pie XII, sous une forme négative, ne perçoit-on pas un écho étouffé à cette position prédestinationiste : « Celui que Dieu n'appelle pas, sa grâce ne le meut ni ne l'aide » ?

On touche ici à une certaine conception de Dieu, de sa volonté sur l'homme et sur le monde, de sa Providence et du « gouvernement divin », de son « dessein de salut ». On touche aussi à une anthropologie et notamment à une manière d'envisager la relation de l'homme à la « volonté de Dieu ».

Nous ne pouvons pas nous arrêter longuement ici sur cette question fondamentale en matière de vocation. Cf. la remarque de G. Lefeuvre dans *La vocation*, p. 133. Les approches théologiques elles-mêmes de la Providence divine et de ses médiations humaines diffèrent assez profondément suivant qu'on se situe dans la ligne d'une théologie systématique, et d'une vision d'un Dieu perçu d'abord comme Tout-Puissant – ou si l'on entre dans la perspective aujourd'hui renouvelée mais au fond traditionnelle d'une théologie narrative et d'un Dieu qui fait Alliance avec un partenaire qu'il crée à son image, dont il veut la vie et la liberté, la relation se vivant dans une histoire

(cf. B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, t. 2, *Les récits du salut*, Paris, 1991, et son art. *Salut*, DS, t. 14, col. 251-83).

Ces positions doctrinales sont appelées à la rescousse de deux insistances convergentes bien qu'apparemment en sens contraire. Le contexte de Massillon est celui de la mise en garde vis-à-vis « d'intrus » devenus prêtres par pur intérêt humain et donc sans vocation divine. Le propos cité par M. Delabroye correspond plutôt à une préoccupation inverse : plus ou moins explicitement, on veut appeler l'attention sur l'obligation de suivre sa vocation.

Cette dernière question a fait l'objet de débats sur lesquels nous ne nous arrêterons pas pour le moment. Des textes du magistère, dans le contexte de la controverse Lahitton-Branchereau, soulignent d'une part que nul n'a droit à devenir prêtre, quelle que puisse être sa conviction intérieure d'y être appelé et de devoir répondre à cet appel ; on note pourtant que Pie XII demande de ne « détourner de l'état sacerdotal personne qui soit reconnu, à des signes certains, comme étant appelé à cet état », et d'autre part que l'on ne doit jamais « forcer personne d'aucune façon à embrasser l'état sacerdotal ou religieux » (mais interdire la contrainte extérieure ne résout pas la question de l'obligation intérieurement ressentie).

En vérité, avant de considérer l'obligation subjectivement éprouvée de répondre à l'appel de Dieu, il faut être certain que cet appel existe. En d'autres termes, la question de l'appel par Dieu débouche rapidement sur la manière dont cet appel peut être perçu par l'homme, c'est-à-dire sur les signes repérables de la réalité d'un tel appel, et sur le discernement des signes.

Le texte de Pie XII touche à cette question des signes de l'appel de Dieu inscrits dans la personne de l'appelé. Évidemment, le pape semble élargir le sens du terme vocation : « La vraie vocation à quelque état que ce soit doit être reconnue en quelque façon comme divine, dans la mesure où l'auteur principal de tous les états, de tous les dons naturels et surnaturels est Dieu lui-même ; à combien plus forte raison doit être (divine) et être appelée ainsi la vocation religieuse et sacerdotale, qui resplendit à une si sublime hauteur, et est comblée de tant et de si grands ornements naturels et surnaturels, qu'ils ne peuvent descendre que du Père des lumières, de qui vient... tout don parfait » (cf. *Jacq.* 1,17).

On peut interpréter ce texte en considérant que le pape met l'accent sur les aptitudes, les capacités, les dons, en un mot sur l'*idonéité* du candidat. On peut aussi comprendre qu'en parlant de dons et de grâce venus de Dieu, il y implique l'*intention droite* et un certain *attrait*. Ces trois termes sont devenus classiques pour désigner les signes qui, perceptibles dans le psychisme et l'histoire d'un individu, garantissent sinon la certitude absolue, du moins la vraisemblance et la grande probabilité de son « appel par Dieu ».

L'histoire de l'Église manifeste l'importance attachée à ces trois types de signes, mais avec des accentuations diverses selon les époques, les lieux, les courants spirituels. R. Izard, dans *La pastorale des vocations dans l'Église* (VCR, mars 1960, p. 69-103), distingue « l'ère des possessions tranquilles » (jusqu'au 16e siècle) et « l'époque des traités et controverses » (17e-20e siècles). Nous ne pouvons que renvoyer à cette étude et à celle déjà citée de A. Tihon. Nous nous limiterons à quelques exemples.

a) L'*idonéité*, c'est l'existence des aptitudes nécessaires à la profession de l'état de vie ou à l'exercice du ministère auquel on serait appelé. Elle représente une exigence constante (déjà dans les épîtres pastorales). Authenticité de la vie chrétienne, compétence doctrinale, aptitudes pastorales, ces composantes permanentes sont diversement appréciées et accentuées selon les moments, les lieux, les états de vie, les courants spirituels. Ainsi le célibat ecclésiastique s'impose peu à peu dans l'Église latine ; assez tôt dans les textes disciplinaires, plus lentement et non sans fluctuations dans la pratique vécue et l'accord profond des mentalités. A l'époque patristique et même à l'époque médiévale, on est attentif aux conditions spirituelles et intellectuelles du choix des évêques et des prêtres, et leur préparation est assurée notamment dans les écoles de clercs ou les écoles monastiques (R. Izard, art. cité, p. 76-87).

b) Il semble plus difficile de repérer la réalité de l'*intention droite* d'un candidat. L'intention droite, volonté intérieure de servir le Royaume de Dieu et l'Église, s'oppose à la recherche d'un profit personnel d'ordre terrestre. A de multiples périodes, on en souligne l'importance, mais plutôt en déplorant qu'elle fasse défaut chez ceux qui n'embrassaient la carrière ecclésiastique, voire la vie monastique, que pour y chercher « la graisse de la terre », selon l'expression d'un biographe du 18e siècle (J.-B. Blain, *Vie de M. J.-B. de La Salle*, Rouen, 1733, dans *Cahiers Lassalliens* – C.L., n. 8, p. 236-42).

c) Plus positivement envisagé, le terme intention peut être rapproché des mots *désir*, *attrait*, *goût*. Or l'histoire témoigne plutôt des hésitations, des réticences, voire des méfiances à reconnaître dans de tels mouvements intérieurs et donc subjectifs, des signes de l'appel de Dieu. Avec cependant des réactions en sens opposé souvent justifiées. A lire les Pères, selon R. Izard, on constate rapidement le grand état qu'ils font des aptitudes et par contre, semble-t-il, le peu de cas qu'ils accordent à l'intention ou au désir du sacerdoce. Le désir du sacerdoce et de l'épiscopat était assez mal porté au 3e ou au 4e siècle. Cyrille d'Alexandrie est très net sur ce point : « Que personne ne s'approche sur son propre désir de la fonction sacerdotale déférée par Dieu, mais qu'il attende d'y être appelé » (R. Izard, art. cité, p. 79). « C'est dans le contexte d'un statut privilégié du clerc (à l'époque constantinienne) qu'on verra apparaître l'idée d'un appel de Dieu comme critère négatif contre ceux qui ont l'impudence de rechercher témérairement la fonction sacerdotale » (A. Tihon, art. cité, p. 169-70).

Cette sévérité s'applique évidemment aux désirs de ceux qui cherchent les avantages temporels du sacerdoce. Mais les réticences vont parfois plus loin : les responsabilités pastorales sont si grandes, l'état sacerdotal est si élevé, qu'il est périlleux de le désirer. On pressent ici une tendance, qui s'accentuera, à dissocier la recherche de la perfection du service apostolique et à privilégier la vie séparée du monde de l'engagement dans le monde pour son évangélisation. C'est peut-être en ce sens que Cassien, bon représentant d'une certaine tradition, invitait le moine à fuir « les évêques » aussi bien que les « femmes » (*Instit.* 11,18) : dans les deux cas, il risque d'être détourné de sa vocation. Ces excès sont limités, mais la dichotomie vocation-mission va se prolonger : la controverse Lahitton, et même *Sedes Sapientiae*, n'évoquent guère la mission du prêtre ou du religieux.

La méfiance contre le désir, les réticences à l'égard de l'attrait sont réaffirmées avec vigueur à d'autres moments de prolifération du clergé. A l'inverse, à des périodes de crise on se préoccupe de ce qu'on appelle encore aujourd'hui « l'éveil des vocations ». Et cette expression implique souvent la mise en œuvre d'une sorte de pédagogie du désir exercée à l'égard d'enfants.

Paradoxalement, au départ, les parents qui offrent leurs enfants à la vie cléricale ou monastique ne se préoccupent guère de leur adhésion intérieure et donc de désir. La tradition des Oblats apparaît déjà dans la règle de saint Pacôme ; elle s'appuie sur l'Ancien Testament. En 633, le synode de Tolède déclare : « monachum aut paterna devotio aut propria professio facit ». A. Tihon, qui cite ces textes, observe qu'à cette période « le choix de l'état clérical ou de la

vie monastique ne dépend souvent que partiellement du sujet lui-même, encore qu'il ne faudrait pas sous-estimer la force du courant qui porte les individus à faire ce choix » (art. cité, p. 172).

La tradition des vocations d'enfants va s'affermissant ; ainsi, au 18e siècle, « il semble ... que la plupart des groupes religieux aient stabilisé des filières scolaires de recrutement qui leur assurent des effectifs réguliers, mais sans qu'on observe de ces élans mystiques qui, aux siècles précédents, provoquaient l'expansion rapide de nouvelles fondations » (A. Tihon, art. cité, p. 182). Au 19e siècle et pendant une bonne partie du 20e, petits séminaires, juvénats, petits noviciats, écoles apostoliques fourniront une proportion importante, bien que diverse selon les diocèses et les instituts, de prêtres, de religieux clercs ou frères, de religieuses.

d) L'existence des petits séminaires ou de juvénats, la défense de la raison d'être de cette institution, est liée à celle du *discernement* des signes ou de germes de vocation chez des enfants ou des adolescents. La *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Rome, 1970), postérieure au concile, reprend ici un point de vue devenu traditionnel : « L'Église estime en effet, comme il ressort de sa doctrine, de son expérience et de ses usages, que des signes de vocation peuvent être discernés dès l'enfance, qui réclament par conséquent des soins attentifs et adaptés à cet âge. » Cf. cardinal Garrone, *Position actuelle des problèmes*, dans *Seminarium*, juillet-septembre 1970, numéro spécial sur ce texte romain.

L'importance du discernement des signes de vocation est rappelée par *Sedes Sapientiae*. Pie XII envisage surtout le discernement opéré par ceux qui ont la responsabilité d'appeler au nom de l'Église. Ils doivent s'assurer autant qu'ils le peuvent de l'existence des signes de vocation ; et les institutions spécialisées de formation ont pour but de cultiver les « germes » de vocation, et en même temps de les discerner. Une tradition monastique ancienne attachait une grande importance à cette « épreuve ». La Règle de saint Benoît apporte une clef fondamentale d'interprétation. Par là il faut essayer de reconnaître si le candidat « cherche vraiment Dieu » : c'est le point de vue spirituel essentiel qui attribue la prévalence à l'intention droite, entendue non de manière négative mais positive : « chercher Dieu ». En même temps on se trouve situé dans le contexte dialogal constitutif de toute vocation : chercher Dieu parce qu'on a entendu sa voix, et pour l'entendre à nouveau (*Règle*, ch. 58, 7 : « Super omnino curiose intendat et sollicitus sit si vere Deum quaerit » ; voir L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Bruges-Paris, 1950, ch. 1).

Cf. F. Roustang, *Direction spirituelle et discernement des esprits*, VCR, n. 220, oct. 1962, p. 31-46 ; – R. Hostie, *Le discernement des vocations*, Paris, 1962 (cf. F. Tollu, VCR, n. 218, avril 1962, p. 111) ; – M. Delabroye, *Le discernement des vocations du P. Hostie*, *ibid.*, n. 220, octobre 1962, p. 95-108.

Cette mise à l'épreuve est l'une des fonctions des temps de probation, de formation, dans les institutions établies à cet effet. La première épreuve est celle du temps (cf. R. Izard, art. cité, p. 81-82) et des étapes progressives de l'appel de l'Église : admission, degrés des Ordres mineurs et majeurs, délais entre le noviciat et l'engagement définitif. Cette durée est celle d'une croissance et celle d'un accompagnement : le discernement est progressif. Dans la tradition des séminaires, un rôle important est dévolu au directeur spirituel des candidats. On a vu que Branchereau lui attribuait un rôle décisif, contesté par Lahitton. Il ne revient pas au directeur spirituel « d'appeler » au nom de l'Église, et la tradition des séminaires a même accentué à ce propos la distinction entre le for interne et le for externe. L'évêque, ou celui qui a la responsabilité d'appeler en son nom, doit lui aussi discerner et ce discernement est d'ordre spirituel, puisqu'il s'agit de reconnaître l'authenticité de l'appel divin chez un homme. Les signes qu'il lui faut privilégier relèvent des aptitudes, de l'idonéité. On pourrait observer à ce sujet que les papes, les congrégations romaines, des supérieurs religieux ont souvent rappelé que ce discernement doit être sévère ; on ne doit pas appeler à la légère au sacerdoce ou à la vie religieuse. On peut se demander si parfois les discours qui appellent en général à la vocation sacerdotale ou religieuse à cause des besoins de l'Église et de la pénurie, la facilité avec laquelle on admet des candidats comme à l'essai, n'apparaissent pas contradictoires avec ces incitations répétées au discernement de l'appel.

Il reste que le discernement des signes de l'appel divin concerne aussi le sujet lui-même. Nous avons vu que l'appel de l'Église, parfois inattendu et impératif, n'est qu'exceptionnellement contraignant : on a vite reconnu la nécessité du consentement libre de l'appelé. Suivant les circonstances, des pasteurs, des auteurs spirituels mettent en garde contre une trop grande facilité à se croire appelé, ou, au contraire, encouragent à répondre positivement, voire à s'interroger sur l'hypothèse d'un appel auquel on n'aurait pas été attentif. Les débats ne manquent pas entre ceux qui estiment que, si Dieu appelle quelqu'un, il le lui fera comprendre et ceux qui insistent sur la nécessaire médiation des hommes (G. Leclercq, *Les médiations humaines dans la vocation*, VCR, mars 1960, p. 121-35 ; spécialement p. 129).

Le magistère insistera de plus en plus sur la liberté de l'acte posé par celui qui se présente à l'appel de l'évêque. Une ordination forcée est invalide, et les candidats au diaconat doivent signer une déclaration attestant que leur démarche ne fait l'objet d'aucune contrainte. On n'en a pas moins débattu sur l'obligation de suivre sa vocation.

Les moralistes sont partagés. Cf. F. Valentini, *La polemica sulla liberta della vocazione*, dans *Salesianum*, t. 18, 1956, p. 128-55 ; – *L'obligo di corrispondere alla vocazione sacerdotale*, dans *Enciclopedia del Sacerdozio*, Florence, 1953, p. 49-89 ; – J. Vermeersch appuyait la thèse de J. Delbrel, *Liberi estis : laisser les jeunes libres même si on leur paie leurs études* ; cf. Lefeuvre, p. 215.

On peut penser que c'est un faux problème dès lors qu'il est posé en termes généraux et donc forcément de l'extérieur. Les spirituels ne se placent pas dans cette problématique : chacun est renvoyé à son cœur et c'est là qu'il est amené à reconnaître une Présence et un appel, et à y répondre librement. C'est l'un des sens et l'une des raisons de l'importance d'une démarche comme celle que guident les *Exercices* de saint Ignace : « En insistant sur la recherche de la volonté de Dieu sur l'individu dans le choix d'un état de vie, (elle) systématise et rationalise le processus de délibération » (A. Tihon, art. cité, p. 179). Certes. Mais le contexte de la démarche est foncièrement dialogal, d'ordre relationnel, mystique. On souligne davantage aujourd'hui cette relation historique avec le Dieu de l'Alliance.

L'insistance mise sur l'attrait a été contredite par Lahitton. L'attrait peut être suspecté s'il s'agit d'un sentiment superficiel plus ou moins romantique. Saint Ignace demande que, pour faire son élection, le retraitant s'établisse dans l'indifférence. On retrouve la même note dans le catéchisme du sulpicien Ch. de Lantages, lequel « systématise le processus de discernement de la vocation. A la question :

Quand est-ce qu'un chrétien a sujet de se persuader que Dieu veut qu'il se présente au sacrement de l'Ordre, il répond : ' Lorsque, devant Dieu, il s'est mis dans une véritable indifférence pour le genre de vie auquel il lui plaira de l'appeler ; qu'avec cette disposition, il a prié sa bonté divine humblement et instamment de lui faire connaître sa sainte volonté, et qu'après il a consulté là-dessus un directeur capable, zélé et prudent auquel il s'est entièrement fait connaître : si ce père de son âme lui conseille d'aller se présenter à son prélat, pour apprendre de lui le jugement décisif de sa vocation et être ordonné, ensuite, s'il le trouve à propos, il peut croire qu'en faisant ainsi il fait la volonté de Dieu ' » (cité par A. Tihon, art. cité, p. 180).

On notera que Pie XII, dans *Sedes Sapientiae*, parle de ceux qui « aspirent » à mener la vie cléricale dans l'état de perfection. Ce verbe donne à entendre qu'au-delà de l'attrait sentimental, la liberté de la réponse à l'appel n'est pas celle de la résignation ; l'indifférence est un préalable ; elle signifie l'ouverture, la disponibilité. Mais au terme du discernement intérieur, celui qui se présente à l'appel de l'Église est normalement dynamisé par un désir, un projet, un élan. Lequel peut lui faire par ailleurs consentir aux sacrifices qu'implique le choix. Le mot de générosité appartient au vocabulaire traditionnel de la vocation, de son discernement et de son éducation.

3° Le lien entre l'appel personnel et les différents états et fonctions dans l'Église : UNE PROBLÉMATIQUE ECCLÉSIOLOGIQUE INADÉQUATE. – La controverse Lahitton-Branchereau portait sur la vocation au sacerdoce et même au sacerdoce dans le clergé diocésain. Le texte de la commission cardinalice, ceux que nous avons cités du *Code de Droit canonique* et de Pie XI envisageaient également cette seule forme d'appel. Pie XII, dans *Sedes Sapientiae*, ne traite sans doute que de la vocation religieuse masculine ; cependant, l'ensemble du document et spécialement le passage que nous avons cité envisage explicitement différents états ou fonctions. Le pape distingue entre prêtres diocésains, religieux-prêtres, religieux non prêtres : ceux qui sont appelés au clergé séculier, ceux qui aspirent à mener la vie cléricale dans « l'état de perfection », et ceux qui ont reçu de Dieu la seule vocation religieuse.

L'histoire de l'Église a connu de nombreux débats, à différentes époques, sur la valeur relative des différents états de vie : comparaison entre les clercs et les laïcs, les gens mariés et ceux qui professent le célibat consacré, les prêtres religieux et le clergé séculier (cf. art. *Vie active, vie contemplative..., supra*) ... Plus récemment, avant le concile et depuis, on a tenté de revaloriser la vocation de frère, religieux laïc.

Signalons seulement le n. 218 de *Vocations sacerdotales et religieuses*, avril 1962, dédié aux « Vocations religieuses hors cléricature » avec une importante bibliographie ; voir aussi M. Sauvage, *La vie religieuse laïque*, commentaire aux n. 10 et 15 de *Perfectae Caritatis*, dans le volume collectif sur *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, coll. Unam sanctam, Paris, 1966, p. 301-74 ; art. *Fratello*, DIP, t. 4, 1977, col. 768-94 ; inédite, la *Positio* rédigée par le même auteur en 1984 en vue de la *Plenaria* de la Congrégation des Religieux sur la vocation du Frère.

Dans la mouvance du concile, liée sans doute pour une part au renouveau du laïcat, s'est posée la question de l'identité du prêtre, du religieux, de la religieuse. Et bien des instituts se sont posé, et se posent encore, la question de leur identité spécifique. Nous ne pouvons même pas effleurer ici ces questions et d'autres : elles concernent la vocation au sens objectif d'état de vie. Il est pourtant clair que le choix d'un état de vie précis est une dimension constitutive de la vocation subjective, qu'il s'agisse de l'appel de Dieu, de sa perception chez l'homme, de la réponse que la personne lui fait, de l'appel de l'Église.

Nous nous limitons ici à quatre réflexions qui touchent au rapport de la vocation subjective avec les états de vie. Ces réflexions ont leur point de départ dans *Sedes Sapientiae* : dans ce que le texte suggère et dans ce qu'il omet. Notre propos sera ici critique. Nous reconnaissons que le texte pontifical apporte bien des éléments valables ; l'objet de notre critique, c'est l'ecclésiologie implicite auquel le document paraît se rattacher et qui était souvent professée, en dépit d'importants efforts de renouveau qui allaient déboucher dans le concile (et que bien d'autres textes de Pie XII annonçaient déjà souvent).

1) *Vocation et perfection* dans une perception individualiste de l'Église. – *Sedes Sapientiae* parle des dons naturels et surnaturels dont l'appelé est comblé et qui sont signes de l'appel divin à lui adressé. Il parle succinctement de « la vocation divine à l'état religieux et clérical », par laquelle quelqu'un est destiné à mener publiquement une vie de sanctification et à exercer un ministère hiérarchique. S'agissant de l'appel, il juxtapose, plus qu'il n'articule l'appel de Dieu et l'appel de l'Église.

Mais dans aucune de ces évocations il n'est fait référence à la communauté pourtant constitutive de l'Église. Ni dans l'évocation des dons de la personne, que la tradition du Nouveau Testament rattache pourtant si fort à la beauté du visage de l'Église et au service de la mission. Ni dans la mention des états de vie que la tradition la plus fondamentale a toujours rattachée à la communauté : qu'il suffise de rappeler comment tant de fondateurs se sont expressément référés aux « Sommaires » des Actes des Apôtres et à la description qu'ils présentaient de l'utopie de la communauté chrétienne primitive.

Pas davantage, la communauté ecclésiale n'apparaît comme médiatrice possible de la prise de conscience des dons par celui qui les a reçus. Dans l'appel de l'Église, la fonction de la communauté n'est pas même envisagée. Enfin la nécessaire relation à la communauté pour la réalisation de la perfection de la personne n'est pas davantage évoquée, alors qu'elle est à la source jaillissante de la vie religieuse dès ses origines.

2) *Vocation et appartenance* dans une vision sectorisée et hiérarchisée de l'Église. – Visiblement *Sedes Sapientiae* est écrit en référence à une conception d'une Église sectorisée et hiérarchisée. Il suffit de relire dans le dernier paragraphe de l'extrait reproduit plus haut les distinctions établies entre clergé séculier, clergé régulier et religieux laïcs (religieuses aussi sans doute). Ces distinctions ne sont pas fausses et demeurent ; et il est bien vrai que l'on est appelé à telle forme ou à telle autre.

