RECHERCHES
DE
SCIENCE RELIGIEUSE
PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

TOME XL — ANNÉES 1951-1952

MÉLANGES JULES LEBRETON

II

Revue publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique.

PARIS-VII^e^
AUX BUREAUX DE LA REVUE
15, RUE MONSIEUR, 15

ORIGINES CHRÉTIENNES
ET PATRISTIQUE

(II^e Partie)

L'INSPIRATION DES PÈRES DE L'ÉGLISE

L'inspiration divine de tous les livres contenus dans le canon des Écritures est un dogme de notre foi catholique. Bien qu'elle n'ait pas été expressément définie avant le concile du Vatican[1], elle a, de tout temps, été enseignée par l'Église, comme elle avait été crue, pour ce qui regarde l'Ancien Testament, par la Synagogue[2]. N'a-t-on jamais cru que les Pères de l'Église eux aussi, en tant que porteurs de la Tradition, voire d'autres écrivains ecclésiastiques, avaient été inspirés de Dieu, au même titre ou presque que l'Écriture? La question peut paraître étrange au premier abord. Elle se pose cependant, et je voudrais que les pages qui suivent, consacrées à la poser, voire à la résoudre, ne fussent pas trop indignes du maître qui a orienté ma jeunesse vers l'étude des Pères et qui n'a jamais cessé de m'aider de ses conseils et de son affection.

Pour situer le problème, il n'est pas indispensable de préciser d'abord le sens du mot inspiration. Nous verrons en effet ce mot prendre une signification de plus en plus restreinte au cours de notre recherche. Celle-ci se développera en trois étapes, qui suivront à peu près l'ordre chronologique : 1° Certains écrivains se regardent eux-mêmes comme inspirés ; 2° Certains écrivains affirment, en un sens assez large, l'inspiration de leurs devanciers, sinon de leurs contemporains ; 3° Les théologiens entrent en scène et cherchent à expliquer les caractères particuliers de cette inspiration.

Notons pourtant sans plus tarder que ceux-là mêmes qui

1. Denzinger-Bannwart, 1787.

2. Cf. G. Courtade, *Inspiration et Inerrance*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. IV, Paris, 1947, c. 482-503.

parlent de l'inspiration des Pères distinguent leurs écrits des livres canoniques. De ces derniers la liste traditionnelle est regardée comme close ou susceptible de l'être ; la liste des autres demeure indéterminée, comme leur autorité qui a besoin de contrôle.

I

Les premiers témoignages fournis par les Pères en faveur de leur inspiration personnelle sont très anciens. C'est ainsi qu'on lit dans la lettre de saint Clément aux Corinthiens : « Vous nous causerez joie et allégresse si vous obéissez aux choses que nous vous écrivons par l'intermédiaire de l'Esprit[3]. » L'auteur de l'Épître de Barnabé est persuadé de n'écrire que ce qu'il a appris de Dieu. « Bien qu'ayant déjà conversé parmi vous, dit-il, j'ai la persuasion, l'intime conscience de savoir beaucoup de choses, car le Seigneur m'a tenu compagnie dans le chemin de la justice... J'ai réfléchi à la récompense que j'aurai... si je prends soin de vous faire part de ce que j'ai reçu et si j'entreprends de vous écrire brièvement afin qu'avec la foi vous ayez une connaissance parfaite[4]. » Dans le *Pasteur* d'Hermas, l'Église, puis le Pasteur ordonnent au prophète de mettre par écrit les visions et les paraboles dont il a été favorisé et de les communiquer à d'autres[5]. Les termes dont il se sert rappellent étrangement ceux qu'emploie saint Jean dans l'Apocalypse[6]. L'auteur de l'Épître à Diognète écrit de son côté à son correspondant : « Si tu ne contristes pas cette grâce, tu connaîtras ce que le Verbe communique par ceux qu'il veut et quand il veut : en effet, tout ce que nous avons proféré, mû par la volonté du Verbe qui nous le commande, nous le communiquons avec zèle, par

3. Clément, *I Cor.*, 63, 2 ; cf. 56, 1 ; 59, 1. Voir D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux et Paris, 1933, p. 44.

4. Pseudo-Barnabé, *Epist.*, I, 4-5 ; cf. 9, 9.

5. Hermas, *Vis.*, II, 4, 3 ; V, 5 ; *Simil.*, IX, 33, 1.

6. Cf. *Apocal.*, 1, 11 et 19.

amour pour les choses qui nous sont révélées[7]. » Tertullien, devenu montaniste, il est vrai, déclare que l'homme spirituel progresse dans la science, car il a reçu le Paraclet dont la fonction consiste « à diriger la discipline, à révéler le sens des Écritures, à réformer l'intelligence et à conduire à une plus grande perfection[8] ». Il est d'ailleurs hors de doute qu'il se range lui-même au nombre des spirituels et qu'il réclame pour lui le charisme de l'inspiration. L'auteur anonyme du *De pascha computus*, qu'on a parfois attribué à saint Cyprien, compte de son côté sur l'inspiration divine pour mener à bien son travail[9].

Au troisième siècle, Origène insiste très spécialement sur la nécessité d'une grâce spéciale pour comprendre les Écritures : quand l'exégète en explique le mystère au peuple, c'est Jésus lui-même qui parle par sa bouche :

> Je pense, écrit-il, que, quand on nous lit Moïse, le voile de la lettre est enlevé par la grâce du Seigneur et que nous commençons à comprendre que la Loi est spirituelle et que, par exemple, quand la Loi dit qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre, je comprends surtout deux alliances et deux peuples ; si c'est ainsi que nous comprenons cette Loi, que Paul appelle spirituelle, c'est que c'est le Seigneur Jésus qui nous la lit et c'est lui-même qui la profère aux oreilles de tout le peuple, nous prescrivant de ne pas suivre la lettre qui tue, mais de saisir l'Esprit qui vivifie. C'est donc Jésus qui nous lit la Loi lorsqu'il nous révèle les secrets de la Loi. En effet, nous qui appartenons à l'Église catholique, nous ne méprisons pas la loi de Moïse, mais nous la recevons, si toutefois c'est Jésus qui nous la lit, en sorte que, Lui la lisant, nous saisissons sa signification spirituelle. Ne penses-tu pas que de là vient qu'ils en avaient saisi le sens, ceux qui disent : Notre cœur n'était-il pas brûlant sur le chemin, tandis qu'il nous expliquait les Écritures[10] ?

Pour obtenir la grâce de comprendre et d'interpréter les Livres saints, Origène ne cesse de prier, de faire prier ses auditeurs, et l'on ne saurait douter qu'il ne se regarde en effet comme

7. *Epist. ad Diognet.*, 11, 7-8.
8. Tertullien, *De virgin. veland.*, 1.
9. *De Pascha computus ; P. L.*, IV, 942.
10. Origène, *In Jesu Nave*, hom. 9, 6.

un inspiré[11]. Ses disciples, en tout cas, le considèrent comme tel et il nous suffira de rappeler le témoignage si explicite de saint Grégoire le Thaumaturge :

> Lui-même interprétait et expliquait ce qui peut se trouver d'obscur et d'énigmatique (et beaucoup de choses sont ainsi dans les saintes Écritures, soit que Dieu ait voulu cacher certaines choses, soit que ce soit nous qui les trouvions obscures, bien qu'elles ne le soient pas en elles-mêmes), étant le seul de tous les hommes que j'ai connus et dont j'ai entendu parler qui eût été capable, en méditant les paroles sacrées, de les comprendre et de les enseigner. Or, cela, il ne le faisait pas autrement, je pense, que par la participation du divin Esprit. Il faut en effet la même grâce à celui qui profère la prophétie et à celui qui l'entend. Et nul ne peut entendre les prophéties si l'Esprit prophétique lui-même ne lui a donné d'entendre ses paroles. Il est écrit en effet dans l'Écriture que celui-là seul qui ferme ouvre : c'est le divin Logos qui ouvre les choses closes, en rendant intelligibles les mystères. Celui-ci possédait ce don éminent, l'ayant reçu de Dieu, d'être l'interprète des paroles de Dieu auprès des hommes, de comprendre les paroles de Dieu en écoutant Dieu et de les exposer aux hommes pour qu'ils comprennent[12].

A la suite d'Origène, nombreux sont, tout le long des siècles, ceux qui demandent à Dieu la grâce d'inspiration et qui sont persuadés de l'obtenir. Ils ne disent pas, sans doute, que cette inspiration doit placer leurs discours ou leurs écrits sur le même plan que les Livres saints, mais ils n'apportent aucune précision sur les caractères de la faveur qu'ils sollicitent et les mots qu'ils emploient sont très ordinairement de ceux qui servent à désigner l'inspiration des Écritures. Nous nous contenterons de signaler

11. Cf. ORIGÈNE, *In Ezech.*, hom. 4, 3 ; 11, 2; *In Genes.*, hom. 6, 1 ; 7, 6; 12, 1 ; 15, 7 ; *In Matth. comment.*, XIV, 6 ; XVI, 11 ; *In Joan.*, 1, 4. Voir J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 159-163 ; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit : l'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 315-324.

12. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Epist. ad Orig.*, 16 ; *P. G.*, X, 1093 A. Saint Grégoire confond ici, comme le fait souvent Origène lui-même, inspiration et révélation, mais cette confusion, fréquente d'ailleurs dans l'antiquité et même chez bon nombre de théologiens médiévaux, n'a pas d'importance pour notre sujet. Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 295-304.

quelques exemples, dont il serait facile d'augmenter le nombre.

Victorinus Afer, après avoir rappelé que le mystère du Christ peut être connu par révélation et que saint Paul l'a connu de la sorte, ajoute que l'élection de Dieu est libre ; elle peut donc survenir à bien d'autres, et il n'est pas impossible qu'elle soit encore accordée aux contemporains de l'auteur[13]. Les Pères du Concile de Nicée ont confirmé la foi par l'Esprit-Saint, et le mot consubstantiel est en quelque manière un mot divin[14]. Bien plus, Victorinus lui-même se considère comme ayant reçu de Dieu l'Esprit, qui répartit ses faveurs comme il le veut[15] ; il parle avec la permission de l'Esprit-Saint[16] ou, mieux, des trois personnes divines[17], son esprit est inspiré par Dieu[18].

Saint Hilaire de Poitiers, au moment qu'il s'apprête à parler du mystère de la sainte Trinité, supplie le Seigneur de l'inspirer :

> Nous attendons en tremblant, dit-il, que vous souteniez le début de cette entreprise et que vous en confirmiez le progrès et l'accroissement, que vous m'appeliez à la participation de l'esprit des prophètes et des apôtres, de telle sorte que nous comprenions leurs paroles dans le sens même où ils les ont dites. Nous allons en effet parler de ce qui a été dit par eux dans le mystère... Accordez-nous donc le véritable sens des mots, la lumière de l'intelligence, la splendeur des paroles, la foi de la vérité. Donnez-nous d'exprimer ce que nous croyons[19].

Saint Paulin de Nole demande lui-même, sinon l'inspiration au sens strict, du moins le secours de Dieu, au moment qu'il s'apprête à célébrer une fois de plus son saint de prédilection : « Christ, Dieu de Félix, sois-moi propice ; accorde-moi maintenant le don de la parole, ô Verbe divin ; accorde-moi, ô Sei-

13. Victorinus Afer, *In Epist. ad Ephes.*, I ; *P. L.*, VIII, 1262 D-1263 A.

14. Id., *Adversus Arium*, II, 11 ; *P. L.*, VIII, 1097 A.

15. Id., *De generatione divina*, 32 ; *P. L.*, VIII, 1036 B.

16. Id., *Adversus Arium*, I, 2 ; *P. L.*, VIII, 1040 B.

17. Id., *Adversus Arium*, I ; *P. L.*, VIII, 1076 B.

18. Id., *Adversus Arium*, III, 6 ; *P. L.*, VIII, 1102 D : « Extolle te igitur atque erige, spiritus meus, et virtute qua a Deo mihi es inspiratus, agnosce Deum intelligere difficile, non tamen desperatum.

19. Hilaire, *De Trinitate*, I, 38 ; *P. L.*, X, 49 B-C.

gneur, un esprit lucide[20]. » Ailleurs, il prie son ami Sulpice-Sévère d'intercéder pour lui : « Demande, avec supplication, que Dieu nous donne l'intelligence dans la voie où il nous appelle, afin que nous voyions qu'il est Dieu, celui qui a été crucifié pour nous[21]. »

Un peu plus tard, le pape Zosime déclare avoir écrit sa *Tractoria* « sur l'inspiration divine, *instinctu Dei* », mais il restreint aussitôt la portée de cette formule en ajoutant : « Tous les biens en effet doivent être rapportés à Dieu, dont ils proviennent[22]. » Saint Césaire d'Arles affirme avoir composé la *Regula ad Virgines* sous l'inspiration de Dieu[23]. Saint Grégoire le Grand, après avoir rappelé que la sainte Écriture, parce qu'elle est inspirée par Dieu, dépasse d'autant plus les intelligences même les plus profondes des hommes que ces hommes eux-mêmes sont en dessous de Dieu, ajoute qu'il aborde à son tour l'explication du Livre des Rois avec l'espoir d'une inspiration divine[24], et il est notable qu'il désigne par la même expression le secours sur lequel il compte et la grâce proprement dite de l'inspiration.

Les exemples que nous avons cités suffisent à nous montrer dans quel sens général les écrivains des premiers siècles, qui se disent inspirés et qui demandent à Dieu la raison de notre inspiration, parlent de la grâce qu'ils reçoivent ou qu'ils implorent. Rares sont assurément ceux d'entre eux qui oseraient comparer leurs ouvrages aux Écritures qui sont le fondement de la foi. Mais parce qu'ils ne se sont pas demandé quels étaient les caractères propres de l'inspiration scripturaire, ils se contentent d'un vocabulaire trop vague pour être pleinement satisfaisant.

20. Paulin de Nole, *Poema*, XVIII, 25-26 ; *P. L.*, LXI, 491 A.
21. Id., *Epist.*, 24, 23 ; *P. L.*, LXI, 299 C.
22. Zosime, cité par Prosper, *Contra Collatorem*, 5 ; *P. L.*, LI, 228 A.
23. Césaire d'Arles, *Regula ad virgines*, 48 ; édit. Morin, p. 18 : « Quantum enim diligenti experimento capere potuimus, ita Deo inspirante temperata est regula ipsa, ut eam cum Dei adjutorio ad integrum custodire possitis. »
24. Grégoire le Grand, *In primum Regum expositiones, prooemium*, 5 ; *P. L.*, LXXIX, 21 B : «... ut et opus quod spe divinae inspirationis aggredior et antiquorum patrum auctoritate sit validum... »

II

Un premier progrès est accompli dans le sens de la précision lorsque d'autres que les écrivains eux-mêmes parlent de ceux-ci comme inspirés. Évidemment, la formule reste longtemps sans grande portée théologique. Elle peut être, et elle est souvent d'abord une expression d'admiration pour un auteur réputé, sinon peut-être une simple formule de politesse à l'égard de quelqu'un qu'on juge digne d'honneur. Mais elle est aussi l'affirmation de l'autorité particulière qui s'attache à tel ou tel écrivain antérieur, dont le témoignage s'impose ; et à partir du cinquième siècle, lorsque l'argument patristique vient confirmer l'argument scripturaire, on tend de plus en plus à mettre à peu près sur le même pied l'Écriture sainte et ceux qu'on appelle désormais les Pères.

On peut rappeler d'abord la présence, dans quelques manuscrits du Nouveau Testament, d'ouvrages patristiques : le *Pasteur* d'Hermas et l'Épître de Barnabé figurent dans le *Sinaïticus ;* la lettre de saint Clément aux Corinthiens dans l'*Alexandrinus*. Ces ouvrages ont même été regardés quelquefois d'une manière explicite par d'anciens Pères comme des Écritures inspirées. Nous n'insisterons pas sur ce fait qui intéresse surtout l'histoire du canon.

Parmi ceux que l'on regarde comme inspirés, citons par exemple saint Basile de Césarée dont le propre frère, Grégoire de Nysse, écrit à propos de ses *Homélies* sur l'œuvre des six jours :

> Tu veux que je mette en ordre ce qui au premier abord paraît se contredire et que je montre comment l'Écriture sainte est en plein accord et harmonie avec elle-même, et cela après les commentaires inspirés de Dieu (μετὰ τὴν θεόπνευστον θεωρίαν) qu'a donnés du même texte notre Père, alors que ceux qui les ont lus ne les admirent pas moins que ce qui a été écrit par Moïse lui-même, et à mon avis c'est en toute justice qu'ils le font. L'épi provient du grain, et il n'est pas le grain, ou plutôt ce que l'épi possède en puissance, l'épi l'obtient en acte et dépasse le grain par sa grandeur, sa beauté, la variété de ses

formes. De la même manière, pourrait-on dire, le grand Basile dépasse le grand Moïse, car ce que celui-ci a embrassé et expliqué en peu de mots, notre docteur l'a accru par sa haute philosophie, de manière à en faire non pas un épi, mais un arbre[25].

Laissons de côté les images qui se pressent sous la plume de l'écrivain : reste que Basile est dit inspiré.