Ce qui semble faire défaut et laisse au texte un aspect juridique assez froid, c'est que ces différentes catégories ne sont guère articulées entre elles comme les différents membres ou fonctions d'un même corps. Et pourtant l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII date de 1947, alors que notre texte est de 1956. D'ailleurs, la dimension christologique elle-même est absente de ce passage sur la vocation. *A fortiori* ne situe-t-il pas les différentes vocations particulières comme des explici-

tations de l'unique vocation chrétienne de baptisé appelé à la sainteté.

Sans faire au texte un procès d'intention, nous ressentons aujourd'hui curieusement une conception « quantitative » de l'idonéité : il s'agit de trouver « en ceux qui aspirent à mener la vie cléricale dans l'état de perfection ... tous les éléments requis pour constituer cette vocation religieuse, sacerdotale et apostolique : ils doivent tous se rencontrer à la fois ». On peut défendre ce langage. Pourtant, il semble méconnaître que bien des frères et plus encore de religieuses sont dotés de tous les éléments requis sans avoir pour autant la vocation divine à l'état clérical, ni vouloir – ou pouvoir – y être appelés par l'Église. Cette critique va loin ; ce que nous déplorons ici, c'est une mentalité fort répandue et persistante qui se révèle dans l'appréciation que beaucoup de chrétiens (de prêtres et d'évêques) portent sur la vocation d'hommes qui se consacrent à Dieu dans le célibat et la vie communautaire, sans pour autant s'offrir à l'appel au sacerdoce. Beaucoup considèrent cette situation comme un manque et ne pensent pas que le choix de cet état de vie peut être motivé par la conscience positive d'être appelés là par Dieu.

3) *Vocation et mission* dans une perception d'une Église « en soi ». – Parlant du don divin de la vocation, *Sedes Sapientiae* se réfère à Dieu, Père des lumières auquel il faut attribuer tous les dons naturels et surnaturels. Nous avons déjà noté que cette référence aux dons reçus par l'individu est coupée de la mission au service du peuple de Dieu et de l'humanité même. (L'idée de « mission » n'est pas cependant totalement omise : Dieu appelle encore des hommes à être, comme les Apôtres, « des *pêcheurs* et des *ouvriers* envoyés *à sa moisson* » ; leur formation doit les préparer à imiter le *Bon Pasteur*, selon *Jean* 10,11-14 ; cf. AAS, t. 48, p. 354-55, 358.) En d'autres termes, l'appel divin semble concerner la personne elle-même dans son accomplissement et dans sa perfection, non dans le service d'Église qu'elle est appelée à accomplir. Dans l'enseignement biblique et notamment paulinien, l'unité entre appel et mission est constamment manifestée.

Cette dichotomie a eu des effets nocifs soit dans la conception du sacerdoce, soit dans celle de la vie religieuse. On les a souvent dénoncés. Ce qui, peut-être, a été moins souligné, c'est le divorce à ce sujet entre l'appel de l'Église et l'appel divin. D'une part en effet, surtout depuis la crise des vocations, le « recrutement » sacerdotal a eu souvent comme points d'appui essentiels les besoins du peuple chrétien. Les sociétés missionnaires et les papes insistaient sur les nécessités d'expansion de l'Église dans les pays non chrétiens. Ce qu'il y avait de meilleur dans les procédés de recrutement de nombreux instituts religieux, c'était l'évocation des besoins des hommes en matière d'évangélisation d'abord, mais aussi pour l'enseignement, la santé, le secours des pauvres, les missions lointaines, etc.

Non pas sans doute dans les intentions, mais dans la pratique et en tout cas dans la perception des jeunes, se retrouvait la même dichotomie, mais inversée en quelque sorte : l'appel de l'Église apparaissait moins, parfois, comme le signe et la conséquence de l'appel de Dieu pour une mission, que comme le relais des besoins des hommes. L'unité dynamique élection/mission, choix par Dieu et envoi par Dieu aux hommes, était trop souvent brisée. Et dans certains instituts apostoliques, des jeunes ont pu trouver la motivation de départ non pas dans l'expérience intérieure d'un appel de Dieu, mais dans l'attrait très fort pour un service parfois spécialisé, tel l'enseignement. Certains ont pu, par la suite, assumer leur cheminement en y relisant l'appel de Dieu. Mais il en est aussi qui ont vécu comme en porte-à-faux dans une institution qui, par bien des aspects concrets, supposait ses membres « appelés par Dieu » et à ce titre proposait de multiples pratiques religieuses, alors qu'ils y étaient venus pour de tout autres raisons.

L'intuition originelle de nombreux fondateurs est autrement unifiante : elle ne sépare pas élection et mission. Il faudrait citer ici l'enseignement de saint Jean-Baptiste de La Salle à ses frères sur leur vocation. Il relit l'histoire de la fondation de son institut dans la lumière de l'enseignement de saint Paul sur l'appel aux différents ministères dans l'Église : appel du Père, conformation au Mystère du Christ, don de l'Esprit qui ouvre à l'intimité trinitaire pour en même temps envoyer annoncer l'Évangile à des jeunes loin du salut. Jean-Baptiste de La Salle et bien d'autres ont perçu l'appel de Dieu à partir des cris des hommes et donc de leur présence au monde. Leur déclaration à l'Église était consécutive à cette découverte de la « volonté de Dieu » dans leur histoire humaine. Et c'était en quelque sorte le monde qui devenait pour l'Église même médiateur d'un nouveau don et d'une nouvelle exigence de l'Esprit : perspective existentielle de la transcendance de Dieu manifestée et reconnue dans l'humble immanence du cheminement terrestre. L'intemporalité de *Sedes Sapientiae* ne fait que traduire une ecclésiologie désincarnée.

4) A peine prolongerons-nous cette dernière remarque pour noter que *l'ecclésiologie* sous-jacente à *Sedes Sapientiae* est celle d'une conception statique de l'Église et de la vocation. A vrai dire, la controverse Lahitton-Branchereau s'était tellement concentrée sur l'appel de l'Église qu'elle avait perdu de vue que cet appel s'inscrivait dans la durée : celle du discernement antérieur à la décision capitale de l'évêque. La durée consécutive à cet appel était concentrée sur la question de la « persévérance » dans la vocation : il s'agit de garder ou de ne pas perdre sa vocation. L'enseignement conciliaire contribuera à dépasser ici ce qu'a de statique le concept de persévérance pour retrouver l'idée biblique et anthropologiquement plus vraie de la fidélité d'une réponse à la fidélité d'un appel qui s'inscrit dans la continuité mais invite sans cesse au renouveau.

2. **Vatican II.** – Le concile a abordé la question des vocations spécifiques au sacerdoce ministériel et à la vie religieuse. A première vue assez classique et en continuité avec les mises au point doctrinales de la première moitié du 20e siècle, son enseignement a des accents nouveaux en rapport avec le renouveau théologique, pastoral, spirituel qu'il a consacré.

1° Les PRINCIPAUX TEXTES CONCILIAIRES sur la vocation se trouvent dans le décret sur la formation sacerdotale (*Optatam totius*). Les commentateurs de ce texte l'éclairent d'abord par son histoire.

L'étude la plus complète sur le sujet est celle, déjà citée, de Gérard Lefeuvre, *La Vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*, Paris, 1978, 302 p. (thèse de théologie de l'Université Grégorienne, 1973) : sources (p. 233-41) ; bibliographie (p. 242-52). – M. Delabroye, *Vocation. Expérience spirituelle du chrétien*, Paris, 1968, 371 p., commentaire solide et savoureux de l'enseignement conciliaire. – Sur la genèse du texte, voir aussi G. Baldanza, *Genesi storica del decreto O.T.*, dans *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Turin, 1967, et P. Dezza, *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, dans *Civiltà Cattolica*, n. 117, 1966, p. 13-28. – PVD se réfère constamment aux textes de Vatican II, surtout à L.G., P.O., O.T., et évoque les étapes ultérieures : PVD 3, p. 7.

1) Au cours de l'étape antépréparatoire du concile, les Pères, les universités catholiques, les dicastères

romains furent consultés. Entre juin 1960 et juillet 1962, la Commission préparatoire *de studiis et seminariis* élabora en plusieurs étapes un schéma qu'elle transmit au concile. Ces réponses et ce travail sont étudiés par G. Lefeuvre ; nous nous limitons à deux observations complémentaires.

a) D'une part, sans nier de réelles avancées, notamment dans le schéma final de la Commission préparatoire, le contenu de ces documents demeure à première vue classique et relativement homogène.

A propos de la nature de la vocation subjective, la définition que la Commission finit par introduire, non sans hésitations et réticences, ne dépasse guère dans sa littéralité le texte classique de *Sedes Sapientiae* (et cela, en dépit de quelques rares demandes d'approfondissement venues des Pères, et de la critique vigoureuse qu'avait portée la Congrégation romaine des Séminaires et Universités sur l'absence regrettable de doctrine d'ensemble à ce sujet, y compris dans les textes du magistère).

Les réponses à la consultation antépréparatoire comme le schéma réalisé par la Commission abordent, parfois longuement, la question lancinante de la crise des vocations (surtout sacerdotales) et en énumèrent les causes et les expressions ; ce qui amène à envisager une relance de la pastorale des vocations et une révision du fonctionnement des séminaires.

S'agissant surtout du sacerdoce ministériel, on a bien conscience du lien de l'appel subjectif avec le contenu objectif de la fonction sacerdotale, ainsi qu'avec la reconnaissance de la valeur du rôle de prêtre dans la vie de l'Église.

b) D'autre part, une lecture attentive de l'ensemble des documents préparatoires laisse apparaître une attente plus ou moins consciente d'un renouvellement profond du sujet. Cette attente se révèle par une sorte de dualisme repérable sur trois plans.

– Le contraste entre une frilosité persistante, des réflexes de peur et de refus de la modernité, et la conscience de la réalité du monde moderne qu'il faut connaître, accueillir, et dont on peut utiliser les apports. Ainsi, qu'il s'agisse d'analyser la crise des vocations, l'évolution des séminaires et les résultats de la formation, « le monde moderne fait figure d'accusé » (cardinal Garrone, cité par Lefeuvre, p. 39-40) : l'on déplore souvent la contamination du naturalisme, du laïcisme, du libéralisme chez les chrétiens et même chez les prêtres. Par ailleurs, et parfois en même temps, on reconnaît l'importance des sciences humaines et la nécessité d'en tenir compte dans le discernement des vocations et la formation des candidats. On se montre soucieux de la liberté du choix, des requêtes humaines de sa maturation.

– La tension entre un raidissement sur des positions doctrinales ou des habitudes pastorales, et la prise de conscience que l'évolution de la vie de l'Église appelle à des révisions de la pensée et de l'action sur la question des vocations. Par exemple, on souligne assez fréquemment la dignité, voire la supériorité du sacerdoce ministériel ou de l'état religieux sur la condition laïque, ou celle du célibat consacré sur le mariage. Mais la part active que les laïcs ont prise dans la vie de l'Église, les apports du renouveau biblique et liturgique, amènent de nombreux intervenants à demander que soit élargie la notion même de vocation. De même si l'on insiste sur l'importance d'une œuvre spécifique des vocations, on tend à reconnaître plus explicitement qu'elle doit être l'affaire de toute l'Église. Enfin, alors que beaucoup de ceux qui préconisent un renouveau de la formation spirituelle des candidats au sacerdoce la conçoivent dans une ligne d'accentuation de la piété et de l'ascèse, ou la rapprochent de celle de l'état religieux, quelques-uns ressentent la nécessité d'élaborer une spiritualité sacerdotale intégrant notamment l'activité apostolique non seulement comme un fruit, mais comme un lieu de croissance spirituelle. Dans le même sens d'ailleurs, on réclame une ouverture des séminaires à la pratique des ministères.

– En définitive, on pressent l'inadaptation d'une problématique qui aborde la question de la vocation et des vocations sacerdotale et religieuse comme un en soi. Cette question doit être abordée et située en fonction d'un approfondissement ecclésiologique. C'est seulement dans une théologie renouvelée de l'Église que les diverses vocations spéciales pourront être situées. Mettant à profit la remise en honneur de la doctrine de l'Église Corps mystique du Christ, le schéma de la Commission préparatoire ouvre les perspectives ecclésiologiques de la vocation à des approfondissements spirituels christocentriques : « Toute la formation doit être orientée vers le Christ. C'est par là qu'on développera chez les futurs prêtres une véritable spiritualité ecclésiologique ... avec ses deux grandes perspectives : cultuelle, apostolique » (cf. Lefeuvre, p. 78-79 ; cf. p. 81-83 et, sur l'aspect christologique de l'appel intérieur comme de l'action de l'Église à toutes les étapes de la vocation, p. 89-91).

2) Lefeuvre rappelle clairement les étapes et les contenus des différents schémas élaborés par la Commission conciliaire des Séminaires, des Études et de l'Éducation catholique, examinés par les Pères et discutés par l'assemblée conciliaire entre le 16 octobre 1962 et le 28 octobre 1965 (sur la chronologie, voir G. Lefeuvre, p. 97-100 ; sur les fluctuations et la richesse d'un travail collégial, p. 101-35).

A l'attente que nous avons évoquée à propos des travaux préconciliaires, correspondent deux périodes différenciées dans l'élaboration du décret *Optatam totius* : Lefeuvre parle de trois étapes, mais il montre bien que le changement décisif de perspectives s'imposa quand eut été fixée l'orientation conciliaire : « Dès la fin de la première session, grâce aux premières discussions consacrées au schéma *De Ecclesia*, se fit jour la certitude que tous les travaux du concile devraient trouver leur unité dans l'exposé et l'approfondissement du Mystère de l'Église » (p. 115).

En un premier temps, certains évêques ou groupes d'évêques envisagèrent même « que la section concernant les vocations ecclésiastiques soit ... incluse dans un chapitre spécial sur les vocations qui serait ajouté au schéma sur l'Église » (*ibid.*). Cette proposition ne fut pas suivie, mais les remarques et les suggestions des Pères à propos du texte sur la vocation sacerdotale tendirent de plus en plus à la situer en référence au mystère de l'Église. Au terme d'un processus de va-et-vient entre la Commission et les Pères, de la discussion en assemblée générale (12-17 novembre 1964), et de l'insertion des *Modi* (mars-mai 1965), l'assemblée conciliaire votait le document *Optatam totius* (promulgué le 28 oct. 1965). La teneur de ce décret, son approbation massive par le concile manifestaient « qu'un large consensus était réalisé en ce qui concerne ses éléments fondamentaux ... en les centrant sur le mystère de la vocation au salut dans l'Église, par rapport à laquelle la vocation sacerdotale, comme toutes les vocations particulières, doit être pensée » (Lefeuvre, p. 134).

2° Quelle continuité avec les documents antérieurs ? – « L'aspect qui doit retenir d'abord l'attention est la confirmation, par le concile, des points de doctrine élaborés plus particulièrement depuis 1910 et enseignés par les derniers Papes » (Lefeuvre, p. 207-08). Cette continuité peut être relevée aussi bien dans la reconnaissance de l'existence et de l'importance des vocations « spéciales », que dans l'enseignement sur la vocation (subjective) et dans les orientations relatives à la pastorale des vocations.

1) *Optatam totius* n'aborde directement que la vocation sacerdotale, dont parle également le décret *Presbyterorum Ordinis*. Mais d'autres documents

conciliaires signalent l'importance de trois types de vocations particulières. Ainsi le décret sur la charge pastorale des évêques leur recommande de « favoriser le plus possible les vocations sacerdotales et religieuses, et spécialement les vocations missionnaires » (C.D. 15). De même le décret sur l'activité missionnaire de l'Église (A.G. 19).

Présenter l'enseignement du concile sur le sacerdoce ministériel, la vie religieuse, la vocation missionnaire dépasse l'objet de cet article. Ces vocations particulières sont abordées dans la Constitution *Lumen Gentium*. Elle traite des prêtres dans le chapitre 3 sur la constitution hiérarchique de l'Église (L.G. 28) : « par la vertu du sacrement de l'Ordre, à l'image du Christ prêtre suprême et éternel (*Hébr.* 5,1-10 ; 7,24 ; 9,11-28), ils sont consacrés pour prêcher l'Évangile, pour être les pasteurs des fidèles et pour célébrer le culte divin en vrais prêtres du Nouveau Testament ». De même, la vocation religieuse est envisagée au chapitre 6 : « Par les vœux ou d'autres engagements sacrés assimilés aux vœux suivant leur mode propre, le fidèle du Christ s'oblige à la pratique des trois conseils évangéliques ... et se livre ainsi entièrement à Dieu, aimé par-dessus tout, pour être ordonné au service du Seigneur et à son honneur à un titre nouveau et particulier » (L.G. 44).

Par ailleurs le décret *Presbyterorum Ordinis* revient plus en détail sur la nature du presbytérat et sur les fonctions des prêtres (P.O. 2, 4-6) ; de même *Perfectae Caritatis* aborde succinctement la nature de la vie religieuse et de la consécration particulière qu'elle comporte (P.C. 5). Quant à la vocation missionnaire envisagée comme une vocation spéciale, c'est évidemment le décret sur l'activité missionnaire de l'Église qui en traite (A.G. 23).

2) S'agissant de la vocation subjective au sacerdoce (et à l'état religieux), *Optatam totius* reprend la substance, sinon la lettre de *Sedes Sapientiae* pour évoquer l'appel de Dieu, son expression dans l'homme et son accueil par lui ; et l'appel de l'Église : « C'est cette dernière (la Providence divine) qui choisit certains hommes pour les faire participer au sacerdoce hiérarchique du Christ et qui leur accorde les dons nécessaires et les aide de sa grâce. C'est elle aussi qui confie aux ministres légitimes de l'Église la mission, après avoir reconnu leur idonéité, d'appeler et de consacrer au culte de Dieu et au service de l'Église, par le sceau de l'Esprit, les candidats éprouvés qui auront demandé une si grande charge avec intention droite et pleine liberté » (O.T. 2).

Au cours des discussions des schémas successifs, la Commission conciliaire avait exclu la perspective d'une définition de la vocation (sacerdotale). Souhaitant néanmoins fonder doctrinalement la pastorale des vocations, elle avait cherché à donner de l'appel une description suffisamment claire. Sur l'existence, l'importance, la priorité de l'appel divin, le concile reviendra à plusieurs reprises, mais en se bornant à l'affirmer (par exemple, pour la vocation sacerdotale, A.G. 16 ; la vocation religieuse, P.C. 5, 25). « Comment, en effet, entrer dans le mystère d'une action qui ne peut être reconnue que dans la foi et qui, par nombre de ses aspects, échappe à l'investigation humaine qu'elle déborde de toute part ? » (Lefeuvre, p. 177).

Les textes conciliaires sont plus nombreux et plus explicites sur le rôle de l'Église dans l'appel : rôle de discernement et d'épreuve (O.T. 6), l'une des fonctions des séminaires qui doivent « cultiver » les vocations et les soutenir spirituellement, rôle de l'évêque qui a mission et pouvoir d'appeler au sacerdoce (cf. Lefeuvre, p. 190).

Mais l'évêque qui appelle et ainsi « achève » la vocation du candidat s'adresse à une personne qui se présente avec intention droite, idonéité, pleine liberté : le concile affirme souvent aussi l'importance de la reconnaissance chez les candidats de la réalité de leur appel par Dieu, antérieure en un sens à l'appel de l'Église.

Optatam totius énumère quelques critères pour le discernement de l'idonéité (O.T. 6) et insiste sur la nécessité de la fermeté dans le discernement : « Ceux des séminaristes qui n'ont pas les aptitudes voulues seront dirigés paternellement, en temps voulu, vers d'autres responsabilités, et on les aidera à aborder avec joie, conscients de leur vocation chrétienne, l'apostolat laïc » (O.T. 6).

3) Quant à la *pastorale des vocations*, le concile reprend les insistances classiques : elle s'impose à partir de la nécessité du sacerdoce ou de l'importance de la vie religieuse, et de l'attention à porter à chacun pour qu'il découvre sa vocation (cf. O.T. 2 ; P.O. 11). Le concile parle des responsables de cette pastorale (notamment O.T. 2 qui énumère : familles, paroisses, éducateurs, associations catholiques, prêtres, évêques ; P.O. reprend bien des termes de cette énumération ; d'autres documents conciliaires reviennent sur le rôle des divers responsables : C.D. 15 pour les évêques). Le décret sur la rénovation adaptée de la vie religieuse demande aux prêtres, aux éducateurs chrétiens, aux parents de multiplier les efforts en vue de l'accroissement des vocations religieuses « choisies avec soin et discernement ». Quant aux instituts eux-mêmes, « il leur est permis de se faire connaître pour favoriser les vocations et de chercher des candidats, pourvu qu'ils le fassent avec la prudence requise et en observant les normes établies par le Saint-Siège et l'Ordinaire du lieu » (P.C. 24. Sur ces divers responsables, cf. Lefeuvre, p. 164-76 ; M. Delabroye, *La Vocation*, 2e partie, p. 143-367).

Optatam totius est tout aussi classique au sujet des moyens à mettre en œuvre pour la pastorale des vocations. « Le concile recommande en premier lieu les moyens traditionnels de toute coopération, qui sont la prière instante, la pénitence chrétienne, la formation chaque jour plus profonde des fidèles. Celle-ci sera assurée par la prédication et la catéchèse, mais aussi par les divers moyens de communication sociale ... Le concile ordonne, en outre, que les œuvres de vocation déjà fondées ou qui devront l'être dans le ressort de chaque diocèse, région ou nation organisent de façon méthodique et cohérente toute l'action pastorale en faveur des vocations et la mènent avec autant de sagesse que de zèle » (O.T. 2).

3° Le dynamisme du renouveau conciliaire. – Dans la mesure de l'approfondissement de l'ecclésiologie, l'enseignement de Vatican II sur la vocation s'est trouvé renouvelé. On peut même parler d'un renversement ou d'un retournement des perspectives qui se traduit par un renouvellement du contenu et de l'approche au sujet de la vocation subjective et de la pastorale des vocations. Ce changement peut être observé à propos de quatre points essentiels à notre propos. Nous les évoquons ici à partir des seuls textes conciliaires. La réflexion finale de l'article y reviendra sous une autre forme.

Dans *La vie religieuse et sacerdotale*, coll. *Problèmes de vie religieuse* 28, (Paris, 1968), voir spécialement : M.-D. Chenu, *Vocations particulières et grâce baptismale* (p. 7-21) ; Y. Congar, *Baptême, Sacerdoce et Vie religieuse* (p. 23-34) ; Sr Jeanne d'Arc, *Éveil et mûrissement des vocations* (p. 53-67) ; J.-M. Tillard, *Nécessité du prêtre et du religieux dans l'Église* (p. 69-91). – Voir les n. spéciaux de *Vocation* parus dans la mouvance du concile : *Les prêtres dans la pensée de*

Vatican II (janvier 1966 ; cf. Index alphabétique au mot Vocation) ; *Vie et vocation religieuses selon Vatican II* (janvier 1967) ; *La vocation missionnaire selon Vatican II* (avril 1967) ; et aussi M. Delabroye, *La pastorale des vocations à la lumière de Vatican II*, juillet 1966, p. 435-61.

1) *L'Église sacrement de l'alliance entre Dieu et l'homme.* – a) L'Église se définit comme « étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen, de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». Elle est « sacrement » de l'appel du Père à la communion divine et de la réponse libre de l'homme à cette alliance ; elle est « sacrement » de la « consécration » de l'humanité et de l'univers en Jésus Christ Verbe incarné ; elle est « sacrement » de l'action universelle de l'Esprit Saint qui prévient les hommes de ses dons, les ouvre par ses appels, fait d'eux des fils, les engage dans la recherche de la volonté de Dieu, la promotion de son Royaume, la sanctification de son nom... (cf. *Lumen Gentium*, ch. 1).

b) Le concile situe les vocations particulières comme des expressions et des signes de cette vocation fondamentale de l'Église. « Pour Vatican II, toutes les vocations particulières apparaissent comme des spécifications de la vocation à la foi. Les vocations diverses des laïcs, la vocation sacerdotale et religieuse ne s'additionnent pas à la vocation baptismale, elles lui donnent un moyen de s'exprimer » (R. Izard, *L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire*, dans *Vocation*, n. 255, juillet 1971, p. 315). *Perfectae Caritatis* le note expressément à propos de la consécration religieuse : « elle s'enracine dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude » (P.C. 5). Les normes fondamentales pour la formation sacerdotale diront de même, en 1970, que « la vocation au sacerdoce s'inscrit dans le cercle plus large de la vocation chrétienne enracinée dans le sacrement du baptême » (n. 5).

C'est vrai sur le plan du dialogue appel-réponse. La vocation à la foi et au baptême sont dons gratuits de Dieu ; mais la réponse de l'homme à cet appel implique d'abord une prise de conscience personnelle du passage de Dieu dans sa propre histoire. Et cet appel profond, reconnu par la conversion du cœur au Dieu vivant, retentit sur l'orientation de toute l'existence : Vatican II insiste sur le fait que dans l'Église chaque personne a une « vocation propre » (L.G. 11 ; cf. A.A. 11), « une vocation personnelle que chaque chrétien, dans le Saint Esprit, (est invité) à épanouir selon l'Évangile » ; tous sont appelés « à remplir en chrétiens le rôle qui leur revient dans la communauté des hommes » (P.O. 6).

Cette perspective de la vocation particulière au sacerdoce et à la vie religieuse comme signe visible de la réalité dialogale d'une expérience spirituelle est fondamentale dans l'enseignement de Vatican II. Elle donne une autre tonalité à l'évocation classique des trois termes : appel de Dieu – réponse de l'homme – intervention de l'Église. *Presbyterorum Ordinis* demande que tous les éducateurs fassent en sorte que « les enfants et les jeunes soient conscients de la sollicitude du Seigneur pour son troupeau, avertis des besoins de l'Église et prêts, si le Seigneur les appelle, à répondre généreusement avec le prophète : ' Me voici, envoie-moi ' (*Is.* 6,8) » (11). Ce faisant, le document conciliaire n'en revient pas à la théorie de l'attrait sensible, subjectivement éprouvé et assuré. Certes, il affirme clairement que le sujet appelé au sacerdoce ou à la vie religieuse doit reconnaître personnellement cette vocation particulière et y répondre consciemment et librement : ce qui implique une expérience spirituelle profonde, celle de Dieu qui parle au cœur ; mais en même temps ce « passage » du Seigneur doit être habituellement discerné dans le tissu de l'histoire personnelle concrète. « Cette voix du Seigneur qui appelle, il ne faut pas attendre qu'elle arrive aux oreilles du futur prêtre d'une manière extraordinaire. Il s'agit plutôt de la découvrir, de la discerner à travers les signes qui, chaque jour, font connaître la volonté de Dieu aux chrétiens qui savent écouter ... » (P.O. 11).

En d'autres termes, le concile renvoie ici à une attitude spirituelle constitutive de la foi vivante, dont il traite en d'autres lieux. Le discernement personnel d'une vocation particulière relève de cette ouverture constante au discernement : « Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence ou des desseins de Dieu. La foi, en effet, éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle et nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines » (G.S. 1 ; cf. 4 ; U.R. 4 ; P.O. 6,9 ; S.C. 43 ; A.A. 1,14 ; D.H. 15). La vocation sacerdotale n'est pas une chose que l'on possède après l'avoir découverte, mais elle est du domaine de la vie chrétienne, du dialogue intérieur avec Dieu qui se manifeste, en appelant dans le banal ou l'insolite de la vie quotidienne.

Du même point de vue pastoral le concile aborde la question de la relation « appel de Dieu – réponse de l'homme » et « appel de l'Église ». *Optatam totius* reprend ici les perspectives du mystère de l'Église sacrement du dialogue, de la rencontre, de l'alliance entre Dieu et l'homme. La Providence divine « choisit certains hommes pour les faire participer au sacerdoce hiérarchique du Christ, leur accorde les dons nécessaires et les aide de sa grâce. C'est elle aussi qui confère aux ministres légitimes de l'Église la mission, après avoir reconnu leur idonéité, d'appeler et de consacrer au culte de Dieu et au service de l'Église, par le sceau de l'Esprit, les candidats éprouvés qui auront demandé une si grande charge avec intention droite et pleine liberté » (O.T. 2). On retrouve les termes classiques d'idonéité, d'intention droite, de liberté, d'appel de l'Église, mais ils figurent dans un texte d'accent spirituel, au sens pneumatologique du terme. L'Esprit qui est à l'œuvre au cœur de l'homme comme dans son histoire personnelle, agit aussi dans toute l'activité des responsables qui reconnaissent ses dons et les consacrent (cf. P.O. 11).

L'appel à la sainteté n'est l'apanage ni des prêtres ni des religieux. En revanche, c'est à partir de la réalité propre de chaque vocation particulière que se réalise concrètement cet appel universel. *Lumen Gentium* indique ainsi que « les prêtres doivent grandir en amour pour Dieu et le prochain par l'exercice quotidien de leur tâche » : dépassant des débats de la première moitié du 20e siècle, le concile considère que la vocation à la sainteté concerne bien les prêtres diocésains (L.G. 41). *Presbyterorum Ordinis* souligne : « C'est en exerçant le ministère d'Esprit et de justice qu'ils s'enracinent dans la vie spirituelle, pourvu qu'ils soient accueillants à l'Esprit du Christ qui leur donne la vie

et les conduit » (P.O. 12). De même, « l'état de vie constitué par la profession des conseils évangéliques ... appartient inséparablement à la vie et à la sainteté de l'Église » (L.G. 44). « Que tous ceux qui sont appelés à la profession des conseils ... veillent avec soin à ... exceller toujours davantage pour une plus grande sainteté de l'Église » (L.G. 47 ; PDV 20, p. 52).

La consécration baptismale est ordonnée à l'offrande du sacrifice spirituel de soi-même (cf. L.G. 10). Le sacerdoce ministériel s'articule à cette vocation fondamentale : « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique ... sont ordonnés l'un à l'autre » (L.G. 10), ce qui se réalise par toute l'activité ministérielle du service de la parole (P.O. 4), du service pastoral (P.O. 6), du service sacramentel dont la célébration eucharistique constitue la source, le centre, le sommet (P.O. 5 ; cf. S.C. 14), pour l'offrande spirituelle du prêtre lui-même : « en s'unissant à l'acte du Christ-Prêtre, chaque jour, les prêtres s'offrent à Dieu tout entiers » (P.O. 13). De même pour la profession religieuse, « le fidèle du Christ ... veut ... se libérer des surcharges qui pourraient le retenir dans sa recherche d'une charité fervente et d'un culte parfait à rendre à Dieu, et il se consacre plus intimement au service divin » (L.G. 44). La consécration religieuse « particulière » est appel à manifester plus visiblement une vie offerte « pour Dieu seul, ... dédiée entièrement à son service » (P.C. 5).

c) Le concile oriente la pastorale des vocations selon ces mêmes perspectives. – Bornons-nous à relever trois insistances convergentes. Quand il aborde la pastorale des vocations particulières, Vatican II commence toujours par insister sur le rayonnement de la vie comme moyen premier et irremplaçable.

Il en va ainsi pour la communauté chrétienne (O.T. 2) et pour les prêtres : « ils attireront vers le sacerdoce les âmes des jeunes par leur vie personnelle humble, laborieuse, vécue d'un cœur joyeux, par des rapports mutuels empreints de charité sacerdotale ainsi que par une coopération fraternelle » (O.T. 2 ; cf. P.O. 11). Quant aux religieux, « ils se rappelleront que l'exemple de leur propre vie constitue la meilleure recommandation de leurs Instituts et l'invitation la plus efficace à embrasser la vie religieuse » (P.C. 24). En ces textes, il s'agit moins de l'influence du bon exemple que de l'authenticité spirituelle du sacrement que constitue l'Église dans le monde.

En second lieu, le concile insiste sur la priorité de l'éducation spirituelle, à la suite du Christ, dans la recherche, le discernement, l'accomplissement de la volonté de Dieu :

« La formation spirituelle ne se limite pas aux exercices de piété et n'est pas une simple culture du sentiment religieux » (O.T. 8). On retrouve cette insistance à propos de la vocation universelle à la sainteté (cf. L.G. 40) et des diverses formes de vocation vécues par les chrétiens dans le laïcat (cf. A.A. 29). On la retrouve aussi quand il s'agit de la formation sacerdotale ou religieuse : « La formation spirituelle ... sera donnée ... de façon à introduire les séminaristes dans une vie continuelle avec le Père, par son Fils Jésus Christ, dans l'Esprit Saint. Destinés à être conformes au Christ par la sainte ordination, ils s'habitueront à adhérer à lui également par une participation intime de toute leur vie, comme il convient à des amis. Ils doivent vivre tellement son mystère pascal qu'ils deviennent capables d'y initier le peuple qui leur sera confié. On leur apprendra à chercher le Christ ... » (O.T. 8). « Les prêtres réaliseront cette unité de vie en s'unissant au Christ dans la découverte de la volonté du Père et dans le don d'eux-mêmes pour le troupeau qui leur est confié » (P.O. 14).

S'agissant des religieux, *Perfectae Caritatis* mentionne l'importance de la formation spirituelle, mais sans en analyser les implications (P.C. 18). Il faut pourtant rappeler que le décret sur la « rénovation de la vie religieuse » relève dès le départ la priorité de la rénovation spirituelle (P.C. 2e). Il s'agit d'abord de retrouver « l'esprit des fondateurs et leurs intentions spécifiques » (P.C. 2b), « sous l'impulsion de l'Esprit Saint » (P.C. préambule), de même que c'est « sous l'impulsion de l'Esprit Saint » que beaucoup de fondateurs « vécurent dans la solitude, ou bien fondèrent des familles religieuses que l'Église accueille volontiers et approuve de son autorité » (P.C. 1).

Enfin, l'insistance classique sur l'importance de la prière pour les vocations (O.T. 2) s'ouvre et se dynamise par la perspective ecclésiale : ce qu'il faut demander avant tout, en « priant pour les vocations », c'est la vitalité de l'Église (cf. L.G. 10 ; 17) : c'est dans cette ligne que Paul VI avait institué, en 1964, la « Journée mondiale des vocations ».

2) *L'Église, Peuple de Dieu*, sacrement visible de l'alliance et de la communion. – a) Peuple de Dieu, l'Église est mystère de communion, d'unité, entre Dieu et l'homme, dans le Christ et par l'Esprit Saint (L.G. 2) ; communion et unité des hommes entre eux : des fidèles, dans l'unique corps du Christ (L.G. 7 ; cf. 50), de tous les fidèles dispersés à travers la terre (L.G. 13). Cette communion visible des chrétiens est d'autant plus nécessaire et importante que l'Église est appelée à être de la sorte le sacrement de l'unité pour laquelle le genre humain a vocation (L.G. 13 ; G.S. 24 ; N.A. 1).

L'égalité fondamentale de tous les membres du peuple de Dieu vient de ce que tous ont reçu « à titre égal la foi qui introduit dans la justice de Dieu (cf. 2 *Pierre* 1,1) ... Commune est la dignité des membres du fait de leur régénération dans le Christ, ... de la grâce d'adoption filiale, ... de la vocation à la perfection » (L.G. 32). Cette unité n'est pas uniformité. Elle se réalise dans la diversité des personnes et la complémentarité des dons variés. Vatican II a remis en honneur l'enseignement, traditionnel depuis saint Paul, des charismes, de la variété et de la richesse des dons de l'Esprit Saint pour le bien de l'Église (L.G. 4,7,13 ; A.A. 3 ; G.S. 38 ; A.G. 4,23) ; et chaque croyant a le droit de mettre en œuvre les dons reçus, dans la liberté de l'Esprit (A.A. 3,30).

b) L'enseignement du concile sur les vocations particulières se renouvelle dans ces perspectives. Les vocations au sacerdoce ou à la vie religieuse sont d'abord des dons particuliers, des charismes que l'Esprit Saint accorde à des personnes pour le bien de l'Église tout entière (A.G. 16). Leur « admirable variété » – notamment dans les formes de vie religieuse – « contribue à manifester les ressources multiples de la sagesse de Dieu » (P.C. 1).

Toutefois, la dignité de ces vocations particulières ne doit pas être comprise en termes de supériorité, mais sur le registre de la complémentarité ; « même s'il existe entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique une différence essentielle et non seulement de degré, ils sont cependant ordonnés l'un à l'autre » (L.G. 10) ; de même, la variété des formes de vocations religieuses a contribué beaucoup à ce que « l'Église non seulement fût apte à toute bonne œuvre (cf. 2 *Tim.* 3,37) et prête à remplir toute activité de son ministère en vue de l'édification du Corps du Christ (cf. *Éph.* 4,12), mais encore apparût embellie des dons variés de ses enfants comme une épouse parée pour son époux (cf. *Apoc.* 21,2) » (P.C. 1).

Par ailleurs, sous des modalités diverses, ces vocations particulières doivent être vécues selon une dimension de communion visible. Communion des prêtres : avec leur évêque ils constituent un seul presbytérium aux fonctions diverses (L.G. 28 ; cf. P.O. 9). La dimension communautaire de la vie religieuse se rattache traditionnellement à

« l'exemple de la primitive Église dans laquelle la multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme (cf. *Act.* 4,32) ... et l'unité des frères manifeste que le Christ est venu (cf. *Jean* 13,35 ; 17,21) » (P.C. 15). L'appel personnel de Dieu dans le Christ est indissociablement appel à la communion fraternelle visiblement manifestée.

c) *Optatam totius* renouvelle selon ces perspectives la pastorale des vocations : « Le devoir de cultiver les vocations revient à la communauté chrétienne tout entière qui s'en acquitte avant tout par une vie pleinement chrétienne » (O.T. 2). Ce texte ne préconise pas le retour à la désignation de ses ministres par une communauté chrétienne. Il s'agit d'une part que l'Église et ses divers membres aient conscience de la dimension ecclésiale des diverses vocations particulières et de leur importance pour la vitalité du peuple de Dieu. La vérité du sacrement ecclésial suppose la diversité, le respect de l'originalité propre et donc le souci de promotion de toutes les vocations par tous (cf. la suite de O.T. 2 qui parle du rôle des familles, des paroisses, des éducateurs, des associations catholiques, des prêtres). La fonction propre des évêques est « de veiller à une étroite coordination » de toutes les ressources et de tous les efforts ; l'énumération du texte conciliaire se termine en observant « que cette action concertée de tout le peuple de Dieu pour cultiver les vocations répond à l'action de la Providence divine ». Il ne s'agit plus là des préoccupations surtout juridiques antérieures, mais d'une vision mystique de l'Église, sacrement de la communion d'un Corps diversifié dans ses membres et dans leurs fonctions, et dont chacun a son rôle dans la vie du Tout.

D'autre part, cette perspective implique que ceux qui répondent à une vocation particulière la vivent dans la conscience qu'elle ne trouve sa plénitude que dans la communion du Tout : « Toutes les vocations particulières s'insèrent comme les cellules d'un corps dans un système de relations pour l'édification de ce corps. L'expérience pastorale confirme à l'évidence cette vérité. Le service des vocations ne peut se réaliser que dans une découverte mutuelle de leurs relations et de leur complémentarité » (R. Izard, dans *Vocations*, n. 255, juillet 1971, p. 317 ; M. Delabroye, *Vocation. Expérience spirituelle du chrétien*, p. 143-58 et 370-71 ; Lefeuvre, p. 160-63).

Cette « concertation » fondamentale est parfois monnayée par le concile à propos d'aspects particuliers de la pastorale des vocations. Par exemple, c'est non seulement par la qualité de leur vie personnelle, mais aussi « par des rapports mutuels empreints de charité sacerdotale ainsi que par une coopération fraternelle » entre eux que « les prêtres attireront vers le sacerdoce les âmes des jeunes » (O.T. 2). De même, la formation des grands séminaristes doit être confiée à des éducateurs « qui observeront entre eux une étroite union d'esprit et d'action, et formeront entre eux et avec les séminaristes une famille qui réponde à la prière du Seigneur : ' qu'ils soient un ' » (*Jean* 17,11). A propos des vocations religieuses, les prêtres et les éducateurs doivent faire effort pour leur donner un « nouvel accroissement, à proportion des besoins de l'Église » ; quant aux instituts religieux, s'il leur est loisible « de se faire connaître pour favoriser les vocations et de chercher des candidats », ils doivent le faire « avec la prudence requise » et en lien avec les Églises particulières et l'Église universelle (P.C. 24).

3) *L'Église missionnaire*, envoyée au monde et servante des hommes. – a) Sacrement de l'union avec Dieu et de l'unité du genre humain, l'Église n'a d'en-soi qu'en référence à la Trinité et à toute l'humanité. Sa « vocation, celle de tous ses membres lui vient du Dieu de Jésus Christ, pour la gloire de Dieu et le salut du monde ». Comme le Père a envoyé son Fils dans le monde, le Christ ressuscité envoie son Église à l'humanité, par la puissance de l'Esprit. La vocation de toute l'Église est missionnaire (cf. L.G. 13 ; A.G. 1), « puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint Esprit, selon le dessein de Dieu le Père » (A.G. 2 ; L.G. 10).

b) Le sens des vocations particulières dans une Église missionnaire. – L'appel de Dieu à une vocation particulière est toujours lié à un envoi au monde pour y participer à la mission de salut du Christ. Le concile considère la vocation « missionnaire » comme une vocation particulière, réalisée sous différentes modalités : c'est le sens du décret conciliaire *Ad Gentes*. Mais Vatican II présente encore la vocation sacerdotale comme une vocation au ministère : « Le Christ a envoyé ses apôtres, comme lui-même avait été envoyé par le Père ; puis, par les apôtres eux-mêmes, il a fait participer à sa consécration et à sa mission les évêques, leurs successeurs, dont la fonction ministérielle a été transmise aux prêtres à un degré subordonné : ceux-ci sont donc établis dans l'ordre du presbytérat pour être les coopérateurs de l'ordre épiscopal dans l'accomplissement de la mission apostolique confiée par le Christ » (P.O. 2 ; cf. L.G. 28). La vocation religieuse, sous des modalités diverses selon les instituts, est aussi orientée à la mission de l'Église dans le monde, et ceux qui y sont appelés doivent « travailler chacun selon ses forces et selon la forme de sa propre vocation, soit par la prière, soit aussi par son activité effective, pour enraciner et renforcer le règne du Christ dans les âmes, et le répandre par tout l'univers » (L.G. 44 ; cf. P.C. 5).

Ce texte de *Lumen Gentium* à propos des religieux indique deux lignes de toute action missionnaire et donc de toute vocation particulière. D'une part, tout ministère, quelle qu'en soit la forme, est ordonné à préparer à Dieu un peuple de croyants qui lui offrent le sacrifice spirituel de leur vie. « Participant pour leur part à la fonction des apôtres, les prêtres reçoivent de Dieu la grâce qui les fait ministres du Christ Jésus auprès des nations, assurant le service sacré de l'Évangile, pour que les nations deviennent une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit Saint » (P.O. 2) : c'est pourquoi l'annonce de l'Évangile est primordiale dans l'activité ministérielle. D'autre part, dans l'Église « appelée pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire, et destinée à s'étendre à toutes les parties du monde » (L.G. 9 ; cf. L.G. 2,4,8,13, etc.), « le don spirituel que les prêtres ont reçu à l'ordination les prépare non pas à une mission limitée et restreinte, mais à une mission de salut d'ampleur universelle, ' jusqu'aux extrémités de la terre ' (*Act.* 1,8)... Les prêtres se souviendront donc qu'ils doivent avoir au cœur le souci de toutes les Églises » (P.O. 11). Plus concrètement, le décret sur la charge pastorale des évêques leur demande de « faire en sorte que soient préparés des prêtres capables, ainsi que des auxiliaires – religieux et laïcs – pour les missions et les pays souffrant du manque de clergé. Ils auront également soin d'envoyer, dans la mesure du possible, certains de leurs prêtres dans ces missions ou ces diocèses » (C.D. 6). S'agissant des religieux, *Lumen Gentium* (46) et *Ad Gentes* (39) présentent des orientations analogues.

Les vocations particulières impliquent donc une attention aux « besoins de l'Église » ; la mission implique aussi l'attention aux besoins et aux appels

du monde. Le concile insiste sur la présence au monde des prêtres et des religieux. L'appel au ministère sacerdotal, s'il implique une mise à part, n'invite pas à la séparation d'avec les hommes. Comme Jésus, « pris du milieu des hommes ..., les prêtres vivent avec les autres hommes comme des frères ... Leur ministère ... réclame qu'ils vivent en ce monde au milieu des hommes » (P.O. 3). De nombreux instituts religieux sont nés à partir des besoins de la communauté humaine ; pour leur rénovation, ils « doivent promouvoir chez leurs membres une suffisante information de la condition humaine à leur époque et des besoins de l'Église, de sorte que discernant avec sagesse, à la lumière de la foi, les traits particuliers du monde d'aujourd'hui et brûlant de zèle apostolique, ils soient à même de porter aux hommes un secours plus efficace » (P.C. 2 ; cf. P.O. 9).