Saint Jérôme l'est dit également par saint Augustin, et dans une lettre qui lui est adressée par l'évêque d'Hippone, celui-ci va jusqu'à déclarer à son correspondant qu'il n'a pas seulement été favorisé d'une grâce divine, mais qu'il écrit sous la dictée de l'Esprit-Saint, ce qui nous paraît tout de même une hyperbole un peu forte[26].

Plus souvent encore que saint Jérôme, saint Augustin est regardé comme inspiré de Dieu. Son autorité a été recommandée peu de temps après sa mort par le pape saint Célestin[27], elle a été confirmée par Boniface II dans sa lettre aux Pères du concile d'Orange[28] : comment les écrivains du moyen âge n'interpréteraient-ils pas les paroles des papes et n'attribueraient-ils pas une sorte d'inspiration à l'évêque d'Hippone? Honorius d'Autun, par exemple, après avoir écrit : « Les hommes ecclésiastiques éclairés par le Saint-Esprit, en étudiant les diverses espèces de pouvoir qui résident en l'homme, ont défini la liberté comme le pouvoir d'observer la justice, cause de la justice elle-même », et il cite ici la définition de saint Augustin[29]. Remi d'Auxerre appelle l'évêque d'Hippone le très subtil chercheur

25. Grégoire de Nysse, *In Hexameron*, Prooemium ; *P. G.*, XLIV, 61-64.

26. Augustin, *Epist.*, 82, 2 ; *P. L.*, XXXIII, 276 : « Ego fateor, majus aliquid expeto a benignitate virium tuarum prudentiaque tam docta et otiosa, annosa, studiosa, ingeniosa, diligentia ; haec tibi non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu Sancto, ut in magnis et laboriosis quaestionibus, non tanquam ludentem in campo Scripturarum, sed in montibus anhelantem adjuves. »

27. Célestin, *Epist. ad episcop. Galliar.*, 2 ; *D. B.*, 128.

28. Boniface II, *Epist. ad patres Arausicanos*, 13.

29. Honorius d'Autun, *De libero arbitrio libellus*, 3 ; *P. L.*, CLXXII, 1224.

des choses obscures et estime qu'il marche sans buter jamais à travers les difficultés[30].

Saint Grégoire le Grand a peut-être une réputation mieux établie d'inspiré. Tout le monde connaît en effet le beau récit que fait à son sujet Paul Diacre, son biographe : tandis qu'un jour le Pape est en train de dicter le commentaire sur la dernière vision du prophète Ézéchiel, son secrétaire s'étonne des moments de silence qui interrompent parfois la dictée, et il s'aperçoit qu'à ces moments-là Grégoire écoute l'Esprit-Saint, qui, sous la forme d'une colombe plus blanche que la neige, lui explique le mystère des Écritures[31]. Naturellement, les écrivains postérieurs, qui connaissent ce récit, n'hésitent pas à déclarer inspirées les œuvres de saint Grégoire et particulièrement les *Moralia in Job*, qui sont un des écrits les plus appréciés du moyen âge. Odon de Cluny l'appelle *doctor egregius, divino afflatus spiramine atque de fonte potatus superno..., mirabilis doctor divinis nimbibus (seu imbribus) auctus*[32]. Anselme de Laon va plus loin encore et n'hésite pas à écrire : *Videamus quod dicat Sanctus Spiritus in Moralibus*[33]. Saint Grégoire VII rappelle, dans une lettre à l'archevêque de Cologne Annon, les décrets du Saint-Siège sur la chasteté des clercs et écrit : « Votre Fraternité sait que nous ne tirons pas ces décisions de notre propre sentiment, mais que nous promulguons officiellement les sanctions portées par les anciens Pères, sous l'inspiration du Saint-Esprit *(Spiritu Sancto praedicante)*, en vertu des exigences de notre charge[34]. » Sur quoi il cite un passage des *Moralia* de son prédécesseur saint Grégoire Ier. Il est à noter d'ailleurs que, dans ce passage, le terme *Patres* désigne surtout les Pontifes romains[35].

30. Remi d'Auxerre, *Enarr. in Psalm.*; *P. L.*, CXXXI, 140.
31. Paul Diacre, *Vita S. Gregorii*, 28; *P. L.*, LXXV, 57 C-58 A.
32. Odon de Cluny, *Epitome Moral. in Job*, Praefatio; *P. L.*, CXXXIII, 107 C-D.
33. Anselme de Laon, *Sententiae*, édit. G. Lefèvre, Évreux, 1895, p. 29. J'emprunte cette citation ainsi que quelques autres à J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle. Études, recherches, documents*, Paris, 1914, p. 321.
34. Grégoire VII, *Registre*, II, Epist. 67; *P. L.*, CXLVIII, 417.
35. J. de Ghellinck, *loc. cit.*

Après saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire, — il faudrait y ajouter saint Ambroise[36], — viennent bien d'autres noms qui risquent de nous surprendre davantage. Aux yeux de Pierre de Nonantole, Amalaire de Metz passe pour avoir été inspiré par le Saint-Esprit dans la composition de ses livres liturgiques[37]. Walafrid Strabon, après avoir rappelé que beaucoup d'écrivains ont dit beaucoup de choses sur les ministres de l'Église et leurs ministères, sur les sacrements et les cérémonies sacrées, ajoute qu'il reste bien peu de choses, si même il en reste quelques-unes, qui n'aient déjà été mises en relief par l'illumination du Saint-Esprit[38]. Anastase le Bibliothécaire est bien près de regarder comme inspirée la traduction de Denys l'Aréopagite par Jean Scot Erigène[39]. Smaragde de Saint-Mihiel, dans la préface de sa Grammaire, rappelle que, selon Donat, la grammaire est divisée en huit parties et que l'Église consacre cette division parce que le nombre huit est d'inspiration divine[40].

Bien d'autres témoignages encore pourraient être cités si notre intention était de donner une énumération complète[41]. Mais

36. J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 349-351 : Les premières listes de docteurs de l'Église en Occident.

37. PIERRE DE NONANTOLE, *Epist.* 100 ; *M. G. H.; Epistolae Karolini Aevi*, t. III, p. 245.

38. WALAFRID STRABON, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, praefatio ; *P. L.*, CXIV, 919.

39. ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE, *Epist. 2 ad Karolum Calvum; P. L.*, CXXIX, 739 suiv.

40. SMARAGDE, *Ars grammatica*, Praefatio. Cité par J. LECLERCQ, *Smaragde et la grammaire chrétienne*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. IV, 1948, p. 16.

41. Rappelons seulement quelques noms : ANSELME DE LAON, *Ennarratio in Matth.* ; *P. L.*, CLXII, 1279, range saint Cyprien et saint Augustin à côté de saint Paul ; LANFRANC DE CANTERBURY, *Liber de corpore et sanguine Domini; P. L.*, CL, 425-435, parle des *divinorum eloquiorum testimoniis*, de la *divinarum auctoritatum lucem*, après avoir cité en même temps que le Nouveau Testament, des textes empruntés à saint Augustin, à saint Léon le Grand, à saint Grégoire le Grand. ABÉLARD voit dans l'*auctoritas* un interprète du Saint-Esprit et estime que le charisme de l'inspiration est donné aussi bien aux Pères et aux philosophes qu'aux écrivains bibliques. GEBHARD DE SALZBOURG, *Epist. ad Hermannum Metensem; P. L.*, CXLVIII, 851 D-852 A, rappelle à son correspondant

celle-ci n'est pas nécessaire dans le cas présent et dépasserait d'ailleurs nos moyens d'investigation. Remarquons seulement que, selon J. de Ghellinck[42] et C. Spicq[43], la croyance à l'inspiration des Pères et des auteurs ecclésiastiques était fréquente surtout du dixième au douzième siècle. Cette restriction paraît inexacte, car on trouve bien au delà du douzième siècle des traces de la même conviction ; que l'on ouvre par exemple les œuvres du Bienheureux Henri Suso : on y trouve des formules telles que celles-ci : « Elle désira savoir de lui pourquoi il avait accompli de si rudes mortifications s'il ne voulait les conseiller ni à elle ni à d'autres personnes. Il la renvoya à la sainte Écriture et lui dit : Il est écrit qu'autrefois, parmi les Pères anciens, certains menèrent une vie d'une austérité inhumaine[44]. » Et ailleurs : « L'Écriture parle-t-elle de celui que vous avez nommé le néant, non parce qu'il n'est pas, mais parce qu'il est au-dessus de tout entendement? Saint Denys, est-il répondu, parle de l'un sans nom[45]. » Et ailleurs, encore, à la question : « Je voudrais en savoir encore davantage, d'après la vérité des Écritures », on répond : « Les maîtres disent : Lorsqu'on connaît la vérité en elle-même... », et c'est un mot de saint Augustin qui est cité[46]. Or le Bienheureux Suso ne s'exprime pas comme un théologien, mais il parle selon le langage courant et l'on voit qu'au quatorzième siècle l'assimilation des Pères à l'Écriture sainte était en quelque sorte habituelle[47].

quels sont les garants de l'enseignement de l'Église : les apôtres, les successeurs des apôtres, les pontifes du Siège apostolique, la multitude des autres Pères, qui sont d'une sainteté et d'une autorité reconnues : s'opposer à ces hommes, c'est blasphémer l'Esprit qui opère par eux.