Vatican II a voulu mettre l'accent sur l'unité vécue dans les vocations particulières à partir de la mission aussi bien que de l'appel. « C'est en exerçant le ministère d'Esprit et de justice que (les prêtres) s'enracinent dans la vie spirituelle, pourvu qu'ils soient accueillants à l'Esprit du Christ qui leur donne la vie et qui les conduit » (P.O. 12). « Les prêtres réaliseront (l')unité de (leur) vie en s'unissant au Christ dans la découverte de la volonté du Père, dans le don d'eux-mêmes pour le troupeau qui leur est confié. Menant ainsi la vie même du Bon Pasteur, ils trouveront dans l'exercice de la charité pastorale le lien de la perfection sacerdotale qui ramènera à l'unité leur vie et leur action ... » (P.O. 14 ; cf. 15-17 qui explicitent cette perspective unifiante à propos de l'humilité et de l'obéissance, du sens du célibat sacerdotal et de l'attitude juste vis-à-vis du monde et des biens terrestres). Quant aux religieux, *Perfectae Caritatis* déclare : « à la nature même de la vie religieuse appartient l'action apostolique et bienfaisante, comme un saint ministère et une œuvre spécifique de charité à eux confiée par l'Église ... Toute la vie religieuse doit être pénétrée d'esprit apostolique et toute l'action apostolique doit être animée par l'esprit religieux » (P.C. 8).

c) Le concile oriente la pastorale des vocations selon cette perspective missionnaire. – La sensibilisation aux besoins de l'Église et du monde est inséparable de l'éducation à la disponibilité aux appels intérieurs de l'Esprit. « Les parents, les maîtres et les différents autres éducateurs doivent faire en sorte que les enfants et les jeunes soient conscients de la sollicitude du Seigneur pour son troupeau, avertis des besoins de l'Église et prêts, si le Seigneur les appelle, à répondre généreusement avec le prophète : ' Me voici, envoie-moi ' (*Isaïe* 6,8) » (P.O. 11) ; le discernement intérieur de la vocation suppose l'attention aux « signes qui, chaque jour, font connaître la volonté de Dieu aux chrétiens qui savent écouter » (P.O. 11). Aussi, faut-il que « le travail entrepris pour cultiver les vocations dépasse avec largeur de cœur les limites de chaque diocèse, nation, famille religieuse ou rite, et, tenant compte des nécessités de l'Église universelle, apporte secours principalement aux régions où des ouvriers sont réclamés avec plus d'urgence pour la vigne du Seigneur » (O.T. 2).

4) *L'Église « pérégrinante »* vit la tension entre le « déjà » et le « pas encore ». – a) L'Église vit son mystère dans une condition pérégrinante qui appartient fondamentalement à sa vocation.

Vocation pérégrinante, parce qu'elle « s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il leur faut proposer à tous » ; pérégrinante, incarnée, l'Église ne peut vivre sa vocation particulière que dans la mesure où elle « se reconnaît réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire » (G.S. 1). La vocation chrétienne est orientée au service de l'humanité, et la foi « nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines » (G.S. 11). Car « croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet » (G.S. 12, § 1).

Vocation pérégrinante, parce qu'elle se déroule dans l'histoire de l'humanité, selon les réalités de la condition humaine. Sans doute l'Église éclaire le sens de la vocation humaine intégrale, car elle croit « que le Christ, mort ou ressuscité pour tous, offre à l'homme, par son Esprit, lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation » (G.S. 10, § 2). *Gaudium et Spes* montre successivement comment le mystère du Christ révèle la dignité de la personne humaine, intelligente, libre, appelée à la vie au-delà de la mort (12-22) ; comment le caractère communautaire de la vocation de l'humanité « se parfait et s'achève dans l'œuvre de Jésus Christ » (32, § 1 ; cf. 23-32) ; comment non seulement le gigantesque effort par lequel les hommes, au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie « correspond au dessein de Dieu » (34, § 1) ; comment aussi cette activité humaine contribue à l'achèvement du Royaume instauré par la Résurrection du Christ (39). L'Église ne peut « apporter au monde » sans en même temps « recevoir de lui ». Pérégrinante dans le monde elle ne peut répondre à sa vocation qu'en demeurant à l'écoute de l'humanité, cherchant à « scruter, discerner et interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise, et présentée sous une forme plus adaptée » (44, § 3).

Vocation pérégrinante enfin, parce qu'elle implique recherche, devenir, combat, lutte, limites, péché : « L'Église, qui comporte des pécheurs en son propre sein, est donc à la fois sainte et appelée à se purifier, et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement. » « L'Église avance dans son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu », annonçant la croix et la mort du Seigneur ressuscité jusqu'à ce qu'il vienne (cf. 1 *Cor.* 11,26)... (L.G. 8 ; cf. 48-51 ; G.S. 39,45).

b) Ces perspectives renouvellent la conception et la pastorale des vocations particulières. Nous ne dissocions pas ici les deux aspects, car les textes de Vatican II sur les vocations particulières ne développent pas explicitement la perspective pastorale. On peut cependant la repérer ici ou là.

Par exemple, *Presbyterorum Ordinis*, à propos du discernement de la vocation au sacerdoce, ne la présente pas comme « un dessein éternel » de Dieu qu'il faudrait découvrir et exécuter. Il s'agit d'un dialogue, d'un cheminement, d'une recherche où l'homme reconnaît peu à peu un appel à travers des signes. La réponse se donne au cours d'un itinéraire, où chaque jour conduit à une lumière nouvelle pour le lendemain ; « cette voix du Seigneur qui appelle, il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle arrive aux oreilles du futur prêtre d'une manière extraordinaire. Il s'agit bien plutôt de la découvrir, de la discerner à travers les signes qui, chaque jour, font connaître la volonté de Dieu aux chrétiens qui savent écouter » (11).

La vocation n'est pas dès lors une chose que l'on possède et que l'on garde, mais l'histoire d'une marche et d'un devenir. Cette perspective semble notamment présente aux indications conciliaires sur la formation des candidats au séminaire. Peut-être durcit-on la littéralité des textes quand on oppose le propos d'*Optatam totius* sur la formation dans les petits séminaires où l'on doit préparer les élèves à suivre le Christ rédempteur (3) à celui du même décret qui indique

que « l'éducation complète des élèves des grands séminaires doit tendre à faire d'eux de véritables pasteurs d'âmes, à l'exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (O.T. 4 ; sur les divergences d'interprétation du texte sur le « Christ rédempteur » et du *modus* qui est à son origine, cf. Lefeuvre, p. 194-96). Quoi qu'il en soit, de nombreux détails du texte mettent l'accent sur le caractère progressif de l'éducation et du discernement de la vocation. On retrouve le langage classique sur l'idonéité, mais avec des termes plus dynamiques (cf. O.T. 6). Les séminaristes doivent apprendre à prendre part à la vie de l'Église entière : « On les informera des charges qu'ils auront à assumer, sans taire aucune des difficultés de la vie sacerdotale... Qu'on les forme ... à affermir le plus possible leur vie spirituelle à partir de leur action pastorale elle-même » (O.T. 9). perspective positive qui ne refuse pas les risques du chemin, mais attend de l'itinéraire même la croissance spirituelle. Dans le même esprit, on peut comprendre le propos du décret qui demande de cultiver chez les séminaristes « la nécessaire maturité humaine. Celle-ci se reconnaît principalement à une certaine stabilité d'esprit, au pouvoir de prendre des décisions réfléchies, et à une juste appréciation des événements et des hommes ... Les séminaristes tendront à acquérir la force d'âme, ... la loyauté, le souci constant de la justice, la fidélité à tenir ses promesses ... » (O.T. 11 ; cf. P.O. 15).

B. RÉFLEXIONS

Tentons quelques réflexions synthétiques en reprenant les quatre traits relevés à propos de Vatican II : Vocation, 1. appel de Dieu et éveil de l'homme ; – 2. adhésion de l'homme à la suite du Christ et appel de l'Église ; – 3. mission de l'Église et engagement de l'homme ; – 4. devenir de l'homme et fidélité de Dieu.

Nous nous limitons à la vocation sacerdotale et à la vocation religieuse, toujours envisagées dans la perspective du mystère de l'Église, de la vocation de tous ses membres, de la complémentarité de leurs fonctions. – Les titres retenus annoncent une démarche analytique : il faut bien aborder les questions l'une après l'autre. Mais l'inclusion des sujets donne à entendre que chaque partie n'a de sens que dans le mouvement et l'économie du tout. – Le mot « homme » est pris en son sens générique. – La perspective de cette ébauche de synthèse est surtout d'ordre théologique et spirituel.

Repères bibliographiques. – Dans *Cahiers de Froidmont*, n. 20, 1976 : *La vocation appel de Dieu, phénomène d'Église*, voir surtout les articles de J. Pirlot, A. Gesché et I. Berten (bibliographies). – M. Bellet, *Vocation et liberté*, Bruges, 1963. – PDV 35-36, p. 92-97.

1. **La vocation, appel de Dieu et éveil de l'homme.** – 1° Une expérience personnelle irréductible. – Nous parlons ici en termes généraux et pourtant chaque vocation constitue une histoire unique, une expérience ineffable en sa dimension la plus profonde. Certes, devenir prêtre, religieux ou religieuse, c'est aussi entrer dans un groupe social, se conformer dans une certaine mesure à des modèles préexistants, accepter que l'identité de la personne assume des éléments qui lui sont extérieurs. Mais cette démarche même d'intégration est normalement suscitée du dedans, appelée par une exigence intérieure. Il faudrait évoquer ici une longue tradition chrétienne sur l'appel de Dieu. Mentionnons seulement saint Bernard (*Ep.* 382, 2-3 ; *Ep.* 108 ; PL 182, 585-586 et 240). L'exigence intérieure se vit à l'intérieur du dialogue du Je personnel et du Tu qui a surgi dans la conscience comme un Vivant différent et en même temps plus intérieur qu'elle-même à la personne.

Les vocations particulières jaillissent de cette expérience de la rencontre du Dieu vivant. La foi est elle aussi d'abord et surtout enracinée dans une telle expérience. « Dieu est une rencontre. Le fond de notre vie. Il faut que, d'une certaine manière, nous en fassions l'expérience et qu'à certains moments cette rencontre soit quelque chose de tellement intérieur que nous le touchions, non pas avec des mains humaines, mais comme une mère peut toucher l'âme de son enfant et l'enfant l'âme de sa mère » (M. Zundel, *Avec Dieu dans le quotidien*, p. 14 ; texte de 1953. Voir l'ensemble du chapitre sur cette expérience de Dieu seule capable d'unifier une vie selon une vocation particulière).

Les modalités de cette rencontre varient d'une personne à l'autre et la même variété se retrouve dans les récits de vocation. Certains sont habités depuis toujours par un appel précis à devenir prêtre, à entrer dans un monastère, à s'engager dans tel Ordre religieux déterminé, à se faire missionnaire. Chez d'autres, l'appel a surgi comme d'un seul coup, radicalement, voire brutalement, sans apparemment avoir été préparé ; et dans l'histoire de certains convertis l'engagement chrétien a coïncidé avec la détermination pour une forme de vie particulière, ministérielle ou religieuse. Dans d'autres cas, l'appel s'est progressivement imposé sans que la personne puisse dire exactement à quel moment l'expérience a commencé.

Mais dans tous les cas, il s'agit de l'expérience personnelle d'une relation, d'une expérience « religieuse » dont la force intérieure est comme incoercible, sans être pourtant éprouvée comme une contrainte. Il importe de vérifier l'authenticité de cette expérience. La Règle de saint Benoît, on l'a vu, recommande déjà d'éprouver le postulant (ch. 58,7 ; cf. L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, p. 19-20).

L'expérience religieuse de l'appel de Dieu échappe à la prise directe de tout observateur extérieur et sa réalité n'est pas démontrée par la seule assurance du sujet : en ce domaine rien de plus semblable parfois à l'authenticité que l'illusion, et la force de la conviction personnelle peut être celle de l'aveuglement sur soi, voire d'une simulation inavouée et comme inconsciente. Mais si l'on regarde la vie de l'Église, on constate qu'en dépit de fluctuations repérables, des hommes et des femmes disent avoir fait et faire l'expérience de cet appel de Dieu, c'est-à-dire une expérience religieuse radicale :

« Dire que Dieu appelle, c'est, pour le locuteur en cause (le candidat à la communauté), dire qu'on est engagé dans un processus où Dieu se trouve être perçu comme le fondateur et le finalisateur du sens qui se donne dans l'expérience en cause. Le vocabulaire de vocation, d'élection et d'appel trouve donc ici son champ d'application le plus propre. Le plus propre, mais en même temps – fait particulièrement digne d'attention et révélateur – le plus en connivence avec une structure fondamentale et constitutive du langage religieux. Celui-ci est en effet un langage du vocatif (cf. M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine*, Notes phénoménologiques, Bruges, 1962). Bien plus qu'un langage sur Dieu, le langage théologal de l'homme à Dieu est surtout et d'abord un langage à Dieu, un langage d'in-vocation. Et quand il est perçu comme le langage de Dieu à l'homme, il ne l'est pas au terme d'une réflexion à propos de Dieu et de ses exigences (langage philosophique et moral), mais comme le terme d'une révélation de la part de Dieu. Le langage théologal ne se décline pas d'abord à l'accusatif et (ou) à l'ablatif, mais au nominatif, au vocatif et au datif, et il ne se conjugue pas avant tout à l'indicatif, mais à l'impératif, au jussif et à l'optatif ... C'est assez dire que notre vocabulaire d'appel et

d'élection se trouve rejoindre, au plus près, le mouvement profond de l'expression religieuse » (A. Gesché, art. cité, *Cahiers de Froidmont*, n. 20, p. 248).

Certes, le texte que nous venons de citer aborde en cet endroit la théologie de la vocation par ce qu'il appelle son « étape linguistique ». Le langage religieux ne correspond pas nécessairement à la réalité ontologique de l'expérience qu'il veut exprimer. Cette mise en garde est fondamentale. Mais pour celui qui en est le sujet l'expérience éprouvée est antérieure au langage par lequel il la communique et elle déborde toute tentative d'expression et de partage.

Cf. dans les mêmes *Cahiers*, des remarques convergentes de I. Berten, p. 202-203, à propos de l'expérience de Dieu qui peut être vécue dans le déploiement même de la vie ou « plus marqué à l'occasion de moments d'expérience plus déterminée ». Remarquons avec l'auteur que le plus souvent cette expérience de rencontre de Dieu « n'est pas vécue dans l'immédiateté mais après coup ... ».

2° Quel Dieu ? Et quel homme ? – Sans instaurer une réflexion théologique poussée ni une analyse anthropologique approfondie, l'approche historique entrouverte plus haut laisse pressentir que la manière d'envisager les vocations particulières, variable selon les époques, est tributaire de l'image de Dieu, de la conception de l'homme et de la perception de leurs rapports que véhiculent la théologie du moment, sa traduction catéchétique et pastorale. Certaines aberrations concrètes observables dans la réalité ont pu s'enraciner dans une théologie et une anthropologie sommaires ou faussées. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, certaines théories sur l'obligation de « suivre sa vocation » peuvent n'être pas sans affinité avec des conceptions discutables de la Providence, de la prédestination, de la liberté ; bref, du rapport Dieu-homme.

Le parti adopté ici n'est pas idéaliste : devant des « itinéraires » multiples et divers vécus au fil des siècles, nous nous efforçons de dire ce qui semble objectivement inclus dans l'expérience authentique d'une vocation particulière, quelles que soient les limites, voire les déviances partielles ou momentanées d'une vocation concrètement vécue. Nous nous limitons à quatre amorces.

1) Au départ, *Dieu qui appelle* est un Dieu qui intervient dans l'histoire, qui s'adresse à des personnes, les touche, les interpelle, les invite, les rencontre. Et l'homme a conscience de cette interpellation personnelle, des implications qu'elle comporte sur l'orientation et le déroulement de sa vie.

En ce sens, voici un texte de J.-J. Olier : « Si toutes ces grandes âmes dont vous nous parlez qui ont quitté le siècle n'avaient eu pour se faire religieuses que des raisons générales de la perfection de l'état religieux devant l'esprit, sans aucune inclination ou attrait dans la volonté pour embrasser cet état, elles ne s'y fussent jamais certainement engagées. Autrement toute personne qui voit cette même raison et qui connaît l'excellence de cet état devrait s'y engager. Et ainsi il y aurait vocation à la religion pour tous les chrétiens qui sont persuadés de la beauté ou de la sainteté de l'Évangile. Il faut quelque chose de plus : et ce plus est cette bonté divine intérieurement persuadant et convaincant, excitant ou portant avec paix et joie l'esprit à la religion » (Lettre XXIV, Nantes, 1851, p. 91).

Il s'agit du « Dieu de la révélation » judéo-chrétienne, et non pas du Dieu d'une certaine ontologie grecque, laquelle tend à le concevoir comme « un être achevé et muet » (A. Gesché, art. cité, p. 120 ; cf. du même auteur : *Le Dieu de la révélation et de la philosophie*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 3, 1972, surtout p. 264-76). Dans l'histoire de l'Église, « l'événement » de vocations authentiques est plus fort que certaines idéologies théologiques dominantes qui ont dérivé au large du Dieu de la Bible. De la même manière, la longue occultation, dans l'Église, de la doctrine paulinienne des charismes n'a jamais empêché le fait charismatique, dont précisément les fondations religieuses constituent des exemples multiples.

En fait, l'expérience personnelle chaque fois unique du Dieu qui appelle est reconnue par l'appelé comme l'expérience du Dieu de « l'Économie ». La vocation est expérience d'un Dieu qui parle à un homme qui écoute ; d'un Dieu qui élit gratuitement un homme libre qui consent ; d'un Dieu qui fait alliance avec un homme, lequel adhère à cette alliance et envisage de devenir collaborateur de Dieu (cf. 1 *Cor.* 3,9) dans la réalisation de son projet sur l'humanité et sur le monde.

2) *Dieu qui parle à un homme ouvert qui écoute.* – Le Dieu chrétien est un Dieu qui parle. Si ses appelés deviennent souvent des prophètes, des hommes de la parole, c'est d'abord pour avoir accueilli la « Parole de Dieu » comme interpellation dans leur vie. « Dieu parle » présuppose que l'auditeur se juge interpellé par une parole dont il admet le statut divin. En langage traditionnel, le passage du statut de lecteur ou d'auditeur à celui de « destinataire » d'une parole provenant d'un destinateur divin se nomme la foi (cf. Chr. Duquoc, *La Parole de Dieu*, dans Introduction à la *Pratique de la théologie*, t. 2, p. 31-54). La vocation implique d'abord pour l'appelé la saisie d'un Dieu qui a pris l'initiative de s'adresser à lui ; d'un Dieu qui a surgi dans son histoire ; d'un Dieu qui s'est en quelque sorte imposé à lui, c'est-à-dire qui l'a prévenu gratuitement par un passage inattendu.

La parole de Dieu est créatrice ; elle introduit un changement dans l'histoire de la personne, dans ses valeurs, ses finalités, son style de vie. Le dialogue a pu préexister ; il se poursuivra. Mais l'appel est vécu par celui qui l'entend comme une sorte de nouveau commencement : une route qui s'amorce, une porte qui s'ouvre, des chaînes qui tombent, des yeux qui se dessillent. Expérience d'un Dieu nouveau, libérateur et créateur...

La parole de Dieu engendre en quelque sorte à nouveau à lui-même l'homme appelé. La rencontre de la vocation est expérience d'un amour sans raison, d'une tendresse qui fait miséricorde et qui assure intérieurement ; d'une confiance qui ouvre à l'espérance d'un chemin inattendu ; d'une force éprouvée dans la fragilité.

Ce que révèlent aussi les expériences multiformes de vocation, c'est que l'homme est écoute, « attente de Dieu », comme dit Simone Weil, avant même d'être chercheur de Dieu. Dieu jaillit comme une source chez un homme qui a soif, même s'il paraît comblé.

La volonté d'amour du Père engendre un fils parce que l'homme s'éprouve radicalement inachevé, qu'il accueille l'Autre, accepte d'être aimé et entrevoit que sa propre histoire ne prendra sens que dans le consentement à la volonté du Père. En cela, la vocation est déjà communion au mystère du Christ, Verbe incarné, « tourné vers le Père » par l'Esprit Saint et par lui ouverture au don, écoute de la Parole du Père. En cela le mystère d'une vocation particulière ne s'ajoute pas à celui de la vocation chrétienne : il en est l'explicitation concrète et consciente pour une personne déterminée ; dans l'Église et dans la vie du monde, l'appel à une vocation particulière rend manifeste que Dieu continue de parler aux hommes et par là de susciter leur liberté créatrice, de les inviter à la réalisation plénière de leur vie d'homme par l'accueil de cette Parole qui, au plus profond de leur cœur, les éveille à eux-mêmes par la conscience de « vivre leur vie humaine avec un cœur de Fils » (cf. G. Martelet, *Pourquoi les baptisés doivent-ils participer à l'éveil des vocations particulières*, dans *Jeunes et Vocations*, janvier 1992, p. 31).

3) *Dieu qui élit gratuitement un homme libre qui consent.* – « Ancré dans les expériences majeures qu'Israël a pu faire de son propre salut est le mot d'élection. Si Israël a été libéré de la servitude égyptienne, c'est parce que Dieu l'a choisi » (B. Sesboüé, *Jésus-Christ : L'unique médiateur*, t. 2, *Les récits du salut*, Paris, 1991, p. 140-43). Cette expérience de l'élection ne cesse de se répéter au long de l'histoire biblique : élection du peuple, et à l'intérieur de ce peuple, élection par Dieu de prophètes, de prêtres, de rois. Les récits de vocation biblique manifestent la conscience qu'ont les appelés d'être choisis, élus par une prévenance gratuite, sans égard à leurs propres mérites ou capacités ; d'être comblés des dons de Dieu, arrachés à leur péché par sa miséricorde, assurés de sa fidélité, et dans leur faiblesse fortifiés par sa puissance.

Le Nouveau Testament donne à Jésus le titre d'élu dans quelques moments solennels, baptême, transfiguration, crucifixion : « Dieu lui-même en le prononçant atteste qu'en Jésus de Nazareth il parvient enfin au terme de l'œuvre qu'il avait entreprise en choisissant Abraham et Israël ; il a trouvé le seul élu qui mérite pleinement ce nom, le seul à qui il puisse confier son œuvre et qui soit capable de combler son désir ... Le ' Voici mon élu ' du Père sur Jésus révèle le secret de cette certitude : cet homme de chair, il l'a, dès le ventre maternel, sanctifié et appelé son Fils (*Luc* 1,35) et ' dès avant la création du monde ', destiné à récapituler en lui toutes choses (*Éph.* 1,4-10 ; 1 *Pierre* 1,10). Le Christ seul est l'élu de Dieu et il n'y a d'élus qu'en lui » (J. Guillet, art. *Élection*, VTB, 1970, col. 337-344). Aux douze Jésus dira : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis et institués pour que vous alliez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure » (*Jean* 15,16). Paul reconnaîtra aux communautés chrétiennes d'origine grecque aussi bien que d'origine juive, le même privilège de l'élection qui a sa source dans « le libre choix de la grâce de Dieu » (cf. *Rom.* 11,5), dans l'amour gratuit du Dieu sauveur (cf. 1 *Thess.* 1,4). L'expérience de l'appel à des vocations particulières dans la vie du peuple de Dieu et pour chacun de ceux qui en sont l'objet est expérience renouvelée de l'élection gratuite du Seigneur qui est à la source de leur foi chrétienne. Elle ne s'y ajoute pas, mais la ravive et la renforce (cf. PDV 35, p. 92).