42. J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 320.

43. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944, p. 107.

44. H. SUSO, *Vie*, 35 ; traduct. J. ANCELET-HUSTACHE, *Le Bienheureux Henri Suso*, Paris, 1943, p. 211.

45. ID., *Le livre de la vérité*, 5 ; *ibid.*, p. 293.

46. ID., SUSO, *Le livre de la vérité*, 5 ; *ibid.*, p. 299.

47. Notons encore, mais plutôt à titre de curiosité, que des biographes parlent ici ou là de l'inspiration de leurs héros. Ainsi fait Pomerius dans la Vie du Bienheureux Ruysbroeck, 14 : « Le dévot prieur avait cou-

Si répandue que soit, dès le haut moyen âge, sinon auparavant, la croyance à l'inspiration des Pères, elle soulève, du moins chez ceux qui réfléchissent, une grave question qui les oblige à préciser leurs idées : il arrive en effet que les Pères ne soient pas d'accord les uns avec les autres : comment concilier leurs divergences avec l'inspiration de Dieu? Bonizon de Sutri, qui affirme d'ailleurs l'inspiration des Pères, pose nettement le problème[48]. Abélard le pose plus nettement encore[49] et l'on conçoit sans peine qu'il n'ait pas été résolu du jour au lendemain.

III

Les premiers qui se présentent comme des inspirés ou qui attribuent à d'autres le charisme de l'inspiration le font pour ainsi dire tout simplement, parce qu'ils sont convaincus que l'Esprit de Dieu ne cesse pas de se manifester aux hommes. Ils ne mettent pas en question la valeur unique de l'Écriture sainte ; ils se contentent de dire qu'ils sont eux aussi les dépositaires de l'Esprit.

Mais la question ne tarde pas à se poser des marques de la véritable inspiration et de ses rapports avec le dépôt de la Tradition. Au cours des premiers siècles, deux hommes surtout s'efforcent de résoudre le problème, saint Irénée de Lyon et Origène d'Alexandrie[50].

Saint Irénée commence par poser en principe que l'Esprit-

tume, lorsqu'il était inondé des rayons de la lumière divine, de se retirer dans quelque lieu caché de la forêt. Et là, sous la dictée de l'Esprit-Saint, il écrivait sur une tablette de cire les choses qui lui venaient à la pensée. » De telles expressions ne sont pas à prendre à la lettre.

48. Sur Bonizon de Sutri, on peut voir P. Fournier et J. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident, depuis les fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Paris, 1932, t. II, p. 139-150.

49. Cf. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 331-335.

50. Nous n'avons pas à faire ici une étude détaillée de la doctrine de ces deux hommes. Il nous suffit d'en rappeler les grandes lignes parce que saint Irénée et Origène posent fort bien la question qui nous intéresse. Cf. D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien*, p. 158-187, 217-234.

Saint, Esprit de vérité, ne peut pas se trouver ailleurs que dans l'Église.

D'après saint Paul, écrit-il, Dieu a établi dans l'Église les apôtres, les prophètes, les docteurs et toutes les autres opérations de l'Esprit, duquel sont privés tous ceux qui ne viennent pas à l'Église, mais se séparent de la vie par une mauvaise doctrine et une conduite déréglée. Car là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce : or l'Esprit est vérité. C'est pourquoi ceux qui ne participent pas à l'Esprit de vérité ne se nourrissent pas pour la vie aux mamelles de la mère, ni ne s'abreuvent à la fontaine très pure (qui jaillit) du corps du Christ, mais ils se creusent des citernes percées[51].

Pratiquement, les dépositaires de l'Esprit, comme ceux de la Tradition, ce sont les évêques : les disciples ont reçu du Seigneur la clé des mystères, la connaissance de toutes choses anciennes et nouvelles. « C'est pourquoi il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église et qui possèdent la succession des apôtres ; car, avec la succession de l'épiscopat, ils ont reçu le charisme sûr de la vérité, selon le bon plaisir du Père[52]. » « Là seulement se retrouvent les charismes du Seigneur, et c'est là où ont été distribués ces charismes qu'il faut apprendre la vérité, chez ceux qui possèdent la succession de l'Église depuis les apôtres, une conduite saine et irréfutable et un langage inaltéré et incorruptible[53]. »

Plus intellectuel que saint Irénée, Origène semble réserver aux docteurs le charisme d'inspiration que l'évêque de Lyon attribue en quelque sorte aux évêques.

Observons, dit-il, que les apôtres, en prêchant la foi du Christ, manifestèrent à tous, même aux moins avancés dans l'intelligence du don de Dieu, les articles jugés nécessaires, réservant d'en rechercher les causes profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit Saint les dons excellents de discours, de sagesse et de science ; ils se contentèrent d'énoncer le reste, sans en expliquer la cause ni le mode pour

51. Irénée, *Advers. Haeres.*, III, 38, 1.
52. Id., IV, 40, 1-2.
53. Id., IV, 42, 1.

laisser aux amis passionnés de l'étude et de la sagesse, dans les temps à venir, une matière où ils pourraient s'exercer avec fruit[54].

Cette réflexion sur les vérités révélées n'est pas indispensable au salut, mais, si elle s'exerce, elle résulte du don de l'Esprit et elle est le privilège des docteurs.

Ceux-ci ne doivent pas se borner à corriger les méprises du peuple chrétien ; ils distribuent à leurs auditeurs la science chrétienne ; ils font couler la consolation des Écritures, expliquent les mystères, s'élèvent à une connaissance plus pénétrante[55]. Il est vrai qu'à côté des docteurs authentiques qui sont véritablement inspirés et orthodoxes, il y a des docteurs de mensonge qui prétendent eux aussi posséder la tradition des apôtres ; des hérétiques qui affirment que leur doctrine est celle du Seigneur, que leurs sentiments sont d'accord avec les sentiments des prophètes et qui s'en vont répétant : Voici ce que dit le Seigneur[56]. Qui jugera en dernier ressort entre ceux-ci et les maîtres inspirés? Dieu d'abord, et Origène, qui se reconnaît comme un docteur, ne cesse pas de demander à ses auditeurs qu'ils prient pour lui afin qu'il ne s'écarte pas de la vérité[57]. Mais les évêques ensuite :

En principe, les degrés de la gnose correspondent aux degrés de la hiérarchie. Les fils d'Israël, c'est-à-dire les laïcs, peuvent déjà atteindre certaines doctrines de l'Église ; les Lévites en connaissent davantage ; les prêtres pénètrent des mystères plus secrets, car ceux surtout qui président à la parole de Dieu doivent approfondir les Écritures[58] ; mais le sommet de la science est réservé au seul pontife[59], à l'évêque placé dans l'Église après les apôtres[60], le docteur des âmes qui préside la communauté à la place du Christ[61].

54. Origène, *De principiis*, I, 3.

55. Id., *In Exod.*, *hom.* 13, 4 ; cf. *In Cantic. comment.* III (IV), édit. Baehrens, p. 340 ; *In Genes.*, *hom.* 23 ; *In Exod.*, *hom.* 9, 3 ; *In Levit.*, *hom.* 1, 4.

56. Id., *In Ezech.*, *hom.* 2 ; cf. *hom.* 7, 4.

57. Id., *In Ezech.*, *hom.* 2, 5.

58. Id., *In Numr.*, *hom.* 10, 3.

59. Id., *In Levit.*, *hom.* 5, 3.

60. Id., *In psalm.*, 37, *hom.* 1, 1.

61. Id., *In Exod.*, *hom.* 10, 4. Voir D. Van den Eynde, *Les normes*

D'une manière peut-être moins précise, Origène rejoint ainsi saint Irénée : pour l'un comme pour l'autre, ce sont les évêques qui enseignent l'Église et qui possèdent avant tous les autres les grâces de sagesse et de science.