Encore faut-il que l'homme consente à cette élection, acceptant d'orienter son existence en fonction du choix de Dieu. L'élection par Dieu, gratuite, n'est pas contraignante. Son choix donne la capacité de répondre à l'appel. « Ceux que d'avance il a connus, Dieu les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères : ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (*Rom.* 8,29-30). Paul souligne ici la relation dynamique entre le choix de Dieu, et la conformation de l'homme à « l'image de son Fils ». L'élection à une vocation particulière est de même invitation à entrer d'une manière spéciale dans le mystère du Christ qui, sous l'action de l'Esprit, s'offre à son Père, s'engage librement pour le service de son Royaume, en vivant le don de lui-même à Dieu et aux hommes selon les « mœurs d'un Dieu Amour ».

Ce consentement s'opère par une sortie de soi, un décentrement qui est appelé à être radical, qui est dès lors achèvement de l'homme dans la communion à l'élan de Jésus vers son Père. La liberté de l'homme va vers sa plénitude en communiant aussi à la liberté d'un Dieu qui est communication, don, accueil, unité dans l'altérité.

Il faudrait évoquer ici la diversité des cheminements concrets de cette élection et de sa prise de conscience par les appelés : de la fulgurance d'une prise de conscience soudaine, d'une irruption transcendante d'un Dieu inattendu à la reconnaissance après coup qu'à travers une succession de petits pas, de réponses successives à des sollicitations purement conjoncturelles, l'Esprit de Dieu a mis la main sur une destinée humaine : c'est l'histoire de la vocation de Jean-Baptiste de La Salle, telle qu'il la relira bien des années après l'événement : « Dieu qui conduit toutes choses avec sagesse et avec douceur, et qui n'a point coutume de forcer l'inclination des hommes, voulant m'engager à prendre entièrement le soin des écoles, le fit d'une manière fort imperceptible et en beaucoup de temps ; de sorte qu'un engagement me conduisit dans un autre, sans l'avoir prévu dans le commencement » (Blain, *op. cit.*, t. 1, p. 169).

Inévitablement, nous touchons ici à une autre tension essentielle à toute élection par Dieu. Elle est toujours personnelle, et même unique. En ce sens, elle distingue, elle met à part, elle sépare. En même temps, depuis la vocation d'Abraham, mais même dès le récit de la création de l'homme et de la femme et dans celui de la préservation de Noé lors du déluge, Dieu ne distingue, met à part, sépare certains que pour réconcilier, rassembler, réunir. Aucune vocation particulière qui n'ait une visée universelle. Le privilège d'une vocation spéciale n'est pas arbitraire, parce qu'il est manifestation de l'amour de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés. L'appel particulier à la foi, au sacerdoce ou à la vie religieuse signifie visiblement que tout homme est élu par Dieu, et qu'en elle-même l'existence de toute personne humaine est pour elle appel à consentir librement à vivre, à grandir, à s'ouvrir, à aimer.

Dans cette ligne on peut évoquer une signification parmi d'autres du célibat consacré, notamment dans le monde actuel. « Le célibat consacré a plus que jamais sa place dans l'Église. Dans une société sécularisée où les chrétiens sont de plus en plus amenés à constituer une minorité dynamique et contestée, à l'image du Christ lui-même, le célibat porte témoignage à l'absolu d'un Dieu auquel on se consacre. Quelle affirmation plus nette de Dieu que d'oser se dire séduit par lui au point d'avoir renoncé à un amour conjugal ? Le célibat constitue aussi une libération en vue des risques et servitudes du ministère évangélique » (L. Dingemans, art. cité, p. 233). Cf. PDV 29, p. 78-79.

4) *Dieu fait alliance* avec un homme responsable, lequel adhère à cette alliance et envisage de devenir « collaborateur de Dieu » (cf. 1 *Cor.* 3,9). « Concrètement élection et alliance ne font qu'un, car l'élection est ordonnée à l'alliance et l'alliance a pour motif l'élection » (B. Sesboüé, *op. cit.*, p. 143-45). L'histoire biblique montre un Dieu qui multiplie les alliances avec les élus successifs, en même temps qu'Il poursuit une alliance unique. Aussi bien, dans son Incarnation, sa vie, son ministère, son mystère pascal de mort et de résurrection, Jésus se manifeste à la fois comme la nouvelle alliance, réalisée en sa personne, et comme le médiateur de cette alliance définitive entre Dieu et l'humanité.

Toute vocation chrétienne est appel à vivre l'alliance dans le Christ : par la foi et le baptême, l'homme devient membre du Christ. L'Esprit Saint l'habite et le fait participer à l'être filial ; et il est appelé à vivre cette réalité de l'alliance jour après jour et jusqu'en sa mort, « rencontre suprême de Dieu et communion définitive. Si cet achèvement prend les apparences d'une dislocation, c'est que notre vocation est aussi insertion dans le mystère pascal du Christ ; participation à sa mort pour communier définiti-

vement à sa vie » (M. Delabroye, *Vocation. Expérience spirituelle du chrétien*, p. 113-14).

En même temps, toute vocation chrétienne est fondamentalement appel à la participation responsable à l'ouvrage de Dieu dont l'achèvement se poursuit de l'Alpha du Christ à son Omega. Les modalités de cette participation sont multiples ; mais elle est inscrite dans la réalité la plus profonde et la plus personnelle de toute vocation chrétienne.

Inversement, l'exercice de tout ministère prenant la totalité de la vie implique cette conscience de participer ainsi au mystère de Jésus Christ et d'être appelé à vivre cette participation fondamentale à l'appel chrétien sous cette forme particulière (cf. I. Berten, *Cahiers de Froidmont* 20, p. 216).

L'histoire des vocations particulières au sacerdoce ou à la vie religieuse, l'histoire de nombreux fondateurs et fondatrices d'ordres ou de congrégations pourraient illustrer cette dimension de la vocation comme alliance avec Dieu par la communion au Christ. Souvent des fondateurs, mais aussi des hommes et des femmes perçoivent l'appel à devenir partenaires actifs de Dieu dans l'achèvement de l'alliance, en prenant conscience de la volonté salvifique universelle de Dieu et de la détresse de ceux que la situation de fait semble rendre « étrangers à cette alliance ».

3° Approches pastorales. – La pastorale des vocations particulières s'est développée sous des formes multiples, notamment depuis la crise des vocations. Ces derniers temps, du moins dans le contexte français, la persistance du thème des vocations dans les textes peut occulter un certain désarroi, voire une sourde désespérance. Le sentiment est provoqué par la minceur des résultats de tant d'efforts, soit quant au nombre des candidats au ministère presbytéral ou à la vie consacrée, soit quant aux intérêts ou aux motivations de certains aspirants. Ces faits contribuent à épaissir le nuage d'incertitude qui empêche une vision claire de la raison d'être, du sens, des perspectives et du style d'une pastorale des vocations (cf. PDV 1 et 6-9). Nous devons nous borner à des approches timides et générales, sinon vagues et banales. S'agissant de la vocation comme appel de Dieu et conscience de l'homme, il semble que toute action pastorale (catéchèse, accompagnement de personnes ou de groupes, organisation d'une œuvre de vocation) doit prendre en compte trois séries de tensions entre des pôles qui peuvent paraître opposés.

1) Tension entre la certitude que tout chrétien est appelé par Dieu, et l'irréductibilité de toute expérience de cet appel. Tout chrétien est appelé par Dieu. Cette assurance de base apparaît à la fois comme une composante, un aliment et une expression de l'espérance chrétienne. En Jésus Christ ressuscité, l'Évangile demeure actuel comme message de libération des hommes et comme force d'une bonne nouvelle qui les interpelle aujourd'hui. L'Esprit Saint touche les cœurs. Dans la crise qui se prolonge, cette espérance confiante en Dieu Vivant qui appelle aujourd'hui dans l'histoire est peut-être invitée à retrouver en profondeur l'attitude d'un abandon radical à la conduite de ce Dieu. Cet abandon n'est pas dessaisissement : si Dieu continue d'appeler des hommes, l'espérance chrétienne ne peut désespérer de leur capacité d'entendre et de répondre. La recherche de moyens renouvelés d'une pastorale de la vocation et des vocations traduit l'abandon à Dieu, non pas comme une sorte de fuite en avant, ou d'affirmation têtue contre l'évidence, mais comme une adhésion aimante en Dieu qui parle, choisit, fait alliance avec l'homme. Seulement, en cette action même, l'abandon invite d'abord à la disponibilité, à la souplesse, à l'attention aux signes ou, comme disait Paul VI aux Frères des Écoles chrétiennes réunis en chapitre général en 1966, « à la manière dont Dieu parle aux jeunes aujourd'hui ». Nous touchons ici au second pôle de cette tension : tout le monde est appelé ; mais l'appel n'est perçu qu'au cœur d'une expérience unique. Certes, on peut parfois se demander si trop de conditions du monde actuel n'étouffent pas comme au principe l'accès à cette expérience de Dieu. Ce pessimisme peut paraître fondé. En même temps, l'histoire des vocations comme la rencontre d'appelés d'aujourd'hui, fussent-ils rares, montre assez que l'expérience du passage de Dieu ne peut être ni réduite, ni programmée, mais seulement respectée, discernée, reconnue (cf. PDV 25).

2) Tension entre l'intériorité spirituelle et la disponibilité à la vie : Dieu qui parle, appelle, choisit, fait alliance, atteint le cœur de chaque personne. Être attentif à ses passages suppose une capacité d'intériorité spirituelle : de présence à soi-même, de conscience du sens de la vie, de capacité d'option fondamentale. Ces dispositions peuvent se manifester chez des jeunes, voire des enfants ; elles demandent néanmoins maturation et confrontation à la réalité de la vie. L'intériorité ne se confond ni avec l'enthousiasme juvénile qui ignore la réalité d'une route rocailleuse, ni avec l'isolement ou la fuite ; elle implique capacité de recul et de distance, et en même temps aptitude à l'élan radical.

Cette intériorité personnelle n'est pas individualisme, intimisme. Le Dieu qui appelle élit, choisit et même sépare en vue du salut universel ; et si son alliance nouvelle s'inscrit au cœur de chaque personne, c'est de l'alliance de Dieu avec l'humanité et de l'alliance des hommes entre eux, que l'homme appelé devient partenaire et responsable.

Toute action pastorale pour les vocations particulières doit donc cultiver cette intériorité comme attention à la volonté de Dieu et en même temps comme disponibilité à accueillir cette volonté dans l'inattendu de l'événement ; c'est là que se manifestent les signes discrets du Royaume et s'ébauche en tâtonnant sa construction ; elle doit cultiver l'intériorité spirituelle comme relation vivante au Dieu transcendant et intime au cœur, mais aussi comme adhésion vécue au Dieu de l'alliance avec l'humanité et l'univers même. Intériorité spirituelle : attention et docilité active à l'Esprit Saint qui murmure au cœur « Abba », mais qui ouvre le cœur au sens de l'histoire, à la communion entre les hommes, à l'engagement pour l'amour du Royaume.

3) Tension entre la liberté de la personne et l'ouverture au Transcendant : la réponse de l'homme appelé ne peut être que libre. Dans le passé l'action pastorale pour les vocations a trop souvent misé sur un certain conditionnement, notamment des jeunes. Il est sain que ces tendances aient été reconnues, dénoncées, globalement abandonnées. La vigilance demeure nécessaire ; certaines violations de la liberté peuvent être plus subtiles, mais non moins regrettables, aujourd'hui dans certains accaparements affectifs comme dans les embrigadements d'hier.

On peut observer aussi que la liberté de choix ne peut exister qu'en connaissance de cause ; si la conscience collective, sinon chrétienne, n'intègre plus « l'hypothèse de vocation religieuse ou ministérielle, voire de vocation de disciple du Christ dans la gamme des questions à se poser », il est de soi difficile que des jeunes se posent librement cette question (cf. J.-Ch. Thomas, *L'engagement des chrétiens dans la pastorale de toutes les vocations*, dans *Jeunes et Vocations*, janvier 1992, p. 57-58).

Peut-être la question la plus radicale qui se pose aujourd'hui – comme elle s'est posée, sous d'autres formes, depuis les origines chrétiennes – est-elle celle de l'acceptation par l'homme de sa dépendance fondamentale, de sa condition de créature, de son être en relation avec quelqu'un qui le précède – en un mot, de son ouverture au Transcendant – dans l'intelligence vécue que cette reconnaissance dit le dernier mot de sa libération, l'achève, et l'accomplit.

En même temps, l'appel s'adresse à une liberté qui se déploie dans une histoire ; et la réponse libre de l'homme est aussi la vérité de sa situation présente comme celle de son projet. L'un des objectifs de l'éducation spirituelle en vue d'une vocation particulière sera de viser autant que possible l'adéquation du sujet au projet qu'il entreprend, et l'authen-

ticité d'une existence vouée à annoncer Jésus Christ. « Imitamini quod tractatis. »

2. **La vocation : adhésion de l'homme à Dieu à la suite du Christ et appel de l'Église.** – Depuis les origines de l'Église telles qu'on peut les rejoindre dans les écrits néotestamentaires, l'appel personnel, transcendant, intérieur, est inséparablement social, visible, communautaire. Il l'est dans sa finalité, car toute vocation particulière chrétienne est ordonnée à la mission de l'Église dans le monde (cf. *infra*, 3.). Mais il faut ici reconnaître le caractère ecclésial de l'appel de Dieu dans son origine même : son jaillissement, son discernement, sa confirmation. Toute vocation chrétienne particulière est indissociablement appel de Dieu, phénomène d'Église, selon le titre de l'étude collective citée des *Cahiers de Froidmont* 20, 1976.

1° *La tension entre* ACTION DE DIEU, CONSENTEMENT DE L'HOMME ET INTERVENTION DE L'ÉGLISE. – Dieu appelle l'homme, mais son intervention se réalise toujours à travers des « médiations humaines ». Cf. G. Leclercq, *Les médiations humaines dans la vocation*, dans *Le recrutement sacerdotal*, mars 1960, n. spécial, p. 121-35. – H. Loiseau, *Les médiations humaines dans les vocations au sacerdoce*, dans *Prêtres diocésains*, 1967, p. 401-07. – PDV 34-35.

Selon un premier type, l'illumination intérieure d'une personne qui se découvre appelée à accomplir sa vie comme témoin et collaborateur de Dieu peut être soudaine, inattendûe, voire foudroyante. Elle ne commence pas à se réaliser, à prendre corps sans que cette personne s'ouvre à d'autres de son projet d'existence naissant de l'exigence de sa rencontre avec Dieu. L'appel de Dieu ne s'objective qu'en devenant phénomène d'Église. La déclaration à l'Église l'engage dès lors nécessairement dans un processus humain de relations, dans un itinéraire de discernement pour aboutir, au moins, à la reconnaissance et à la confirmation par l'Église.

A l'autre extrême, une personne a pu être engagée dans un état de vie particulier sans au départ avoir eu la conscience claire de répondre ainsi à un appel de Dieu : un jeu de circonstances concrètes, de relations humaines, d'attraits personnels l'ont entraînée, souvent de son plein gré à chaque pas successif, dans une sorte d'engrenage. Pour que le « phénomène d'Église » qu'elle a vécu puisse correspondre aussi à un appel de Dieu, il faut bien que la personne en question soit amenée, à un moment ou l'autre, à relire la succession des événements vécus et à reconnaître ce parcours comme le sacrement d'un appel de Dieu, dont elle prend alors la conscience claire. Il ne peut y avoir vocation à cet état de vie particulier, où elle s'est trouvée engagée, que si elle assume sa situation ecclésiale non pas comme donné qui s'impose, contrainte qui bloque, piège qui enferme, mais comme don, libération, lieu de dialogue vivant avec Dieu. Ces deux situations extrêmes ne sont chimériques ni l'une ni l'autre en leurs contrastes. Dans chaque cas de vocation au sacerdoce ou à la vie religieuse, la tension dialectique entre l'action de Dieu, le consentement de l'homme, l'intervention de l'Église est vécue de manière différente, mais on la retrouve. Schématiquement, nous essaierons de repérer quatre cas de figure de cette tension. Il va sans dire que ces trois éléments distingués par l'analyse ne sont pas vécus comme des étapes chronologiques successives.

1) *L'attrait des modèles.* – Adulte, jeune, enfant parfois, on peut concevoir le sens et la forme à donner à son existence en voyant vivre un prêtre, un frère, une religieuse, une communauté (cf. C. Cugnasse, *Le rôle des modèles dans l'éveil des vocations*, dans *Vocation*, n. 261, janvier 1973, p. 88-98). Il peut s'agir du désir d'identification à telle personne ou tel groupe avec lesquels on se trouve en relation effective : à telle époque, dans telle paroisse, le rayonnement d'un prêtre a pu attirer de nombreux jeunes gens vers le sacerdoce (cf. L. Lochet, *La vie du prêtre, appel au sacerdoce*, VCR, n. 221, janv. 1963, p. 21-44) ; de même au contact de monastères, de religieuses ou religieux. A l'inverse, l'attrait peut s'éveiller dans un milieu familial ou un environnement social oppressants. Le désir peut cheminer longuement au cœur de la personne, plus ou moins consciente. Il peut connaître des périodes d'oubli et même de refus ou de refoulement. Il peut prendre la forme d'un coup de foudre. Dans tous ces cas, il y a attirance d'un modèle.

On parle aussi de modèles en un sens collectif : dans tel type de société, la vocation sacerdotale ou religieuse paraît aller de soi et normale. L'histoire montre que tel modèle particulier exerce à telle époque un attrait puissant, sans qu'il faille employer le terme de mode ou d'engouement pour les expliquer : un Ordre religieux, un monastère, un type de clergé peuvent ainsi connaître un afflux de vocations ; mais chacun des nombreux candidats doit bien alors déclarer son désir personnel.

2) *L'intervention d'une parole appelante.* – A travers l'attrait des modèles, il y a déjà appel de l'Église, mais sous une forme inexprimée. Par contre, des prêtres, des religieux, des religieuses, ou plus en général un diocèse, un pays, l'Église universelle, une province ou un institut religieux, peuvent aussi appeler explicitement à s'interroger sur l'engagement pour telle ou telle forme de vie particulière, et ainsi faire parvenir un appel explicite de l'Église.

Pendant plusieurs années, voire plusieurs décennies un peu antérieures et surtout postérieures au concile, cette procédure a fait l'objet d'hésitations, voire de suspicions. A propos de cette hésitation, R. Izard (dans *Vocation*, n. 255, juillet 1955, p. 313) analyse deux attitudes opposées et les refuse l'une et l'autre : la quête indiscrète des vocations par un recrutement intempestif ; le refus de toute action propositive (cf. J. Rigal, *Peut-on proposer le sacerdoce à des jeunes aujourd'hui ?*, dans *Vocation*, n. 255, juillet 1971, p. 334-60). Dans cette hypothèse, l'initiative part de l'Église représentée par une personne s'adressant à titre personnel à une autre personne ; cette interrogation directe peut enclencher un processus de prise de conscience et de maturation d'un appel intérieur latent. A ce propos, on a parlé de « pastorale de l'éveil ». Cf. M. Vennin et ses articles dans *Vocation*, n. 261, janvier 1973, p. 57-87 ; dans *Jeunes et Vocation*, n. 41, avril 1986 ; n. 42, juillet 1986 ; n. 45, avril 1987. – G. Latreille, dans *Vocation*, n. 237, janv. 1967, p. 125-37. – PDV 39.

En d'autres cas, nombreux, les responsables d'Église, sa hiérarchie, s'adressent à l'ensemble du peuple chrétien pour appeler au sacerdoce ou à la vie religieuse ; et ici encore, telle ou telle vocation peut se déclarer. Actuellement on voit des communautés chrétiennes qui, ayant conscience d'avoir besoin de diacre, prennent l'initiative de proposer l'appel diaconal à un homme qui n'y pensait pas.

On peut rattacher à ces appels la prière pour les vocations (cf. l'institution par Paul VI d'une journée mondiale de prière pour les vocations ; *Vocation*, avril 1964, p. 165 ; l'ensemble du n. 271 de *Vocation*, juillet 1975 : *Prier pour les vocations*).

R. Izard, *Pastorale des vocations sacerdotales et religieuses, œuvre commune*, VCR, n. 221, janv. 1962, p. 45-60 ; – M. Delabroye, *Théologie et pastorale des vocations*, *ibid.*, p. 97-110 ; – R. Izard, *Un siècle de pastorale des vocations*, *ibid.*, n. 224, octobre 1963, p. 551-67 ; – M. Delabroye, *La pastorale des vocations à la lumière de Vatican II*, dans *Vocation* 235, juil. 1966, p. 435-61 ; *La pastorale des vocations en France*, articles divers dans *Vocation*, oct. 1966, n. 236, et suivants. – PDV 34-41.

3) *L'imprégnation au long d'un parcours.* – On pense ici d'abord aux jeunes dans les institutions chrétiennes (petits séminaires, juvénats, etc.) qui entrent au grand séminaire ou au noviciat et y prennent leurs engagements. Ce genre de situation, en Europe surtout, semble largement révolu mais peut encore se présenter. Des structures ecclésiales existent où on peut entrer sans nécessairement, du moins au départ, être au clair sur un appel de l'Église elle-même. Ce dernier élément, pourtant, peut se manifester au cours du processus ; séminariste ou novice, le jeune est appelé par l'Église à faire tel pas qui, objectivement, signifie qu'il a conscience d'être appelé par Dieu. Ce qui pourtant peut continuer à faire défaut, c'est la perception du caractère sacramentel de l'appel ecclésial par rapport à un appel de Dieu en lui-même radical et préalable.

Ici se manifeste nettement le caractère historique et progressif de toute vocation. Quoi qu'il en soit des abus et des gauchissements qui ont pu être nombreux, l'expérience montre que d'authentiques vocations mûrissent à partir d'un cheminement dont le point de départ a pu être flou et ambigu. C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre le propos de Jean-Baptiste de La Salle s'adressant à ses Frères : « Considérez quel est votre État et comment vous y êtes entré, si ça été en vue de l'ordre et de la volonté de Dieu. S'il y a du mal rétractez-le ; s'il y a eu faute d'intention assez pure, formez-la maintenant, et comme si vous ne faisiez que d'y entrer, protestez que vous n'y voulez demeurer, que parce que vous croyez que Dieu le veut » (*Recueil de différents petits traités à l'usage des Frères des Écoles chrétiennes*, C.L. 15, p. 183, § I-II). On notera que le fondateur écrivait pour des hommes entrés adultes dans un institut naissant.

4) *La réaction ou la contestation prophétique.* – Dans ce dernier cas de figure, la tension entre appel de Dieu et adhésion intérieure de l'homme d'une part, appel de l'Église de l'autre, peut présenter un aspect conflictuel. On pense ici à tant de vocations de fondateurs et fondatrices qui ont commencé par se heurter à la hiérarchie ; à des réformateurs de communautés religieuses en butte à l'inertie, voire à l'hostilité déclarée des tenants de l'institution telle qu'elle était devenue. L'appel de Dieu intérieurement éprouvé vient s'affronter à l'autorité ecclésiale, sans que d'emblée on puisse accuser celle-ci de relâchement ou de refus de l'Esprit (cf. Y.-M. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, coll. Unam Sanctam, 2e éd., Paris, 1968, ch. 3, Prophètes et Réformateurs, p. 179-206).