Sur ces fondements assurés se construit la théorie de l'inspiration des Pères, lorsque, vers la fin du quatrième siècle et surtout à partir du cinquième, l'argument de tradition vient régulièrement s'ajouter à l'argument scripturaire. Si les Pères ont dit la vérité, s'ils peuvent être appelés en témoignage, ce n'est pas en effet à cause de leur antiquité qui ne prouve rien à elle seule, c'est parce qu'ils sont les représentants et les gardiens autorisés de la tradition apostolique, et c'est aussi parce qu'ils sont les porte-parole de l'Esprit-Saint. Parfois chacun d'eux, considéré isolément, est dit inspiré. C'est ainsi que Théodoret, après avoir rapporté des témoignages empruntés à saint Athanase, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Ambroise de Milan, à saint Flavien d'Antioche, à Gélase de Césarée de Palestine, à saint Jean Chrysostome, à Sévérien de Gabala, conclut son argumentation :

> Certes, des montagnes et des mers les séparent extrêmement les uns des autres, mais la distance n'empêche pas leur harmonie : tous en effet ont été portés par la même et unique grâce de l'Esprit. Je pourrais t'apporter encore les paroles des victorieux défenseurs de la piété Diodore et Théodore... Tu saurais qu'ils ont eux aussi écrit, d'une manière concordante aux précédents, qu'ils ont puisé aux fleuves de la source divine, qu'ils ont été également les récipients de l'Esprit[62].

Le même Théodoret, après avoir invoqué le témoignage des évêques d'Antioche, Ignace, Eustathe, Mélèce, Flavien, puis celui d'autres docteurs illustres, Ephrem, Cyprien de Carthage, Damase de Rome, Ambroise de Milan, Alexandre et Athanase d'Alexandrie, Grégoire, Jean et Atticus de Constantinople, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, Polycarpe, Irénée, Méthode, Hippolyte, ajoute :

de l'enseignement chrétien, p. 234-235 ; cf. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 377-386.

62. THÉODORET, *Eranistes*, I ; *P. G.*, LXXXIII, 80 C-D.

Tous ont en effet entrepris, par la grâce de l'Esprit-Saint, de pénétrer les profondeurs de l'Écriture qu'a dictée l'Esprit et ils en ont compris la signification[63].

Théodoret distingue sans doute l'inspiration des Écritures de celle des Pères, mais il ajoute, ce qui est capital : « La diversité des langues n'a pas introduit entre ces derniers la diversité des croyances, car ils ont été les fontaines de la grâce de l'Esprit-Saint, et ils ont reçu leurs eaux de la même source[64]. »

Il n'est donc pas nécessaire d'envisager les Pères comme formant un bloc infrangible : ils ne peuvent pas se contredire, quels que soient les temps et la distance qui les séparent. C'est encore ce que déclare Léonce de Byzance :

> Les Pères ne peuvent pas exprimer des choses contradictoires, car ils ne parlent pas d'eux-mêmes, mais c'était l'Esprit de Dieu qui parlait par eux[65].

De même saint Jean Damascène :

> Les Pères, dit-il, sont inspirés par l'Esprit, θεόπνευστοι, portés par Dieu (ou porteurs de Dieu), θεόφοροι... C'est par le Saint-Esprit qu'ont parlé la Loi, les Prophètes, les Évangélistes, les pasteurs et les docteurs[66].

Et ailleurs :

> Les Pères ne se contredisent pas, car ils ont été participants d'un Esprit Saint[67].

Les conciles œcuméniques eux-mêmes ne s'expriment pas autrement. Ainsi le deuxième concile de Nicée en 787 : « Avançant en quelque sorte sur le sentier royal, et suivant l'enseignement inspiré (τῇ θεηγόρῳ διδασκαλίᾳ) de nos saints Pères et la tradition de l'Église catholique : car nous savons qu'elle

63. Théodoret, *Epist.*, 151 ; *P. G.*, LXXXIII, 1140 D.
64. Id., *ibid.*
65. Léonce de Byzance, *Adver. Nestor.* ; *P. G.*, LXXXVI, 1356 A.
66. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, 17 ; *P. G.*, XCIV, 1176 B.
67. Id., *De imagin. Orat.*, II, 18 ; *P. G.*, XCIV, 1257 B-C.

vient du Saint-Esprit qui habite l'Église, nous définissons, etc.[68]. » Ainsi encore le quatrième concile de Constantinople, en 869-870 : « Désireux de marcher sans heurt sur la voie droite et royale de la Justice divine, nous devons garder, telles que des lampes toujours allumées, les décisions des saints Pères. Nous professons donc conserver et garder les règles qui ont été transmises à la sainte Église catholique et apostolique et par les saints et illustres apôtres, et par les conciles orthodoxes, universels et particuliers, ou encore par quelque Père porte-parole de Dieu, θεηγόρου, et docteur de l'Église[69]. »

Si les Pères, même pris individuellement, jouissent d'une telle autorité et sont regardés comme inspirés, à plus forte raison est-ce l'Esprit-Saint qui parle par leur bouche lorsqu'ils sont réunis en conciles œcuméniques. Saint Cyrille d'Alexandrie revient à plusieurs reprises sur l'inspiration qui a dirigé les Pères du concile de Nicée lorsqu'ils ont formulé le symbole de foi :

Montrons donc maintenant, autant que cela nous est possible, à propos de la manière de comprendre le mystère de l'économie du Christ, de quelle façon il a été proposé par la sainte Écriture et ce qu'en ont dit les Pères qui ont formulé la définition de la foi immaculée, sous l'inspiration de la vérité de l'Esprit-Saint. En effet, ce n'étaient pas eux qui parlaient, mais, selon la parole du Sauveur c'était le Saint-Esprit de Dieu qui parlait en eux[70].

Le concile d'Éphèse ne s'exprime pas autrement lorsqu'il interdit de substituer désormais une nouvelle formule de foi à celle qu'a posée le concile de Nicée :

68. *Concil. Nicaen.*, II, *Actio* VII ; *D. B.*, 302.

69. *Concil. Constantinop.*, IV, canon I ; *D. B.*, 336.

70. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.* 1 ; *P. G.*, LXXVII, 16 B. Id., *Epist.* 17 ; 108 C-D : « Il ne suffit pas que Votre Révérence souscrive purement et simplement au symbole de foi qui a été jadis formulé dans le Saint-Esprit par le saint et grand concile qui s'est réuni à Nicée. Vous ne l'avez pas en effet compris et interprété exactement. » Id., *ibid*, 109 B : « Suivant la doctrine que les saints Pères ont exprimée, le Saint-Esprit parlant en eux. » Id., *Epist.* 53 ; *P. G.*, LXXVII, 292 D-293 A.

Le saint Concile a décrété qu'il n'est permis à personne de présenter, d'écrire ou de composer une formule de foi différente de celle qui a été fixée par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit[71],

Une fois admise l'inspiration du concile de Nicée, il n'y a pas de raison pour que les conciles suivants ne soient pas regardés eux aussi comme conduits par l'Esprit-Saint. Le Décret de Gélase ne le dit pas expressément et il ne signale que trois conciles qu'il recommande à la vénération des fidèles :

Bien que personne ne puisse poser un autre fondement que celui qui a été posé, c'est-à-dire le Christ Jésus, cependant, pour l'édification, la sainte Église, c'est-à-dire l'Église romaine, n'interdit pas de recevoir, en plus des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, que nous recevons conformément à la règle, les Écritures suivantes : les saints synodes de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine[72].

Avec saint Grégoire le Grand, au contraire, la croyance à l'inspiration des quatre conciles et leur mise en parallèle avec les quatre Évangiles est clairement indiquée :

Parce que l'on croit de cœur en vue de la justice et que l'on confesse de bouche pour le salut, je déclare accepter et croire, comme les quatre livres de l'Évangile, les quatre conciles : de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine... Je les reçois en toute dévotion et je les garde en les approuvant dans leur intégrité ; parce que c'est sur eux comme sur une pierre carrée que repose la construction de la foi sainte, et quiconque ne tient par leur solidité, même s'il paraît une pierre, gît en dehors de l'édifice[73].

Par là-dessus est mentionné, comme objet de vénération, le cinquième concile ; mais il est évidemment gênant parce qu'il

71. *Concil. Ephes., Actio* VI ; Mansi, IV, 1361 ; *D. B.*, 125. Cf. H. du Manoir de Juaye, *Le symbole de Nicée au concile d'Éphèse*, dans *Gregorianum*, t. XII, p. 127 suiv. Id., *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944, p. 336-340. La croyance à l'inspiration du concile de Nicée est d'ailleurs beaucoup plus ancienne que saint Cyrille. On la trouve déjà chez Victorinus Afer, *Advers. Arium ; P. L.*, VIII, 1097 B, selon lequel le concile de Nicée vaut par la science et la sainteté des évêques qui y ont été rassemblés et qui ont parlé par l'Esprit-Saint

72. *Decretum Gelasian.*, 2 ; *D. B.*, 164.

73. Grégoire le Grand, *Epist.* I, 25 ; *P. L.*, LXXVII, 478.

détruit la comparaison. Aussi la lettre de saint Léon IX à Pierre évêque d'Antioche, après avoir défini la foi catholique, anathématisé toutes les hérésies qui peuvent s'y opposer, reprend-elle la formule de saint Grégoire sur les quatre conciles rapprochés des quatre Évangiles. Puis, comme il y a eu, au cours des siècles précédents, non plus un seul, mais trois nouveaux conciles œcuméniques, le Pape les met à part et finit par déclarer qu'il pense et approuve ce qu'ont pensé et approuvé les sept conciles universels[74]. Les droits de l'avenir sont ainsi sauvegardés, en même temps qu'est maintenue l'autorité particulière des quatre premiers conciles.

La même importance est accordée aux quatre grands conciles par Hugues de Saint-Victor, qui, après avoir défini le canon du Nouveau Testament, traite des canons des conciles et des conciles eux-mêmes :

> Parmi tous les autres, il y a quatre conciles vénérables qui intéressent toute la foi, comme il y a quatre Évangiles et quatre fleuves du paradis.

Après avoir rappelé sommairement l'œuvre de ces conciles, il ajoute :

> Tels sont les quatre conciles principaux qui prêchent d'une manière tout à fait complète la doctrine de la foi. S'il y a d'autres conciles que les saints Pères, remplis de l'Esprit de Dieu, ont sanctifiés, ils demeurent établis avec toute leur vigueur, à la suite de ces quatre conciles qui font autorité[75].

Hugues ne précise pas, à vrai dire, que les quatre premiers conciles aient été inspirés, mais il laisse entendre que les Pères ont parlé sous la conduite du Saint-Esprit, et c'est ce que nous retiendrons de son témoignage[76].

74. Léon IX, *Epist. ad Petrum Antioch.* (1053) ; *D. B.*, 349.

75. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon de studio legendi*, IV, 12 ; édit. C. H. Buttimer, Washington, 1939, p. 85-89.

76. On peut noter qu'au concile du Vatican, en 1870, il y eut encore un évêque qui considérait les conciles comme divinement inspirés et tenait leurs canons comme *a Spiritu Sancto dictatos*. *Collect. Lacens.*, VII, 1621.

***

Si incomplète qu'elle soit, nous pouvons arrêter notre recherche. Faute de mieux, nous avons essayé de poser tout au moins quelques jalons en vue d'études postérieures qui seraient, croyons-nous, dignes d'être tentées. Les Pères de l'Église n'ont pas été d'ordinaire mis sur le même rang que les Écritures canoniques et la plupart du temps on sait les en distinguer d'une manière très nette. Mais très souvent on a affirmé leur caractère inspiré, du moins pour les plus considérables d'entre eux ; et cela, sans se préoccuper beaucoup de définir le caractère propre de leur inspiration. C'est cette indifférence à l'égard d'une motion divine qui nous surprend le plus aujourd'hui ; elle s'explique en réalité par la difficulté même de la question posée.

Dijon. GUSTAVE BARDY.

A PROPOS DE LA FORMULE :
DIVERSI, SED NON ADVERSI

Dans la seconde édition de son important ouvrage : *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*[1], le si regretté P. Joseph de Ghellinck reprenait, en la complétant, une Note historique parue jadis dans les *Recherches de Science religieuse* sous ce titre : *Un épisode de l'argument patristique au moyen âge*[2]. Il s'agit des essais de concordance tentés au moyen âge entre textes patristiques apparemment divergents, essais qui se résumèrent au douzième siècle dans la formule : *Non sunt adversi (Patres), sed diversi*, et dans maintes expressions équivalentes. Le P. de Ghellinck rappelle brièvement un certain nombre d'antécédents de la formule dans les siècles antérieurs. Il ne vise d'ailleurs point à être complet, et ne s'étend pas non plus sur les premières origines de l'argument patristique ainsi présenté, ni sur les causes qui ont pu amener les théologiens du moyen âge à tant insister sur le *consensus Patrum*. Dans le prolongement de cette note du P. de Ghellinck, — et des pages analogues qu'on peut lire dans l'ouvrage de P. Fournier et G. Le Bras sur l'*Histoire des collections canoniques en Occident*[3] ou dans celui des RR. PP. Paré, Brunet et Tremblay sur *La Renaissance du XII^e siècle*[4], — nous voudrions simplement attirer l'attention sur quelques formules plus anciennes, datant

1. *Le mouvement théologique du XII^e siècle... Études, recherches et documents*, 2^e édition, considérablement augmentée (1948), pp. 517-523.

2. *Recherches de Science religieuse*, t. IV (1913), pp. 575-578.

3. *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, 2 volumes (1931 et 1932), t. II, pp. 334-350.

4. *La Renaissance du XII^e siècle, les écoles et l'enseignement* (1933), pp. 284-295.

de l'âge patristique lui-même ; formules qui, du même coup, nous insinuent l'une des causes du phénomène observé par ces auteurs.

Pour le dire tout de suite, cette cause nous paraît être le fait que rappelle ici même M. le chanoine G. Bardy, à savoir : la croyance, au moyen âge, à une certaine « inspiration des Pères de l'Église[5] ». Les Pères s'étaient employés à montrer, contre les objections des incrédules et des hérétiques, ou plus simplement contre bien des apparences qui ne pouvaient manquer de les frapper, que l'Écriture inspirée est parfaitement cohérente, que les divers auteurs sacrés ne se contredisent jamais entre eux. Les théologiens venus après eux, croyant qu'ils avaient participé de quelque manière à la même inspiration divine[6], firent à leur sujet le même genre d'effort. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'être étonné en constatant que les formules médiévales relatives à l'accord des Pères de l'Église ressemblent souvent aux formules patristiques relatives à l'accord des Écritures, et la ressemblance est telle qu'il n'y a point davantage à douter de la filiation des unes par rapport aux autres.

Pris dans sa généralité, le fait que nous signalons n'a point échappé aux RR. PP. Paré, Brunet et Tremblay, qui écrivaient en 1933 : « Jadis, les Pères s'étaient appliqués à mettre en harmonie l'Ancien Testament avec le Nouveau, comme aussi les Évangélistes entre eux : saint Augustin et saint Grégoire avaient chacun composé un traité sur le sujet ; saint Anselme, plus récemment, avait cherché à concilier les textes scripturaires sur la grâce et le libre arbitre. Ce travail, que les Pères avaient ainsi fait pour les Écritures, s'imposait maintenant pour leurs propres écrits[7]. » Et le P. de Ghellinck lui-même avait, si l'on

5. *Mélanges Jules Lebreton*, t. II, p. 7.

6. Textes innombrables. Citons en exemple Jonas d'Orléans, *De institutione regia*, c. 3, introduisant une citation de saint Cyprien : « Quia sanctorum qui cum Domino regnant, documenta Sancti Spiritus munere prolata, in cordibus auditorum plus valere quam nostrae exiguitatis verba non dubitavimus... » ; ou *De cultu imaginum :* « Expositiones eorum quae a Sanctis Patribus Sancto Spiritu afflatis digestae sunt... » (*P. L.*, **106,** 317 B).

7. *Op. cit.*, p. 284.

peut dire, « brûlé » en citant deux textes anciens, l'un de saint Ambroise et l'autre de saint Grégoire le Grand[8]. En voici un certain nombre d'autres, en commençant par les Grecs et en continuant par les Latins. Ils nous permettront, croyons-nous, des conclusions plus précises.

Homélies clémentines, hom. I, n. 1 (lettre de Pierre à Jacques) :

Κατὰ γὰρ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα τὰ τῶν γραφῶν ἀσύμφωνα πειρῶνται μεταρρυθμέζειν, εἰ δή τις τυχὸν μὴ εἰδὼς τὰς παραδόσεις ναρκᾷ πρὸς τὰς τῶν προφητῶν πολυσήμους φωνάς... Διὰ τοῦτο παρ' αὐτοῖς εἷς Θεός, εἷς νόμος, μία ἐλπίς[9].

Origène, *In Jesu Nave*, hom. XVI, n. 3 :

Putasne contraria sibi Scriptura contineat? Hoc nec leviter suspicandum est. Sed redeamus ad intelligentiam spiritalem, et in ea nihil invenies esse contrarium[10].

In Matthaeum series, 126 (à propos du portement de croix et de Simon de Cyrène) :

Quaeres autem, si... non dissonant sibi Evangelistae ab invicem[11].

In Matthaeum, t. II. Dans un très beau prologue, Origène parle du « faiseur de paix », qui montre l'accord interne des Écritures :

... Πλῆθος εἰρήνης βλέπει ἐν ὅλαις ταῖς Γραφαῖς, καὶ ταῖς δοκούσαις περιέχειν μάχην καὶ ἐναντιώματα πρὸς ἀλλήλας[12].

8. *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2e éd., p. 518.

9. « Nam secundum traditam ipsis regulam scripturarum dissona nituntur reformare, si quis forte ignarus traditionum ad Prophetarum varia significantes voces obtorpescit... Ideo apud illos est unus Deus, una lex, spes una. » *Clementis Romani quae feruntur Homiliae viginti, nunc primum editae...*, Alb. Rud. Max. DRESSEL (Göttingae, 1853), p. 4.