Plus fréquemment, un appel intérieur éprouvé comme venant de Dieu et qui pousse à s'offrir pour telle fonction ou tel état de vie se voit contrarié par la manière dont cette fonction est exercée ou dont cet état de vie est mené. On peut sans doute observer que l'idéalisme de la jeunesse doit être éprouvé par les réalités de la vie, mais cette explication est trop commode. Ce cas de figure semble pourtant normal à la réflexion. L'appel de Dieu adressé à une personne est unique, aucune vocation à un état de vie ou à une fonction ne peut se borner à la reproduction d'un modèle standard. La déclaration que fait une personne à l'Église de son appel intérieur est toujours porteuse pour l'Église d'un appel, d'une interpellation.

2° Déclaration, discernement, confirmation. – Appel de Dieu, consentement de l'homme, appel de l'Église : ces trois éléments se retrouvent dans toute vocation particulière. L'explicitation de cette relation « triangulaire » a été formulée dans un contexte qui privilégiait ses dimensions juridiques. Ces dernières ne peuvent être éliminées et à des moments déterminés l'homme marque visiblement son engagement, l'Église le ratifie par un appel formel et engage l'homme dans une forme de vie par une consécration. Ce dernier terme donne la clef de la compréhension plénière de ce qui s'accomplit par le jeu de ces relations ; Dieu qui a appelé consacre un homme qui a vécu les péripéties historiquement repérables de ce dialogue à trois voix.

En définitive, dans l'éveil de l'homme à Dieu, son engagement à la suite du Christ pour une forme de vie ecclésiale, comme dans la reconnaissance, la confirmation, la consécration de cet appel de Dieu et de la réponse de l'homme, c'est l'Esprit Saint qui est à l'œuvre (G. Martelet, *Pourquoi les baptisés doivent-ils participer à l'éveil des vocations particulières*, dans *Jeunes et vocations*, janvier 1992, p. 23-34 ; cf. G.M. Garrone, *Pour une théologie de la vocation dans la théologie de l'Église*, VCR, mars 1960, p. 107-29. – PDV 41).

On peut repérer trois étapes dans cette réalisation sacramentelle de la vocation ; la déclaration de l'homme appelé et son accueil par l'Église ; le discernement de l'appel de l'homme en Église ; la décision de l'homme et sa confirmation ecclésiale. Une certaine succession chronologique marque ces trois étapes, même il s'agit d'un unique processus.

1) *La déclaration de l'appelé et son accueil ecclésial.* – Peu importe ici quelles ont été les modalités ou les médiations de l'appel intérieur : l'essentiel, c'est l'expérience qui bouleverse l'homme et oriente sa vie. Longtemps, il peut garder secrètes la conscience de cette parole entendue et la résolution d'y répondre. Mais pour que sa réponse commence à se réaliser, il lui faut à un moment ou l'autre la déclarer à l'Église.

L'Église, ce peut être alors un membre de la famille, un ami, un prêtre, un religieux. Il est évidemment important que cette première déclaration soit libre et qu'elle surgisse de l'expérience personnelle de l'appel de Dieu. Elle engage un processus qui va prendre du temps. Relevons quatre traits significatifs de cette déclaration.

a) L'homme a écouté la parole de Dieu. A son tour il en parle à un autre. Il devient témoin d'un événement qui l'a atteint. En les communiquant à l'Église, cet appel de Dieu et la réponse intérieure prennent consistance ; ils deviennent action vécue. La déclaration, jaillie de l'expérience intérieure, la renforce, et elle devient comme une vérification de la réalité du dialogue appel-réponse mené dans le secret du cœur. En même temps, d'ailleurs, dans un monde où l'on a souvent l'impression que l'homme oriente sa vie à partir de lui-même et selon des conditions purement immanentes, cette déclaration vient attester que, pour certains, l'orientation de l'existence peut se

prendre dans un dialogue avec un autre, présent en même temps qu'invisible (cf. la remarque de P. Simon, dans *Jeunes et vocation*, n. 65, p. 20).

Cette déclaration que l'homme fait à l'Église de son appel intérieur signifie non pas qu'il en doute, mais qu'il éprouve le besoin de le confirmer en le partageant avec autrui. Il reconnaît par là que son autonomie personnelle ne peut s'achever sans ouverture à autrui (cf. Martelet, art. cité, p. 25-26, 34).

Du reste, celui qui expérimente l'appel à entrer dans l'intimité de l'Alliance, sait plus ou moins confusément qu'il faut situer son expérience dans l'action de Dieu dans l'histoire. Aussi, la déclaration qu'il fait à l'Église d'une Parole entendue, d'un appel auquel il désire répondre, signifie qu'il attend de cette Église qu'elle lui permette d'amplifier, d'approfondir, de relancer sa propre histoire en la situant dans l'histoire de l'Alliance.

Le mot de disponibilité semble le plus adéquat pour caractériser l'attitude spirituelle de l'appelé qui se déclare. Disponibilité dit d'abord ouverture, élan, désir de se donner, volonté de répondre. Mais il dit aussi écoute, flexibilité, patience, acceptation des contingences, reconnaissance de l'importance de l'histoire et du temps ; détermination sans fixation ni raideur. La déclaration oriente la vie, elle ne la programme pas. Dans la mesure où le dialogue de l'homme appelé se joue à trois voix, la contingence, voire les aléas de la relation de l'homme à l'Église, devient service de la transcendance de la relation vivante de l'homme appelé : soit en éclairant, confortant et affermissant cet appel, dans l'ouverture, soit aussi en le questionnant, en le redressant, voire en le bloquant. Ceci nous amène à parler de l'accueil du désir de l'homme par l'Église.

b) L'Église appelée devient appelante. – L'un des écueils constamment manifeste dans l'histoire à propos des vocations est l'attitude captatrice, possessive des communautés ou groupes dans l'Église (cf. *Jeunes et Vocation*, n. 64, p. 24, 54). Ne revenons pas sur les abus, voire les scandales de certains systèmes de recrutement ou de formation. C'est un risque inhérent à l'Église elle-même dans le déploiement historique de son mystère que de se considérer comme un en soi, de perdre de vue qu'elle n'existe ni par elle-même, ni pour elle-même, et que la consistance propre qu'elle doit bien assumer n'est authentique que constamment dynamisée par la référence à Dieu qui la fait surgir et au monde auquel elle est envoyée. Ceci concerne le dialogue d'un appelé de Dieu qui vient se déclarer en Église, c'est-à-dire à ce stade toute communauté chrétienne : famille, paroisse, mouvement, diocèse...

La déclaration de l'appelé manifeste à l'Église qu'elle est elle-même appelée, qu'elle n'existe que d'un Autre qui appelle. Nulle communauté, nulle congrégation, n'a son origine en elle-même ; et l'Église ne naît et renaît constamment que de l'adhésion libre des personnes dont chacune est en relation transcendante au Dieu vivant. Il est évident que cette réalité d'une action libre, d'une Parole créatrice, d'une intervention transcendante de Dieu apparaît d'autant mieux que l'homme qui se déclare n'a pas été amené à le faire par des pressions insidieuses ou explicites, contraires à l'authenticité de la vocation divine et du sacrement de l'appel ecclésial. C'est Dieu seul qui donne l'accroissement à son peuple. L'arrivée de vocations inattendues manifeste d'abord cette gratuité de Dieu qui appelle « qui il veut ». Chaque vocation qui se déclare, invite l'Église à se reconnaître comme assemblée de personnes libres et libérées.

Ceci amène normalement à concevoir toute pastorale des vocations d'abord comme une pastorale des personnes. Il ne s'agit pas d'abord de chercher à consolider des institutions, mais d'être attentif aux personnes, de les aider à reconnaître éventuellement en leur propre cœur une parole de Dieu qui les appelle (*Jeunes et Vocation*, n. 64, p. 56-57).

2) *Le discernement de l'appel de Dieu par l'appelé, en Église.*

Cf. R. Gay, *Vocation et discernement des esprits*, analysé par B. Lavaud, VCR, n. 209, janv. 1960, p. 53-59 ; – C. Robert, *Une tâche encore mal définie, la consolidation des vocations sacerdotales*, *ibid.*, n. 219, juillet 1962, p. 69-85 ; – F. Tollu, *Critères du discernement des vocations de Frères*, *ibid.*, n. 218, avril 1962, p. 11-119. – A propos des critères du discernement ecclésial, L. Dingemans observe qu'ils varient selon les époques ; cf. *La vocation..., Cahiers de Froidmont* 20, p. 221 ; – J. Weber, *Sur le rôle du directeur spirituel dans le discernement*, VCR, n. 209, p. 45-51 ; – *ibid.*, n. 214, avril 1964, l'exemple d'une vocation discernée sous les yeux de Vincent de Paul ; – R. Izard, *La pastorale des vocations dans l'Église*, dans *Vocation*, n. 250, juillet 1971, p. 310-12 : rôles de Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Ignace de Loyola dans le discernement des esprits et la multiplication des traités sur la vocation ; – Anne Dubois, *Pour un discernement des vocations aux Instituts séculiers*, dans *Vocation*, n. 262, avril 1973, p. 162-69. – PDV 42, p. 115-17 ; 60-64, p. 163-74.

Le n. 284, octobre 1978, de *Vocation* est consacré au discernement. De même le n. 301, janvier 1983 ; – R. Izard, *Vocations de jeunes et institutions de soutien*, dans *Vocation*, n. 243, juillet 1968 ; *Jeunes et vocations*, n. 51, octobre 1988 ; n. 52, janvier 1989 ; n. 53, avril 1989 ; n. 54, juillet 1989.

a) L'homme se libère pour vivre selon l'Esprit, en Église. – En se déclarant à l'Église, il accomplit une démarche de liberté par laquelle il exprime son désir d'être disponible à l'appel de Dieu. Le pas fondamental de sa déclaration libre le conduit au discernement ecclésial entrepris désormais avec d'autres.

Tel est le sens de la période de séminaire, de postulat ou de noviciat sur laquelle débouche une déclaration lorsqu'elle a pris suffisamment de consistance. Les questions et débats posés par les modalités de ces institutions sont devenues classiques, le concile ne les a pas fait disparaître ; mais les recherches de formules renouvelées se sont multipliées et la promulgation de documents normatifs sur la formation des clercs ou des religieux n'a pas mis fin aux essais nécessaires, voire à des tâtonnements sans doute inévitables. Sans entrer dans ce champ immense et mouvant, nous nous contenterons, s'agissant du discernement par l'appelé, d'en mentionner trois dimensions.

– En premier lieu, parler de discernement ecclésial ne doit pas donner le change : c'est l'appelé qui est le premier concerné, le premier responsable, et en un sens, pour l'essentiel l'ultime responsable si l'on envisage l'objectif du discernement au niveau où il se situe. L'expérience de l'appel entendu est celle de l'Esprit qui souffle où il veut. Certes, l'Esprit le pousse à s'ouvrir à d'autres, à entreprendre aussi de donner sa vie, c'est-à-dire de se décentrer de lui-même. Et l'engagement dans une communauté de discernement est l'œuvre en lui de la force de l'Esprit. Mais il s'agit bien, en même temps, de sa propre liberté, de sa propre histoire qu'il veut poursuivre « par le mouvement de l'Esprit ». Ce qu'il demande d'abord à la communauté de discernement, c'est qu'elle le rejoigne, autant que faire se peut, au lieu de son propre appel, qu'elle l'aide à reconnaître dans sa vie la conduite de l'Esprit de Dieu et à s'y rendre disponible.

G. Lefeuvre rappelle comment, à un moment de la rédaction du décret conciliaire sur la vocation, un groupe d'évêques avait critiqué le texte proposé en souhaitant

« qu'on mette mieux en lumière ce qui appartient en propre au sujet : répondant à la grâce et sensible aux besoins de l'Église, il doit discerner dans sa propre vie, même à travers des interventions humaines, les signes de la vocation divine » (p. 124).

Ce discernement personnel appelle chez le sujet une attitude et une pratique spirituelle davantage mise en valeur actuellement. L'attitude spirituelle de « reconnaissance » de ses dons, de ses talents, de ses aptitudes ; reconnaissance non pas narcissique, mais d'émerveillement devant les dons reçus de Dieu et de conscience approfondie que ces dons et talents doivent être mis en œuvre pour le don de soi à l'ouvrage de Dieu.

Voir à ce sujet les remarques de J.-Ch. Thomas : « Nous sommes tous convaincus que Dieu appelle chacun par les aptitudes, les charismes et les dons. Ce que nous désirons être et faire est révélateur de ce que nous pouvons et sommes appelés à devenir, par nature et par grâce. Il importe de le découvrir, non pas à la fin de sa vie, à force d'avoir vécu, en passant peut-être à côté de l'essentiel de ce que nous étions, mais au fur et à mesure que notre conscience s'éveille comme possibilité de connaissance de nous-mêmes » (art. cité, p. 58-59). La pratique spirituelle liée à cette attitude et tendant à la développer est celle de la « relecture de sa vie » pour y reconnaître les signes de l'Esprit, relecture qui renouvelle les exercices classiques d'examen de conscience. Voir la brochure *Relire sa vie pour y lire Dieu*, coll. Vie chrétienne, 1981 ; PDV 69.

– Réciproquement, parler de discernement par la personne ouvre nécessairement à une sorte de confrontation ecclésiale. Se mettre à l'écoute de l'Esprit, entreprendre de se libérer pour se rendre disponible à la conduite de l'Esprit amène à se confronter à « l'autre », car l'Esprit est source d'altérité (cf. G. Martelet, dans *Jeunes et vocations*, n. 64, p. 25 et 34 où il parle « du sens de l'autre comme essentiel à soi dans le mystère de l'Esprit » ; I. Berten, dans un autre contexte, observe qu'on ne fait l'expérience de Dieu que dans l'expérience d'un « nous », *Cahiers de Froidmont* 20, p. 254).

Concrètement, cette confrontation au service du discernement se réalise par l'engagement même : le temps de discernement est un temps d'expérience effective de l'état de vie dans lequel on envisage d'orienter son existence : dimension communautaire, dimension apostolique, dimension de prière et d'ascèse ; relations aux autres, esprit de service, créativité, etc. (M. Delabroye, *Vocation*, Collaboration de l'homme avec Dieu, p. 58-62).

Cette confrontation réalisée par la vie est relue à son tour. La formation doctrinale de cette période de discernement éclaire et dynamise cette relecture, puisque, pour l'essentiel, elle est initiation au mystère de l'alliance, approfondissement de ce mystère. Il ne s'agit pas de réduire l'étude indispensable à une conception utilitariste qui risquerait rapidement de dégénérer en une sorte de moralisme, mais plutôt de souligner l'importance du style d'une étude doctrinale désintéressée. Elle peut l'être, tout en étant menée davantage dans des perspectives bibliques et narratives que dans l'adoption trop exclusive d'une systématisation théologique.

Cette confrontation de discernement requiert de la durée, du temps. La générosité d'un élan de départ ne doit pas être suspectée a priori ; mais il est conforme à l'Esprit de vérifier par la durée « d'où il vient et où il va ». C'est ce que l'expérience a fait découvrir pour la préparation au sacerdoce ou à l'engagement religieux définitif. C'est un approfondissement spirituel fondamental que d'apprendre expérimentalement la nécessité du temps pour discerner l'Esprit.

– Ce qui nous amène à notre troisième notation : parlant de la déclaration, nous aboutissions à évoquer la disponibilité comme disposition spirituelle à développer chez l'appelé. La même attitude s'applique pour cette période de discernement en ajoutant que, s'agissant de la personne, la disponibilité s'ouvre peu à peu à l'abandon à l'Esprit. Abandon éduqué dans la tension entre l'élan du don et le long chemin de sa vérification, entre l'impatience des options claires et la longue patience des essais ; entre le désir de savoir où l'on va et la fidélité à attendre l'Esprit.

b) L'Église doit éduquer les personnes qu'elle accompagne dans leur discernement selon l'Esprit de leur chemin d'Église. – La personne rencontre une communauté d'Église ; elle entre dans une structure de formation. Au nom de l'Église, certains ont mission de l'accompagner pour discerner avec elle. Relevons simplement trois traits qui concernent la fonction et l'attitude des responsables du discernement.

– D'une part, il faut que ce discernement soit mené d'abord à partir de la personne même. C'est en elle qu'il faut essayer de reconnaître d'où vient l'Esprit et où il va. Les accompagnateurs représentent une institution ecclésiale à laquelle ils appartiennent eux-mêmes. Ils doivent pourtant penser l'originalité de la personne préalablement à la conformation de cette personne au modèle institutionnel. Cette attitude essentielle n'est pas seulement au bénéfice des personnes qui se présentent, mais pour le bien de l'institution même, dont le renouvellement selon l'Esprit est stimulé par l'altérité de ceux qui envisagent d'y entrer (cf. J.-Ch. Thomas, art. cité, p. 72).

– D'autre part, l'appelé qui se présente envisage que la fidélité de sa réponse le conduit à prendre une route d'Église déjà suivie par d'autres. Nous avons parlé de confrontation nécessaire : les responsables de l'accompagnement, pour être fidèles à la personne et à l'Esprit, se doivent de ne pas contourner ou fausser cette confrontation. Il leur appartient de faire en sorte que l'appelé puisse mesurer ses dons, ses limites, ses capacités, ses résistances à l'épreuve du réel. Dans la conjoncture actuelle ce réalisme est rendu plus difficile pour plusieurs raisons. Relevons en trois : la crise des modèles qui rend aléatoire la proposition claire d'une forme de vie aux candidats ; l'incertitude de l'avenir dans un monde et une Église en évolution rapide ; le fossé des générations qui s'accentue (les jeunes qui se présentent, rares, rencontrent des groupes vieillissants, et les témoins des générations intermédiaires sont souvent trop clairsemés pour établir le lien).

– Cette difficulté peut faire penser à une gageure impossible à tenir. Sans renoncer à voir le réel tel qu'il est, on peut prendre le pari – et le parti – d'une espérance réaliste, c'est-à-dire d'une attitude « spirituelle » des responsables dans le discernement. C'est le dynamisme capable d'unifier les deux pôles de la tension que nous venons de rappeler.

La controverse Lahitton-Branchereau avait fait ressortir les rôles différents, dans l'appel de l'Église, des responsables au for externe (supérieurs mandataires de l'évêque) et des responsables au for interne (directeurs spirituels). Lahitton soulignait la fonction déterminante des premiers et reprochait à Branchereau d'avoir exagéré l'importance jouée par des directeurs spirituels. Il ne s'agit pas de ressusciter ce débat obsolète quant au contexte ecclésial dans lequel il s'est développé. Pour autant, la distinction des fors ne semble pas périmée ; ni la place décisive que doit tenir, à un moment donné, l'appel formel au sacerdoce ou à la profession religieuse, adressé au candidat par l'évêque ou par le supérieur religieux.

Mais ces fonctions diverses s'unifient dans le fait qu'elles sont toutes d'ordre spirituel. Toutes ensemble et chacune à sa place, elles ont à discerner d'où vient l'Esprit et où il va. Il s'agit d'une démarche d'Église, même si le respect des *rôles* différents ne permet pas la communication à tous de toutes les données du discernement.

Le rôle spirituel de l'accompagnement de la personne (mot plus employé désormais que celui de direction spirituelle) a le mérite de ne pas donner le change : c'est vraiment en dernière analyse à la per-

sonne qu'il appartient de décider de son chemin de fidélité à l'Esprit. L'accompagnateur aide la personne à reconnaître dans les signes de sa vie quels sont les appels de l'Esprit ; et pour cela l'accompagne dans la relecture de son histoire, la purification de ses motivations, aussi bien que dans l'éducation aux mœurs concrètes d'une vie selon l'Esprit dans le tissu journalier... Ainsi l'accompagnateur aide-t-il l'appelé à vivre selon l'Esprit le projet de vie qu'il envisage : dans sa visée, son contenu, son style. Le cas échéant, l'accompagnateur aidera le jeune à s'orienter différemment qu'il l'avait envisagé et à vivre ce changement sans impression d'échec, de frustration, de nostalgie.

L'accompagnateur joue son rôle au sein d'une communauté. A leur manière, tous les membres de cette communauté ont un rôle d'accompagnement spirituel dans la mesure où ensemble ils s'aident à s'ouvrir à l'Esprit, à reconnaître la diversité de ses chemins et le mystère de son action en chaque personne. Cette forme spirituelle d'accompagnement n'édulcore pas les aspérités d'une nécessaire confrontation : l'Esprit ne peut jaillir que dans l'acceptation réaliste de la vérité des personnes et des situations (cf. R. Meuret et A. Dumont, *Le discernement en vie communautaire*, dans *Jeunes et vocation*, n. 32, p. 63-68).

On peut même parler d'accompagnement spirituel pour le responsable qui a mission, au moment voulu, d'appeler formellement au nom de l'Église. D'abord, parce que cet acte ne survient qu'au terme d'un processus auquel il a été associé ; cette mission est spirituelle parce que, le plus souvent, elle vient reconnaître et couronner une recherche menée dans l'Esprit, aussi bien l'Esprit qui visite les personnes que l'Esprit qui suscite les ministères et les fonctions dans l'Église (cf. PDV 65-68).

A propos de l'accompagnement dans la vie religieuse, voir le n. 32 de *Jeunes et vocation*, janvier 1984 ; cf. aussi C. Viard, *L'accompagnement spirituel au service de la relecture de la vie*, dans *Relire sa vie pour y lire Dieu*, p. 47-54 ; M. Delabroye, *Vocation. Expérience spirituelle du chrétien*, spécialement le dernier chapitre.

3) *La décision de l'appelé et sa consécration par l'Église.* – Nous serons très succincts pour aborder cette dimension du discernement : il est ici capital, certes, mais trop lié à la question de la mission et des ministères (cf. *infra*). Nous nous bornons à ouvrir quelques pistes.

a) Le discernement est orienté de toutes manières sur la décision chrétienne fondamentale, quelle que soit l'option concrète à laquelle l'homme aboutit : il s'agit de vivre selon le Christ. Le Baptême et la Confirmation configurent au Christ. Et cela constitue l'option chrétienne même. Quel que soit l'aboutissement des étapes de déclaration et de discernement, la décision prise est bonne dans la mesure où elle est celle d'une option personnellement prise d'orienter sa vie selon le Christ. Il s'agit là d'une décision radicale.

Reste qu'il faut aussi choisir : l'un des premiers choix concerne l'option pour le célibat ou pour le mariage. Nous ne pouvons nous y attarder ici. Un autre aspect de choix porte sur différents visages du Christ selon les formes diverses de vie religieuse (L.G. 46). On peut aussi référer le sacerdoce ministériel à divers aspects du Christ. L'important à souligner est que, si la référence au Christ est fondamentale pour toute vocation particulière, elle peut prendre des visages multiples et inédits (cf. I. Berten, *Le Christ comme norme de toute vocation particulière*, dans *Cahiers de Froidmont* 20, p. 215).