10. Ed. BAEHRENS, p. 396.

11. Ed. KLOSTERMANN, p. 263.

12. « (Pacificus) propterea abundantiam pacis videt in Scripturis, etiam in his quae videntur inter se pugnantes et contrariae » (*P. G.*, **13**, 832 A).

Γίνεται δὲ καὶ τρίτος εἰρηνοποιός, ὁ τὴν ἄλλοις φαινομένην μάχην τῶν Γραφῶν ἀποδεικνὺς εἶναι οὐ μάχην, καὶ παριστὰς τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν εἰρήνην τούτων [13].

... δόξαν μὲν ἐχόντων διαφωνίας τοῖς μὴ ἔχουσιν ὦτα εἰς τὸ ἀκούειν, τὸ δὲ ἀληθὲς συμφωνότατα... (suit une comparaison musicale, puis la conclusion de tout le développement :) Ὁρᾷς οὖν καὶ τρίτως εἰρηνοποιὸν τὸν ἑπομένως τῇ Γραφῇ βλέποντα τὴν εἰρηνὴν πάσης αὐτῆς, καὶ ἐμποιοῦντα ταύτην τοῖς ὀρθῶς ζητοῦσι καὶ γνησίως φιλοκρινοῦσιν [14].

Le *Dialogue* d'Adamantius, *De recta fide in Deum*, nous offre des formules déjà plus précises et plus ramassées :

Dispute I, ch. 10 : Δείκνυμι μὴ εἶναι ἐναντίον τοῦτο, ἀλλὰ διαφορὰς πραγμάτων... [15].

Ch. 18 : Πῶς τοίνυν οἴει ταῦτα ἀντικεῖσθαι τὰ τοῦ προφήτου καὶ τὰ τοῦ ἀποστόλου [16] ;

Ch. 23 : Ὑμεῖς ἐναντίους τοὺς προφήτας οἴεσθε [17].

Saint Athanase, *Liber de Trinitate et Spiritu sancto*, n. 4 :

... Et quibus ante consensistis Scripturis dixisse de Patre et Filio, iisdem nunc contraria ita esse dicetis? Aut numquid haec non sunt Scripturarum verba, sed adversantur sibi, secundum vos, divinae Scripturae? Absit[18]!

Dans son homélie, *De verbis Apostoli : « habentes eumdem Spiritum fidei », et adversus Manichaeos, et omnes qui vetus*

13. « Est autem et tertius pacificus, qui quam alii putant pugnam Scripturarum, pugnam non esse ostendit, et harum consensum pacemque exhibet » (*ibid.*).

14. « Quae discrepantiam habere videntur, iis qui aures non habent ad audiendum, re autem maxime consentiunt... Vides igitur tertio etiam modo pacificum, qui congruenter Scripturae hujus universae pacem et concordiam videt, eamque recte quaerentibus et ingenue disceptantibus conciliat » (*P. G.*, **13,** 832 B-833 A).

15. « Docebo nunc non esse hoc contrarium, sed diversum. Non enim statim, quod diversum est aliud ab alio, continuo etiam contrarium dicitur » ; *Disput. I*, c. 10 ; éd. Van de Sande, pp. 24-25. *Ibid.* : Αὕτη οὐκ ἔστιν ἐναντίωσις. Cf. c. 9 (pp. 18-19) et c. 11 (p. 26).

16. « Quomodo ergo putas et haec sibi esse contraria, quae dicit propheta et apostolus? » *Disput. I*, c. 18 (pp. 38-39).

17. « Et quomodo contrarios esse prophetas evangeliis dicitis... » *Disput. I*, c. 23 (pp. 44-45).

18. *P. G.*, **26,** 1194 A-B.

testamentum calumniantur et a novo separare conantur..., saint Jean Chrysostome attaque avec force ceux qui « déchirent le corps de l'Écriture, en attribuant chacun des deux Testaments à un Dieu différent ». On y peut relever ces formules :

Ὥστε διαφορὰ μόνον ἐστὶν ὀνομάτων ἐν ταῖς Διαθήκαις, οὐ μάχη, οὐδὲ ἐναντίωσις. Τὸ γὰρ παλαιὸν ἐκ τοῦ καινοῦ γίνεται παλαιόν · τοῦτο δὲ οὐ μάχης, οὐδὲ ἐναντιώσεως, ἀλλὰ διαφορᾶς ὀνόματος μόνης...[19].

Ὁ γὰρ τύπος τῆς ἀληθείας, οὐκ ἐναντίον, ἀλλὰ συγγενές[20].

Hésychius de Jérusalem (?) : Συναγωγὴ ἀπορίων καὶ ἐπιλύσεων... *(Collectio difficultatum et solutionum excerpta per compendium ex evangelica consonantia) :*

Οὐκ ἐναντιολογία τοῦτο
ὅπερ ἐναντιολογία οὐκ ἔστιν
οὐδὲν ἀσυμφώνως τοῖς εὐαγγελισταῖς εἴρηται[21].

Οὐδαμοῦ διεφώνησαν πρὸς ἀλλήλους οἱ εὐαγγελισταί · ἀλλὰ πάντων τῶν ἀποστόλων συμφώνως τὰ ὀνόματα ἐκθέμενοι, ἑνὶ μόνῳ διαφόρους προσηγορίας ἐξέθεντο[22].

Τοῦτο δὲ οὐκ ἐναντιολογίας, ἀλλὰ διαφόρου φράσεως ἐστιν[23].

Πολυτρόπως ποικίλας τὴν αὐτοῦ διδασκαλίαν ὁ Κύριος[24].

Διαφόρως μὲν ταῖς λέξεσι, συμφώνως δὲ ταῖς ἐννοίαις ἑκάτερος ἐξέθετο... τῆς εὐαγγελικῆς συμφωνίας[25].

19. « Itaque nomine tantum inter se differunt Testamenta, at non pugnant, neque sunt contraria. Vetus enim ex novo fit vetus ; hoc autem non pugnae est neque contrarietatis, sed differentiae nominis tantummodo... » (*P. G.*, **51,** 283).

20. « Figura enim veritati non contraria est, sed cognata » (*P. G.*, **51,** 285).

21. « Non hoc est contradictio... Quod non est contrarius sermo... Nihil cum dissonantia dictum est ab evangelistis... » (*P. G.*, **93,** 1397 A, 1413 B, 1420 C).

22. « Nullatenus inter se dissonant evangelistae, sed cunctorum apostolorum nomina concorditer edentes, uni tantum diversas dederunt appellationes » (*P. G.*, **93,** 1405 A).

23. « Caeterum hae non contrarii sermonis est, sed variae distinctionis » (*P. G.*, **93,** 1420 A).

24. « Diversis modis proponens doctrinam unam Dominus » (*P. G.*, **93,** 1421 A).

25. « Diversis quidem vocibus, at concordibus sententiis utrique retulerunt... », « evangelicae concordiae » (*P. G.*, **93,** 1424 C, 1445 D).

Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. IV, c. II :

Nunc illud tuebor, ut demonstrem et Joannem Christo, et Christum Joanni convenire... Si qua diversitas staret inter Christum et Joannem et gregem utriusque, nulla esset comparationi exactio... Nemo enim miraretur et nemo torqueretur, si diversae divinitatis aemulae praedicationes de disciplinis quoque inter se non convenirent, non convenientes prius de auctoritatibus disciplinarum... aliam scilicet et contrariam initiatos divinitatem... Sic concedimus separationem istam per reformationem, per amplitudinem, per profectum, sicut fructus separatur a semine ; sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege, aliud ab illa, sed non alienum ; diversum, sed non contrarium[26].

Même pensée, mêmes mots dans le *Liber quaestionum :*

Quia temporum diversa sunt nomina, evangeliorum quoque (sunt) diversa vocabula. Et si qua videntur in verbo contraria, sensu tamen non discrepant, etc.[27].

Quantum ad verba pertinet, videtur esse contrarium ; si autem sensus requiratur, invenietur esse non dispar.

Concordant igitur Scripturae secundum ea quae revelata sunt ; impossibile est enim discordare unius Spiritus viros[28].

Saint Ambroise, lui aussi, s'exprimait à peu près de même, dans son commentaire de saint Luc :

Magna oritur hoc loco plerique dubitatio ; nam etsi non videntur evangelistae dixisse contraria, tamen diversa dixerunt... Quomodo ergo solvendum, nisi quatuor... evangelistas de diversis quatuor putes dixisse temporibus?

...Et ideo verum utrumque putamus, non sententiarum varietate, nec personarum diversitate distinctum... Si prima consideremus, contraria sunt, si sequentia, certum est convenire[29].