Une autre dimension fondamentale de la décision, quelle qu'elle soit, est que dans toute vocation particulière on trouve une forme de consécration, une action de Dieu qui consacre en Jésus Christ. Et cette consécration de la personne se réfère au sacerdoce universel des baptisés et à l'acte de ce sacerdoce qui est l'offrande de soi en sacrifice spirituel inséré dans l'unique sacrifice du Christ. La décision à laquelle aboutit l'appelé est aussi celle-là, fondamentalement christologique, chercher à faire de toute sa vie « un sacrifice spirituel » (cf. *Rom.* 12,1).

b) L'évêque, le supérieur, appellent en fonction de la personne et de ses dons, de l'Église et de sa mission, des différentes fonctions de cette Église, les unes existant déjà, d'autres éventuellement à créer. Dans cette perspective, l'authenticité d'un appel particulier implique que les responsables aient conscience de la valeur et de l'importance de toutes les vocations dans l'Église. Qui appelle à un service particulier peut le faire résolument pourvu qu'il ait discerné que d'autres responsabilités valables ne sont pas plus indiquées pour celui qui se présente (cf. le n. spécial de *Vocation*, 1970, sur la pastorale concertée des vocations ; M. Delabroye, ch. 5, L'action pastorale au service des vocations, de toutes les vocations).

La consécration sacramentelle de l'ordination (et, dirions-nous, de la profession religieuse) est évidemment le temps fort de l'appel : elle en montre le caractère sacramentel et pas seulement juridique. Mais elle vient aussi sanctionner une démarche ecclésiale tout entière sacramentelle : c'est sans doute le déplacement de perspective majeur entre l'époque Lahitton, et même le texte de *Sedes Sapientiae*, et les orientations conciliaires (cf. G. Martelet, *art. cité*, p. 32-33).

Enfin le caractère sacramentel de la consécration, c'est-à-dire de l'appel par l'Église du Christ, ramène aux perspectives fondamentales de l'éducation spirituelle des appelés dans tout ce processus ecclésial, objet de ce chapitre. Il s'agit de travailler à configurer les appelés au Christ dans son dynamisme intérieur d'élan vers le Père et le service des hommes.

3. **La vocation : mission de l'Église et engagement de l'homme.** – L'appel personnel de Dieu est inséparable de la vocation du Peuple, de la vocation de l'Église ; la vocation personnelle d'un individu est aussi envoi à ce peuple, et au-delà du peuple, à l'humanité. L'Esprit réunit, rassemble dans la diversité et réconcilie malgré les divergences ; il fait sortir la personne d'elle-même et la communauté de son cénacle pour les tourner vers le monde (cf. PDV 11, 15, 18 et 32).

Il est étrange que, durant de longues périodes, l'enseignement même le plus officiel, et bien des mentalités courantes, aient pu dissocier sinon opposer vocation et mission (M. Zundel, *Avec Dieu dans le quotidien*, retraite de 1953 publiée en 1991, p. 91-96). Ce n'est pas le lieu de revenir sur cette dichotomie néfaste. Enregistrons simplement que le concile a renouvelé l'unique dynamisme de la vie chrétienne comme du sacerdoce ou de la vie religieuse. Ce dynamisme est inséparablement libération radicale de la personne qui ne vit plus pour elle-même, ouverture radicale de la personne à la communauté, élan radical de la personne vers le partage de la Bonne Nouvelle,

de l'Évangile expérimenté dans la propre histoire comme puissance de transformation, de décentrement, de conversion à Dieu et aux autres.

Reste à vivre cette unification dynamique ; prolongeant les réflexions précédentes sur l'appel de Dieu et l'expérience d'Église, arrêtons-nous sur le lien vocation-mission. Nous en amorcerons ici trois approches.

1° Ministères et disponibilité de l'appelé. – Celui qui a reconnu l'appel de Dieu rencontre l'Église qui lui offre une diversité de ministères. Nous prenons ici ce terme non seulement au sens précis et même technique qu'il a retrouvés récemment (cf. par exemple *Ministeria Quaedam*), mais plus largement, au sens de toute forme de vie particulière dans l'Église, en ce sens qu'elle constitue un service du corps, de ses membres, de sa mission pour le monde.

Ce faisant, nous prenons une option de langage que l'on peut contester ; nous pensons que tout état de vie d'Église est ministériel, ce qui ne signifie pas que toute forme de vie religieuse doive comporter l'exercice d'un ministère au sens technique. Mais, au-delà de cette option, le mot ministère pris dans un sens large permet de simplifier ici notre propos (cf. I. Berten, dans *Cahiers de Froidmont* 20, p. 208-10).

Pour l'homme qui s'est rendu disponible et abandonné à Dieu jusqu'à s'offrir à être appelé par l'Église à un « ministère » déterminé, l'engagement se poursuit dans un dialogue qui doit nourrir et la relation personnelle de chacun avec Dieu, et la communion ecclésiale des membres d'une cellule d'Église, et l'élan des personnes et de la communauté vers le service évangélique de l'humanité. Trois réflexions nous aident à approcher la réalité vivante de cette tension.

1) *Libération de la personne et proposition ecclésiale d'un ministère.* – La rencontre du projet encore général de l'homme qui se déclare et d'une communauté lui offrant un ministère déterminé permet à la personne d'avancer dans un processus de libération. Cf. A. Le Bourgeois, *Générations de prêtres en France du Concile à 1990*, dans *Études*, septembre 1990, p. 393-402 ; dans le même numéro, l'art. de J. Thomas, p. 403-06 ; PDV 31.

– D'une part, il est essentiel à toute vocation de prendre concrètement conscience que la rencontre du Dieu vivant, la *Sequela Christi*, la docilité à l'Esprit impliquent une responsabilité vis-à-vis du monde. L'un des services que rend alors à la personne la proposition d'une forme de ministère, c'est de rendre manifeste qu'il n'est pas d'intimité authentique avec le Dieu de l'alliance sans épouser son élan créateur vers le monde, pas de vie dans le Christ sans partager son dynamisme d'Incarnation et de Rédemption pour le salut du monde, pas de vie dans l'Esprit qui ne conduise au service des hommes.

L'éducation spirituelle de l'homme appelé dans une communauté qui est toujours « école du service du Seigneur » (selon l'expression de la Règle de saint Benoît) implique qu'il soit aidé à découvrir que le Dieu du cœur est aussi le Dieu du monde, et que l'authenticité de l'intimité avec lui se vérifie aussi au courage de reprendre l'élan vers les autres ; mais cette éducation spirituelle conduit aussi à reconnaître que le service, le don de soi à d'autres est source de croissance intérieure dans l'intimité avec le Dieu de Jésus Christ.

– D'autre part, il est possible que des jeunes se présentent avec le projet bien défini d'un ministère de service, de don aux autres. Il ne peut être question de considérer ce dynamisme comme prématuré, ni de récuser ou de contrarier une option apostolique. Le rôle éducatif de « l'école du service du Seigneur » est alors d'aider la personne à mieux saisir que l'envoi en mission a sa source dans l'appel personnel, que le don de soi aux autres implique l'intimité avec le Père, et que le service du Royaume ne peut être authentique que par décentrement de l'envoyé sur celui qui l'envoie ; comme le montre le Christ évangélique, notamment dans saint Jean : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé », « je ne parle pas de moi-même », etc. Au reste, le discernement et l'éducation spirituelle pourront remettre en question la forme du ministère pour lequel l'homme s'était déclaré, et cela pour de multiples raisons, y compris les plus concrètes.

– Dans un troisième cas, plus fréquent peut-être que dans le passé, des appelés se déclarent à une communauté en mettant l'accent sur leur soif de vivre la communion fraternelle. Comme toujours, il importe de respecter cette soif dans ce qu'elle a de positif. Toutefois, « l'école du service du Seigneur » ne peut se limiter à accueillir cette aspiration et à chercher à y répondre. La proposition de ministères déterminés manifeste que la communauté n'a pas sa fin en elle-même et que, si elle peut soutenir l'élan missionnaire comme entretenir la soif de Dieu, elle ne le fait qu'en poussant ses membres à sortir d'eux-mêmes, et de la chaleur même de la communion. En même temps, la proposition de ministères et l'engagement responsable dans leur exercice ouvriront à une autre dimension de la communion : celle de la complémentarité des services, celle du besoin organique de tous les membres de l'Église pour que chacun puisse y remplir le rôle qui est le sien.

2) *Engagement dans un ministère et transcendance de l'appel.* – La communauté permet donc à l'appelé de concrétiser son appel et l'envoi dont il est indissociable. Mais la proposition de ministères concrets peut contrarier les aspirations de l'appelé et contraindre sa liberté de réponse à l'appel de Dieu. Cet aspect des situations concrètes a fait l'objet de débats récents parmi théologiens, romanciers ou dramaturges. Bornons-nous à envisager les rapports entre appel de Dieu, appel de l'Église, engagement de l'homme à partir de cette réalité concrète : le groupe ecclésial que rejoint un appelé se présente aussi comme une institution ayant ses structures qu'il faut soutenir, ses tâches propres qu'il faut assumer, ses œuvres apostoliques qu'il faut animer. Le risque est-il dès lors chimérique d'instrumentaliser la personne qui rejoint ce groupe ?

A ce sujet, la première réflexion concerne le mystère de la personne : il se peut que telle personne trouve dans cette contrariété la source même de sa communion au mystère du Christ, y compris dans le sens de perdre sa vie pour la trouver. En certains cas, le dialogue de la communauté et de la personne peut aboutir à ce que la personne doive assumer une fonction, remplir une tâche qu'elle aurait préféré éviter ou qui lui semble la dépasser. Ces situations rappellent à tous que la vocation passe par la croix.

Cela dit, le mystère de la croix n'est authentique que s'il est assumé ; le renoncement, la perte de soi ne peuvent être proposés à la légère par des responsables de la marche d'une institution. Une vocation est d'abord une personne qui a ses dons, ses aptitudes, son histoire, son projet. La confrontation avec le projet de la communauté ecclésiale implique, à partir de l'attention à la personne, un questionnement des formes de ministère que la communauté lui propose. L'une des sources principales du renouvellement des communautés est l'altérité des personnes qui la rejoignent. Paradoxalement, la pénurie actuelle des vocations peut faciliter l'adhésion créatrice de celui qui la rejoint à la mission de la communauté. Il reste que la communauté est « école du service du Seigneur » dans la mesure où elle cherche à être d'abord fidèle à l'Esprit : l'Esprit qui s'est manifesté, certes, dans une histoire collective qu'elle peut relire mais aussi qui conduit à accueillir comme don celui qui rejoint la communauté, en espérant qu'il favorise par sa propre créativité la mission propre de la communauté.

3) *Spécificité des ministères.* – La tension personne-communauté à propos des ministères se retrouve aussi au niveau communauté-Église dans la totalité de son corps. Pour être missionnaire authentiquement, une communauté doit être ouverte à cette totalité, parce que personne, nulle cellule ecclésiale n'a la totalité des dons de l'Esprit. L'Esprit Saint est le grand « différenciateur ministériel du Corps de Jésus Christ » (G. Martelet, art. cité, p. 32). Mais nous touchons ici à l'immense question des ministères, de la mission de l'Église. On se permet de renvoyer aux articles correspondants du DS, fussent-ils vieillis. L'Église elle-même doit se maintenir ouverte à l'universalité de la mission qu'elle reçoit du Christ (cf. Jean-Paul II, *Redemptoris Missio*, n. 33).

Au plan des communautés concrètes, l'ouverture missionnaire « catholique » se traduit notamment par le souci d'accueillir et de susciter en son sein des vocations « ad gentes » (cf. J.-Ch. Thomas, art. cité, p. 54-57, 66, 73 ; *Vocation*, n. 225, oct. 1964 ; n. 278, avril 1977).

2° Vulnérabilité de l'homme et besoins du monde. – Dès les Actes des Apôtres, le dynamisme missionnaire ne naît pas seulement de l'Esprit qui habite la communauté et consacre ses membres. L'Esprit travaille aussi hors des frontières de l'Église, et des étrangers à la communauté visible contribuent à ouvrir celle-ci et ses chefs à une intelligence nouvelle de l'universalité de la mission. Des païens deviennent appelants de la vocation missionnaire universelle. Ainsi l'épisode de Corneille montre Pierre réalisant que l'Esprit visitait aussi les païens : la vision prophétique lui demeure obscure tant que Corneille ne lui en révèle le sens (*Actes* 10). Cet épisode se prolonge dans le débat central qui, à la charnière des *Actes*, débouche sur ce qu'on appelle le concile de Jérusalem. Épisode exemplaire : la vocation comme appel de Dieu et envoi aux hommes est constamment renouvelée dans l'Église à partir du monde.

1) *Être vulnérable aux cris des hommes.* – L'appel naît souvent dans des cœurs d'homme non pas des ministères de l'Église mais des cris d'une humanité loin du salut. Au contact des hommes de leur temps, ils entendent les cris de ceux qui souffrent des formes multiples d'oppression, d'aliénation. Attentifs et vulnérables, ils se découvrent concernés et pour eux se renouvelle la rencontre du Dieu transcendant qui envoie pour libérer son peuple (cf. la vocation de Moïse). De la sorte, ils sont conduits à participer au mystère du Christ vulnérable aux détresses humaines, dont les gestes de salut naissent de son attention concrète aux personnes et de sa compassion devant leurs détresses, et qui révèle ainsi le visage d'un Dieu solidaire de l'homme.

Cette vocation-mission s'est produite fréquemment dans la fondation d'Ordres religieux. Concrètement, bien des vocations « apostoliques » naissent du choc produit chez des hommes et des femmes par la contradiction entre ce qu'ils ont appris de la volonté salvifique universelle de Dieu et ce que l'attention à la vie fait découvrir. Cf. M. Sauvage, *Le choc fondateur de l'Institut*, dans *Lasalliana* 11, février 1987, fiche 11.0.15 ; *Jeunes et vocations*, n. 95, octobre 1984 ; *Vocation*, n. 301, compte rendu du Congrès national des vocations, Amiens, 1982. Mais on le voit se produire aussi au cours d'un engagement déjà pris.

2) *La contestation prophétique d'une Église établie.* – Sans répéter ce qui a déjà été noté (2.), rappelons brièvement dans la perspective de ce chapitre les prises de conscience que provoque l'Esprit de Dieu en rendant vulnérables aux cris du monde : elles vont mettre en cause l'Église, les communautés établies, alors que pourtant leur vocation radicale implique la présence au monde et l'attention aux besoins des hommes. Ainsi l'épisode de Corneille se conclut par une confrontation entre Pierre et sa communauté de Jérusalem. Plus tard, Pierre à son tour sera vigoureusement interpellé par Paul (cf. *Gal.* 2,11-14).

La nouveauté surprend, scandalise parfois. Bien sûr, il faut discerner l'Esprit. Ce que montre l'expérience de nombreux conflits internes, c'est la nécessité pour des communautés, des cellules d'Église, de demeurer en prise sur le monde ; elles deviennent « écoles du service du Seigneur » en cela aussi : en aidant leurs membres à vivre l'Incarnation plutôt qu'en les concentrant trop exclusivement sur l'Église et ses ministères. Jamais ce qui est établi n'épuise les possibilités et les requêtes de la mission, et restent toujours les risques de l'installation. La fidélité de ceux qui, sans l'avoir cherché et sans y prétendre, sont appelés à vivre ce prophétisme contestataire est douloureuse. Elle engage des pacifiques dans la béatitude de ceux qui combattent pour la justice. La vie présente et passée de l'Église est remplie de telles tensions et bien des réformateurs luttent sans fléchir tout en demeurant obstinément fidèles à leur communauté.

3) *Participation au mystère du Christ.* – Sous toutes ces formes, la vocation particulière pour un ministère exprime une dimension de la *Sequela Christi*, de la participation au Mystère de Jésus Christ. Mystère d'incarnation, de présence dans le monde et de solidarité avec les hommes et spécialement les pauvres. Les communautés particulières sont appelées à devenir « écoles du service du Seigneur » à la fois en se laissant interpeller par ceux qui ont éprouvé l'appel de Dieu dans les cris des hommes, et en les accompagnant dans un itinéraire d'engagement qui conduit souvent à des luttes contre l'esprit du monde.

Mais le mystère du Christ est aussi et prioritairement mystère de communion au Père : l'incarnation vécue avec les hommes et à partir d'eux est toujours aussi mission et vocation, c'est-à-dire relation vivante au Père par l'Esprit qui tourne vers lui comme il pousse vers les hommes. Les communautés particulières sont appelées à devenir « école du service du Seigneur » en se laissant interpeller par des personnes que saisit la contradiction entre la référence radicale de principe au Dieu transcendant et les cultes rendus à des idoles ... Pour devenir ces « écoles du service du Seigneur » par l'éducation mutuelle, elles doivent chercher à ramener chacun à son propre cœur, à l'appel à l'intimité de l'alliance, à la communion fraternelle en cette alliance, à l'annonce de cette alliance dans la justice, la vérité, la liberté, le service.

3° Communautés et ministères d'Église, et vocation pour le service du Royaume. – Les réflexions que nous risquons ici, inchoatives et balbutiantes, sont formulées à partir d'observations faites dans un institut exclusivement laïc, voué à un type d'œuvres très circonscrit : les Frères des Écoles chrétiennes, institut qui a connu depuis cinquante ans des évolutions profondes. Notre propos ne prend pas en compte la question des ministères ordonnés, ni celles d'autres types de vie religieuse masculine, notamment monastique, ni celle de la vie religieuse féminine. Nous pré-

sentons ces réflexions parce que, si limité que soit leur point de départ, elles paraissent cependant concerner la question de la vocation et des vocations particulières. Nous nous contentons de les présenter à la suite les unes des autres (voir plus globalement *Nouvelles cultures et Vocation*, VCR, n. 268, oct. 1964).

1) A propos de ce qu'on peut appeler *la théologie de la vie religieuse*, les études étaient rares quand nous avons commencé à nous y intéresser. Depuis le concile ouvrages et articles ont proliféré et des théologiens ont abordé ce domaine trop délaissé. Des œuvres marquantes ont éclairé et nourri des générations de religieux et de religieuses, et il est clair que nous leur sommes redevables ; bornons-nous à mentionner l'ouvrage de J.M.R. Tillard, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, coll. Cogitatio Fidei 75, Paris, 1974.

Ce qui frappe, c'est la difficulté à renouveler radicalement l'approche du sujet. Pour nous limiter à un seul exemple : de nombreux auteurs, le nouveau Code de Droit Canonique et bien des textes du Magistère pontifical continuent à considérer les trois vœux comme constitutifs de l'essence de l'état religieux et à les rattacher à ce que l'on continue souvent d'appeler les « conseils évangéliques ».

2) Pour renouveler le discours sur la vocation à la vie religieuse, il faudrait *changer de point de départ.* Trop discrètement et sans doute pas assez consciemment le concile avait ouvert la voie d'une approche nouvelle. *Lumen Gentium* parle des religieux « en général » ; mais au n. 46 il invite les divers instituts à se différencier dans leur propos même de suivre le Christ et « de le manifester aux fidèles comme aux infidèles, soit dans sa contemplation sur la montagne, soit dans son annonce du Royaume de Dieu aux foules, soit encore quand il guérit les malades ... convertit les pécheurs ..., accomplissant en tout cela, dans l'obéissance, la volonté du Père qui l'envoya ». Allant plus loin, mais sur le plan pratique, *Perfectae Caritatis* demandait à tous les instituts d'entreprendre leur rénovation « selon leur caractère et leur fonction propre » ; le décret envisageait successivement les instituts voués à la contemplation (7), à la vie apostolique (8), à la vie monastique et conventuelle (9), à la vie religieuse laïque (10), avant de parler de chasteté, de pauvreté, d'obéissance, de vie commune (11 à 15). Il est vrai que les articles sur des « types » de vie religieuse avaient été précédés de paragraphes sur les éléments communs à toutes les formes de vie religieuse et la primauté de la vie spirituelle (5-6).

Changer de point de départ, cela signifierait pour nous ne plus partir de la vie religieuse en général, mais des formes historiques concrètes, ou du moins de leurs types principaux. D'ailleurs cette méthode inductive est largement utilisée, souvent avec bonheur. L'appel conciliaire à la rénovation a invité les Ordres et Instituts religieux à revenir à la source de leurs origines. Cette démarche s'avère éclairante et dynamisante pour la compréhension et le questionnement du présent, comme pour l'orientation de l'avenir. Des travaux qui s'apparentent à la théologie narrative ont été réalisés à propos de nombreux Fondateurs dont l'itinéraire est devenu plus accessible, et dont les écrits sont relus à la lumière du cheminement évangélique de leurs auteurs.

Dans la mesure où ces études existent, les candidats à telle forme de vocation religieuse ont la possibilité de confronter leur projet personnel, non seulement à des formes existantes du ministère d'Église que représente tel institut, ou aux textes normatifs qui balisent la vie actuelle de ses membres, mais à la créativité du dynamisme fondateur vécu au fil d'un itinéraire concret, et relu dans la foi en des écrits eux-mêmes fondateurs. L'élan de vocation d'un candidat peut se confronter à un élan vocationnel originel (et original), mais qui s'est incarné au cours d'un processus de structuration et d'une relecture de l'action de l'Esprit dans la fondation de l'institut.

Pourquoi alors tenir des discours sur la vie religieuse en général ? L'ampleur de vision du théologien peut bien atteindre des religieux appartenant à des types divers. Mais l'expérience personnelle nous montre que de tels discours passent à côté d'une réalité concrètement vécue comme « vocation de Dieu en Église et pour le monde », ou même contredisent cette réalité (cf. *Jeunes et Vocation*, n. 33, 15 avril 1984).

3) *La triade pauvreté, chasteté, obéissance* comme expression de la consécration religieuse ne s'est imposée que tardivement dans l'évolution de la vie religieuse. Elle n'est d'ailleurs pas universelle. Au départ de plusieurs congrégations apostoliques, la consécration de leurs membres s'exprimait sans que la formule employée mentionnât les trois vœux. Quand la mention de la triade eût été rendue obligatoire pour les fondations nouvelles, de nombreux instituts continuèrent à exprimer l'originalité de leur projet communautaire par des vœux spécifiques auquel le concile de Trente recommandait aux religieux d'être particulièrement fidèles.

Le mouvement de centralisation romaine s'est développé au long du 19e siècle ; pour les congrégations religieuses qui se multipliaient, la normalisation et l'uniformisation à laquelle ce mouvement a abouti se sont traduits par la définition de l'état religieux par les trois vœux, les vœux spécifiques étant désormais interdits ; telle est la position des *Normae* publiées en 1901 par la Congrégation des Évêques et Réguliers. Tel est aussi le point de vue que représente la définition que le *Code* de 1917 donnait de l'état religieux, comme une incidente d'ailleurs, dans une phrase dont le propos principal est autre : « Status religiosus, seu stabilis in communi vivendi modus, quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda per vota obedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt, ab omnibus in honore habendus est » (c. 487 ; cf. *Code* de 1983, c. 573).

Si l'on ajoute que la présentation des vœux a été longtemps dominée par une conception chosiste, négative, individualiste, déconnectée de toute référence théologale, christologique, pneumatologique, ecclésiologique, missionnaire – et que leur mise au centre de la vie religieuse a occulté la consécration, on ne peut que déplorer l'appauvrissement doctrinal, mais plus encore ses conséquences néfastes pour l'orientation saine, l'élan spirituel, l'unité équilibrée de nombreux projets de vocation à la vie religieuse (M. Sauvage, *Les fondements évangéliques de la vie religieuse*, dans *Lasallianum*, n. 16, mai 1973, p. 7-95).

Ce passé est certes révolu. Mais pourquoi continuer à donner une telle place aux trois vœux, même renouvelés dans leur présentation, approfondis dans leurs significations théologales, ecclésiales et missionnaires, et dynamisés comme expression de l'unique consécration par Dieu et à Dieu, dans le Christ par l'Esprit ?

Il semblerait autrement fructueux, s'il faut parler de vie religieuse en général, de le faire à partir des dynamismes fondateurs de toute vie chrétienne : l'élan filial vers le Père et vers le monde, la communion fraternelle, la solidarité avec les pauvres, le service de la justice, l'ouverture catholique ... Ce sont les dynamismes « chrétiens », dira-t-on, et il faut quand même parler de ce que la vie religieuse a de spécifique. Il

semble possible d'exprimer cette spécificité à partir de la visibilité d'une existence orientée explicitement et avec d'autres par la réalité présente, mais cachée, du Royaume de Dieu. Cette visibilité d'un choix explicite et qui prend la totalité de l'existence, se traduit notamment par la chasteté dans le célibat et par la vie communautaire.

4) *L'histoire de la vie religieuse* semble éclairante notamment sur trois points. D'une part, elle manifeste que toutes les formes de vie religieuse actuellement existantes ont pris naissance dans un monde de chrétienté. Même celles qui récemment ont été suscitées à partir d'une société déchristianisée et pour rejoindre les hommes « au cœur des masses » ont été amenées à couler bien des structures qu'elles se donnaient dans des modèles dominants qui s'imposaient ou que les normes romaines imposaient.

Par ailleurs, l'évolution de la vie religieuse dans l'histoire de ses formes montre, globalement, un mouvement accentué de présence au monde. Cette histoire, évidemment complexe, ne doit pas être caricaturée, mais l'apparition de nouveaux types d'ordres religieux, à certains tournants de l'histoire de l'Occident, a impliqué visiblement des ruptures par rapport aux situations établies : que l'on pense aux Ordres mendiants au 13e siècle, aux Jésuites et autres clercs réguliers au 16e siècle, aux congrégations enseignantes et hospitalières multipliées au 19e siècle.

Le troisième point c'est que les formes nouvelles apparues au fil des siècles ont dû être reconnues par la hiérarchie de l'Église. *Perfectae Caritatis* dira : « sous l'impulsion de l'Esprit Saint ... beaucoup fondèrent des familles religieuses que l'Église accueillit volontiers et approuva de son autorité » (1). Il y aurait beaucoup à dire à propos du « volontiers » et des modalités de « l'approbation ». Bien des fondateurs durent lutter pour faire reconnaître telle innovation « révolutionnaire » qui leur apparaissait indispensable pour que la communauté qu'ils engendraient à l'Église puisse être fidèle à sa vocation au sein des conditions concrètes de son jaillissement même.

Si le concile a renouvelé les perspectives doctrinales de la vie religieuse et s'il a appelé les instituts à entreprendre leur rénovation, l'approbation romaine des Règles ou Constitutions renouvelées des instituts ne s'est pas produite sans difficultés parfois prolongées. Sans insister sur ces aléas d'un dialogue qui, jadis, naguère et aujourd'hui, conditionne la reconnaissance et l'approbation ecclésiale d'une forme de vie religieuse, disons que certaines difficultés ont pu naître de la tension entre un modèle ecclésial existant et des impératifs autres que fait apparaître l'incarnation dans le monde pour lui annoncer l'Évangile.

5) Avançant d'un pas, nous observons que l'évolution même de la société conduit des personnes et des instituts à devoir, par fidélité à leur vocation et à la mission ecclésiale, non seulement se rendre présents au monde, mais à mettre en œuvre des moyens séculiers.

Ceci est flagrant dans le cas d'un institut enseignant, comme celui de Jean-Baptiste de La Salle voué à rendre possible pour une jeunesse abandonnée l'annonce de l'Évangile et l'accès aux promesses de l'Alliance. Vision et démarche évangélique, vocation et mission d'Église, mais engagée dans la vie des hommes et impliquant l'exercice d'une profession. Déjà La Salle avait perçu que c'était à partir des réalités de leur ministère d'éducation que les Frères devaient vivre spirituellement leur vocation ; puisque ce ministère ecclésial passait par l'exercice d'une profession temporelle, il avait pressenti qu'il fallait bien reconnaître la consistance profane de ce métier et le valoriser en tant que tel.

Cette exigence s'est imposée, à mesure d'ailleurs que la profession enseignante échappait à l'autorité ecclésiale pour être prise en charge par la société civile. Comme par ailleurs la doctrine officielle sur la vie religieuse ignorait pratiquement sa dimension apostolique, et que la spiritualité originale du fondateur n'avait pas été suffisamment mise en valeur, l'unité de vie de professionnels religieux en souffrait souvent. Là encore, le renouveau conciliaire, mais déjà la revalorisation du sens du profane, la prise en compte de son autonomie légitime, ont permis des rééquilibrages.

6) En réalité, dans la vocation objectivement proposée à des candidats à la vie religieuse avec les Frères des Écoles chrétiennes, il s'agit bien d'*œuvrer pour le Royaume de Dieu*, mais dans le monde et aussi pour le développement du monde (par l'éducation des pauvres selon la justice). Ce qui implique la prise au sérieux du monde en son autonomie, au plan des moyens mis en œuvre, de la finalité poursuivie, et de la lecture dans la foi de cet engagement concret, avec d'autres.

Il s'agit bien là, par ailleurs, d'un ministère d'Église ordonné en sa totalité à « l'annonce de l'Évangile », explicite souvent, mais dans l'exercice même du métier visant la libération des personnes et la promotion de la justice. Il ne nous échappe pas ici que ces perspectives ne sont pas automatiques et qu'il ne suffit pas du label de religieux pour que la prise au sérieux du profane serve l'avancée du Royaume de Dieu. Il faut encore que les activités concrètes et l'engagement des personnes soient dynamisés par l'attachement personnel à Jésus Christ, la communion au mystère filial et fraternel..., notamment dans les relations humaines que ces activités impliquent souvent. Prendre sérieusement les moyens du monde, travailler vraiment pour le développement du monde, même en visant au principe le service du Royaume de Dieu, c'est aussi courir le risque de mondanisation et de collusion avec les puissances du monde. Mais il faut dire que chercher à faire progresser le monde en servant la libération des personnes et la promotion de la justice selon l'Évangile, c'est souvent s'engager sur le chemin d'un combat et de la croix. Ce n'est pas étranger à la *Sequela Christi*.

Rien de tout cela ne semble contraire à la vocation religieuse, même si l'on peut parfaitement le vivre sans être appelé à le faire dans la vie religieuse. Mais à y bien réfléchir, tout ce qui est vécu par les religieux appartient au tissu même de l'existence humaine et de la vie chrétienne.

Certes, ceux et celles qui sont appelés à cette vocation sont saisis par l'expérience de la rencontre du Dieu vivant et conduits à vivre toute leur existence comme alliance avec Lui, en communion avec Jésus Christ, par le mouvement de son Esprit, dans un partage quotidien avec des Frères ou des Sœurs, partage des biens, des cœurs, de la foi. Mais ces dynamismes fondamentaux, chacun, selon la même vocation, est appelé à les vivre dans des activités, des engagements qui appartiennent aussi à la nature de sa vocation personnelle et qui, à ce titre, ne peuvent pas être dépréciés comme inutiles ou même secondaires. Le *faire* n'est pas étranger à la vérité de l'*être*. Par ailleurs, ces activités, ces engagements peuvent tous avoir valeur de signe du Royaume de Dieu présent au cœur du monde et de l'humanité et les travaillant : force de coopération à l'œuvre créatrice, puissance de guérison des blessures et d'attention privilégiée aux petits, patience à recommencer inlassablement à construire et à servir, humble courage à combattre les forces de mort par espérance de la victoire de la vie dans le Christ ressuscité...

En d'autres termes, nous dirions volontiers que l'histoire de l'Église manifeste que des hommes et des femmes ont vécu leur vocation religieuse non seulement dans l'esprit de *Lumen gentium* (nous évoquons ici la Constitution tout entière), mais en même temps dans l'esprit de ce qui apparaîtra si neuf dans *Gaudium et Spes*. Même si certaines insistances sur la séparation du monde ont parfois engendré, y compris dans des congrégations actives, une spiritualité de dépréciation du profane, la pratique vécue démentait souvent, non parfois sans conflits intérieurs, des théories qui, pour être indéfiniment répétées, n'avaient rien de traditionnel et a fortiori d'évangélique.

Il semble que, depuis le concile, on a peut-être trop exclusivement relu la vocation religieuse (objectivement considérée) à la lumière de *Lumen Gentium* et pas assez à celle de *Gaudium et Spes*. L'office des Lectures pour la fête de saint Joseph travailleur (1er mai) propose le numéro 34 de *Gaudium et Spes* qui magnifie « l'activité humaine, individuelle et collective ». Ce « gigantesque effort » correspond au dessein de Dieu... (§ 1) ; enseignement qui vaut aussi « pour les activités les plus quotidiennes. Car ces hommes et ces femmes... sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'œuvre du Créateur, un service de leurs frères, un apport personnel à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire » (§ 2). « Le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leurs semblables : il leur en fait au contraire un devoir plus pressant » (§ 8).

On pourrait poursuivre : telle fut aussi, pendant trente ans, la vie du Verbe incarné. L'histoire montre des communautés, constituées d'hommes ayant décidé de vouer toute leur vie au service du Royaume, exerçant les ministères d'une Église engagée dans le monde de son temps, avec des hommes et des femmes, croyants ou non, qui, selon d'autres états de vie, ont des activités analogues et peuvent les mener dans un esprit évangélique. Cf. *Lumen Gentium* 46 ; *Perfectae Caritatis* 8 et 10 ; M. Sauvage, commentaire de ce texte dans *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, coll. Unam Sanctam, p. 327-40.

On parle de la crise des vocations comme une crise des modèles. Les modèles surgissent le plus souvent du dedans de l'histoire où agit l'Esprit de Dieu. Et dans nos évolutions accélérées, nul ne peut prédire ce que sera l'avenir de la vie religieuse et des vocations à cette vie. Du moins peut-on souhaiter que la réflexion théologique et spirituelle ne s'enferme pas dans des modèles de chrétienté et contribue, à sa place, à ouvrir les esprits et les cœurs à l'invention de nouveaux modèles pour une Église vivant dans un monde sécularisé.

L'un des mérites de l'étude collective, *La vocation. Appel de Dieu, Phénomène d'Église*, est d'attirer l'attention, par diverses approches, sur le présent et l'avenir des vocations et de la vocation dans le contexte d'un monde sécularisé. Voir ch. 3 : Vocation sacerdotale et monde moderne (Jean Remy, p. 69-89) ; ch. 7 : Repères historiques sur les vocations sacerdotales et religieuses, L'époque contemporaine (A. Tihon, p. 183-87) ; ch. 9 : Vocation, phénomène d'Église, n. 4-5 : L'Église en diaspora dans un monde sécularisé (L. Dingemans, p. 286-88). On peut souhaiter que ces vocations aient la possibilité interne et externe de créer, dans la ligne de *Perfectae Caritatis* qui « exhortait (les instituts) à adapter leur vie aux exigences du monde actuel » (10, § 1). Il demeure étrange que le même passage conciliaire enchaîne sur une invitation adressée aux Congrégations de Frères jusque-là exclusivement laïcales, à envisager d'introduire quelques prêtres (10, § 2). Il y aurait beaucoup à dire sur ce texte et sur les remous provoqués par son application dans les Congrégations de Frères.

4. **La vocation : devenir de l'homme et fidélité de Dieu.** – La vocation n'est pas un avoir à garder. C'est une histoire, un devenir, une aventure. Le talent est donné pour fructifier. En vérité, ce langage même est inadéquat : l'homme est vocation, et de même le chrétien. Parler de vocations particulières, c'est courir le risque de chosifier un dynamisme vital, d'extérioriser ce qui constitue l'homme comme accueil, appel, réponse, de dissocier l'unité vivante d'un unique itinéraire.

Pourtant il y a bien appel de Dieu à s'engager sur une route ; et le chemin pris est l'une parmi d'autres voies possibles au départ. L'appel conduit à répondre en se liant à d'autres hommes. Ceux-ci ont répondu sans doute personnellement à un Dieu qui leur a parlé aussi. Mais la rencontre de tous ces hommes n'est pas accidentelle. Pour chacun elle devient inhérente à l'appel et l'effort de communion fait partie intégrante de la réponse de chacun. Le Dieu qui appelle envoie ; cette mission constitutive de l'être chrétien, et en définitive de tout homme, se concrétise selon de multiples ministères ou du moins selon le style qui marque leur exercice et leur rapport à la communion d'une cellule ecclésiale particulière.

Une vocation vécue au jour le jour implique une tension, que nous tenterons d'aborder ici selon trois approches : Tension, pour la personne, entre la disponibilité à l'inattendu et la détermination de choix irrévocables ; – tension entre l'itinéraire personnel et le donné (lui-même mouvant) d'une mission et d'une communion où d'autres interfèrent ; – tension entre l'assurance que donne une expérience de Dieu et l'insécurité d'une recherche toujours à tâtons, dans l'obscurité et comme à travers un voile (cf. J.F. de Raymond, *Le dynamisme de la vocation*, Paris, 1974 ; – *Fidélité, mystère d'alliance*, dans *Vocation*, n. 296, octobre 1981 ; – X. de Chalendar, *Temps et vocation, ibid.*, n. 227, juillet 1964, p. 398-410. – PDV 70).

1° Fidélité aux engagements et ouverture à l'inattendu. – Si déterminant soit-il, l'engagement définitif est la décision de prendre un chemin : celui-ci reste à parcourir. Et le marcheur peut, dans des zones de turbulence, se demander si la fidélité ne lui demande pas de bifurquer.

1) *Signification de l'engagement définitif.* – L'appel de Dieu, l'accueil de l'homme, sa déclaration à l'Église, le discernement opéré au cours d'une probation se déroulent dans le temps, lui-même jalonné par des engagements successifs. Ce parcours initiatique de recherche et de vérification aboutit à une option définitive de la personne et aussi de la communauté qui la reçoit. C'est l'ordination qui agrège à un *presbyterium* dont l'évêque est la tête et engage dans une forme d'existence impliquant un ministère presbytéral ou diaconal. C'est la profession perpétuelle ou son équivalent qui incorpore définitivement à une communauté déterminée.

Cf. P.R. Régamey, *L'aspect définitif d'un engagement religieux et sa signification*, dans *Vocation. Éveil et formation*, coll. Problèmes de vie religieuse 19, p. 247-64 ; et les autres art. de ce livre. – VCR, n. 253, juil. 1970. – *Vocation*, n. 255, juil. 1971, p. 316 svv.

Des analyses anthropologiques peuvent montrer que de telles options qui orientent la vie adulte et impliquent le renoncement à d'autres choix possibles ne constituent pas des aliénations de la liberté, mais

une condition de son accomplissement. Sous réserve, bien sûr, que l'option soit elle-même prise en connaissance de cause, et librement. L'engagement définitif pour une vocation particulière représente bien cette densité anthropologique d'une liberté qui choisit pour se concentrer et renonce afin de s'accomplir.

Mais cet acte libre de la personne est vécu aussi, dans le cas d'une vocation particulière, comme une remise inconditionnelle de soi au Dieu dont on a reconnu l'appel. L'engagement définitif relève ici de l'acte de foi au Dieu vivant et d'abandon à ce que réserve la *Sequela Christi*.

L'assurance de la *parrhesia* paulinienne (DS, t. 12, col. 260-67) n'est pas la sécurité du propriétaire. Quelle que soit la prudence avec laquelle est prise une option définitive, elle implique un risque. On se détermine, alors que l'avenir reste inconnu. Mais le pari le plus incertain est celui que l'on prend avec soi-même. Comment pressentir ce que l'histoire vécue révélera d'elle-même à la personne, la rendant différente ? Et en définitive, est-il chrétien de durcir en quelque sorte la liberté créatrice de l'Esprit en la figeant par avance dans une structure établie ?

Telle était l'objection que Luther opposait aux vœux de religion (voir R. Esnault, *Luther et le monachisme aujourd'hui*, Genève, 1964, p. 138-209). Il ne faut pas s'étonner que des jeunes d'aujourd'hui hésitent à engager leur vie, alors que l'absolu leur semble atteint plutôt dans la plénitude de l'instant. Il en est pourtant qui se décident à prendre l'engagement définitif, dans la fidélité de ce dialogue avec Dieu que l'expérience de l'appel a explicité. Mais comment vivre cette fidélité à une réponse donnée sans esprit de retour, avec le désir de ne pas regarder en arrière ?

2) *Persévérance et fidélité.* – Dans certains milieux religieux un déplacement de vocabulaire s'est produit qui semble significatif du renouveau de la conception même de la vocation. On parlait jadis de persévérance dans sa vocation. Ce langage correspondait à une vision souvent statique de la vocation, liée du reste à une perception au moins implicitement prédestinationniste de l'appel : Dieu assigne à l'homme la place à laquelle il lui faut se tenir. Cette persévérance fondamentale était aussi liée à une vision de la fidélité plutôt tournée vers des engagements pris qu'il fallait respecter : les obligations des vœux par exemple, des Règles religieuses, des pratiques sacerdotales. La substitution de l'expression « fidélité à la vocation » à celle de « persévérance dans la vocation » nous paraît bénéfique sans être réductrice, au contraire. Anthropologiquement, cette fidélité est celle d'un devenir et non plus d'une maintenance. Et la volonté de Dieu révélée dans l'appel initial n'implique pas que soit programmée d'avance l'existence pour laquelle on a opté. L'homme « est en vocation », et le devenir que signifie cette formule est celui d'une marche, d'une avancée, d'un recommencement sans cesse renouvelé.

a) La fidélité est celle d'une marche sur la route où l'on a décidé de cheminer avec d'autres. La personne est certes « orientée » sur ce chemin, mais c'est vers l'avant et non pas sur la base d'un itinéraire touristique dont on aurait reçu au départ le guide détaillé. La route que l'on suit comporte des repères qui éclairent la marche, sans dispenser d'inventer aussi le chemin en fonction des situations, des événements, des rencontres (cf. V. Ayel, *Inventer la fidélité au temps des certitudes provisoires*, Lyon, 1976).

L'engagement définitif a scellé le discernement de l'appel de Dieu dans l'histoire de son peuple et dans celle de l'appelé. Il ouvre sur une espérance créatrice. Dieu associe l'homme qu'il appelle à l'histoire de son amour manifesté en Jésus Christ et actualisé par l'Esprit ; cette collaboration, il la propose à un partenaire libre et responsable dont l'action – dramatique le cas échéant – se réalisera dans le concret de l'histoire.

b) Une telle vie, une telle marche est une avancée, une découverte. Le marcheur « découvre », apprend, et ce qui se présente à lui l'amène à incurver son itinéraire, à contourner des obstacles ou à tenter de les détruire. Plus intérieurement, c'est de sa vocation même qu'il prend, en marchant, une conscience neuve, plus pleine, plus riche, plus réaliste aussi. C'est en « faisant » la vérité qu'il avance vers la lumière.

c) Encore faut-il ne pas rêver d'avancées idylliques, même si elles sont peineuses. Faible, pauvre, pécheur, le marcheur chemine avec d'autres pécheurs, mesurant la longueur du chemin interminable ; il est tenté de s'arrêter, peut tomber sur le chemin ou se laisser égarer sur des voies de traverse qui ne mènent nulle part. L'engagement définitif est moins un élan qui assure la fidélité une fois pour toutes que l'humble volonté de recommencer chaque jour à marcher sur la route choisie. En découvrant que Dieu est neuf chaque matin, que chaque jour Il appelle à nouveau, et qu'en un sens, le possible est toujours en avant, même si l'on mesure aussi chaque jour davantage sa fragilité de pécheur.

3) *La crise d'une fidélité éprouvée.* – L'expérience montre que l'engagement définitif ne garantit pas que l'homme suivra ce chemin jusqu'au bout. Les crises sont multiformes : dépression consécutive à des échecs apostoliques, communautaires, personnels ; obscurité provenant des bouleversements de la société et de l'Église ; plus communément les crises habituelles de l'évolution personnelle dans des domaines aussi essentiels que la sexualité, la relation aux autres, l'amitié, la capacité d'initiative, la diminution des forces physiques, psychiques, spirituelles.

Il est relativement facile de déclarer après coup qu'il s'agit de « crises de croissance ». Mais les vivre ne donne pas ce sentiment à celui qui les éprouve, et parfois, comme Job, il a envie de « vomir » les consolateurs sentencieux qui savent d'avance quels sont les chemins de Dieu pour leurs frères atteints dans la profondeur de leur chair, de leur esprit, de leur affectivité. Les cris de révolte de la Bible sont plus vrais spirituellement que certaines récupérations trop commodes.

Il arrive plus souvent qu'on ne le pense, que ces crises en viennent à atteindre l'homme au cœur de sa relation à Dieu, de sa vocation. Il n'est pas beaucoup de critères tout faits pour ces turbulences et ces nuits parfois longues. L'observation montre que, dans d'assez nombreux cas, la force de l'engagement définitif permet de garder le cap dans la tempête. Disons plus : il ne s'agit pas d'abord ni surtout de la fidélité à une parole donnée, à un engagement pris dans le passé. Ce qui peut soutenir celui qui traverse de telles nuits, c'est de s'accrocher obstinément aux signes actuels de la fidélité à Dieu. Ces signes, c'est le « pas à pas » qui s'arcboute à ce qui demeure dans le présent. Non pas tant l'accomplissement stoïque du devoir d'état que la fidélité de la solidarité avec des compagnons de route, la fidélité des promesses faites à des personnes, la poursuite des projets engagés...

Il n'est pas de repères universels pour juger de la fidélité à Dieu de ceux qui ont bifurqué sur d'autres chemins. Dans la tourmente certains quittent la route parce qu'ils en viennent à douter de Dieu ou de l'Église. D'autres sont convaincus que Dieu les appelle ailleurs. Il ne s'agit pas ici de relativiser le sens de l'engagement définitif dans un état de vie, mais de le situer à sa place de médiation d'une fidélité à Dieu qui transcende toute forme de réponse. L'histoire des saints, notamment des fondateurs, montre que leur fidélité au Dieu vivant les a amenés, non sans luttes ni doutes parfois, à changer de chemin (cf. R. Quesnel, *Charles de Foucauld. Les étapes d'une recherche*, Paris, 1965).