Saint Jérôme, *In Ezechielem*, c. XVIII :

26. Ed. KROYMANN, p. 452.

27. *Liber quaestionum ex Novo Testamento*, pars secunda, q. I (*P. L.*, **35,** 2391 ; ou dans l'éd. Souter, c. 3, p. 430).

28. *Op. cit.*, q. X et q. LXVI (*P. L.*, **35**, 2223 et 2261 ; Souter, pp. 34 et 116).

29. *Expositio evangel. sec. Lucam*, l. X, n. 147, 148, 171 (*P. L.*, **15,** 1841 et 1846).

Hoc interim... dixisse sufficiat : quod Lex et Prophetae, hoc est, Exodus et Ezechiel, immo ipse Deus qui et hic et ibi locutus est, nequaquam in sententiis discrepare videatur, aut hic corrigere, quod ibi male dixerit. Si quis autem vel meliorem, vel alterum sensum potuerit reperire, qui contrariorum inter se testimoniorum scandalum tollat, illius magis acquiescendum sententiae est[30].

Nous arrivons à saint Augustin, dont le *De consensu evangelistarum* traite, comme le titre l'indique, non plus de l'accord des deux Testaments, ou de l'accord entre la Loi et les Prophètes, mais de l'accord des quatre évangélistes entre eux. Mais sous ces différents aspects, il s'agit toujours de l'accord du texte inspiré avec lui-même, et saint Augustin le fait ressortir par tout un jeu d'expressions variées, où l'on voit en quelque sorte se préparer, se chercher, s'élaborer, se multiplier, s'unir les formules qui, à l'époque suivante, seront appliquées aux textes des Pères. Dans ce seul *De consensu*, elles sont d'ailleurs trop abondantes pour que nous puissions les citer toutes :

Inspirante atque adjuvante Domino nostro..., hoc opere demonstrare suscepimus errorem vel temeritatem eorum qui contra Evangelii quatuor libros, quos Evangelistae quatuor singulos conscripserunt, satis argutas criminationes se proferre arbitrantur : quod ut fiat, quam non sibi adversentur iidem scriptores quatuor, ostendendum est. Hoc enim solent quasi palmare suae vanitatis objicere, quod ipsi Evangelistae inter seipsos dissentiant[31].

Illa potius jam videamus qualia sint, quae putant Evangelistae sibimet ipsis scripsisse contraria... ut... ex hoc quoque appareat, illius capitis membra, non solum idem sentiendo, verum etiam convenientia scribendo, in corporis ipsius unitate germanam servare concordiam[32].

Nec contrarium est quia Lucas exposuit id quod Matthaeus praetermisit..., sicut non est contrarium quia Matthaeus deinceps connectit quod Lucas praetermittit... Quod enim alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contrarium. Neque illud contrarium est, si alius dicit quod alius praetermisit... Existunt saepe aliqua hujusmodi, quae

30. *P. L.*, **25,** 169 C.
31. *De consensu evangelistarum*, l. I, c. VII, n. 10 (*P. L.*, **34,** 1047).
32. L. I, c. XXXV, n. 54 (*P. L.*, **34,** 1070) ; cf. l. II, Prol., n. 1 (col. 1071).

parum intendentibus et temere judicantibus contraria videantur, et non sint[33].

Variant locutionem, salva tamen sententia... dummodo intelligas, eos qui non eamdem locutionem retulerunt, eamdem retulisse sententiam. Quae diversitas locutionum, etc.[34].

... diverso narrandi modo, sed eadem veritate rerum et sententiarum. Jam enim praemonuimus..., si quis praetermittat aliquid quod alius dicat, non esse contrarium ; nec si alius alio modo aliquid dicat, dum eadem rerum sententiarumque veritas explicetur[35]...

Quid autem interest, quis quo loco ponat, etc., dum tamen non adversetur eadem vel alia narrandi, nec sibi, nec alteri?... Eadem ergo est aperta sententia, non altera adversa... Jam enim satis in promptu est, nihil esse contrarium, si quid alius dicit, quod alius praetermittit, seu verbi, seu rei, dum vel ab eadem sententia non recedatur, vel quae forte alia ponitur, alii non adversetur... ...Nec in ipso ordine... video quid vel cuiquisque adversetur[36]...

Una ergo sententia est, et tanto melius insinuata, quanto quibusdam verbis, manente veritate, variata... Quorum sententia, diverso loquendi modo, sed tamen a veritate non alieno, a tribus Evangelistis insinuata est[37].

...ut demonstremus Evangelistas neque sibi neque inter se repugnare[38]...

Sur le miracle de la multiplication des pains selon ses différents récits :

Hoc ergo miraculum quod omnes quatuor Evangelistae commemorant, ut putantur inter se aliquid discrepare, considerandum atque tractandum est, ut ex hoc etiam ad caetera similia regulae locutionum discantur, quibus tam diversis eadem tamen sententia retinetur, et eadem rerum veritas custoditur[39].

33. L. II, c. v, n. 14 ; c. XII, n. 27 ; c. XLVI, n. 98 (col. 1078, 1090, 1127) ; etc.

34. L. II, c. XIV, n. 31 (*P. L.*, **34,** 1092).

35. L. II, c. XIX, n. 47 (col. 1100). Cf. c. XXVIII, n. 67 : « evangelistarum locutiones varias, sed non contrarias » (col. 1111) ; etc.

36. L. II, c. XXI, n. 51 ; c. XXVII, n. 63 (col. 1102 et 1109) ; c. XLI, n. 88 (col. 1120).

37. L. II, c. XXVII, n. 61 et 62 (col. 1107 et 1108).

38. L. II, c. XXI, n. 52 (col. 1102), « si quid moverit quod sibi aut alteri repugnare videatur » (*ibid.*) ; c. XLVIII, n. 102 : « Haec et Marcus commemorat sine aliqua repugnantiae quaestione : quidquid enim diverso modo ab alio dicitur, ab eadem sententia non recedit » (col. 1129), etc.

39. L. II, c. XLVI, n. 95 (col. 1125).

...non multum diverso verborum modo, eadem tamen sententiarum veritate simillimus... secundum ea genera locutionum diversa, sine ulla sententiarum diversitate... In nonnulla diversitate verborum, nusquam tamen ab ejusdem sententiae veritate discessit... Nihil interest quam diversus inter ambos fuerit narrandi modus, dum ab eadem veritate neuter abscederet[40].

Nunc in Evangelistarum quatuor concordi quadam diversitate miramur, qua nobis ostenditur non esse mendacium, si quisquam ita diverso modo aliquid narret, ut ab ejus voluntate cui consonandum et consentiendum sit, non recedat[41].

Necubi sibimet adversari putentur, videndum est... Quod earumdem sententiarum... non eumdem omnes ordinem servant, nihil ad rem pertinet vel intelligendam vel insinuandam, dum ea quae ab illo dicta referuntur, non sibimet adversentur[42].

Toutefois, ce n'est pas dans le *De consensu evangelistarum* que se rencontre la formule brève et précise, comme frappée en médaille, la « formule lapidaire » dans laquelle le P. de Ghellinck reconnaissait à juste titre le condensé le plus expressif de toute une série d'explications et de formules approchantes, mais dont il attribuait la paternité, sauf plus ample informé, à Anselme de Laon[43]. On peut la lire dans l'*Enarratio in Psal-*

40. L. II, c. LV, n. III ; c. LVI, n. 112 ; c. LVII, n. 115 ; c. LXII, n. 121 (col. 1133, 1134 et 1136).

41. L. II, c. LXVI, n. 128 (col. 1139).

42. L. II, c. LXXVII, n. 147 (col. 1150). Cf. l. III, c. IV, n. 14 (col. 1166), etc.

43. Dans une lettre à Héribrand de Liége (*Mouvement théologique du XII^e siècle*, 2^e éd., p. 520). Le P. de Ghellinck signale également la formule chez Abélard, saint Bernard, Hugues Métel, Robert de Melun, Pierre le Chantre, Gerhoh et Arno de Reichersberg. On peut ajouter à cette liste ZACHARIE DE BESANÇON, précisément dans la Préface d'un ouvrage intitulé à peu près comme celui de saint Augustin, *De concordia evangelistarum ;* ce qui souligne le passage naturel de l'application biblique à l'application patristique : « De figuris evangelistarum non adversas, sed diversas Patrum sententias ponemus, ut lector eligat quod sibi potissimum videbitur » (*P. L.*, **186,** 14 C). On sait que le *De consensu* de saint Augustin est nommé, dans certains manuscrits, *De concordia evangelistarum*. Notons aussi un autre passage de saint BERNARD, appliquant notre « antithèse compréhensive » à un tout autre sujet : « Sed attende in spirituali matrimonio duo esse genera pariendi, et ex hoc etiam diversas

mum 47, n. 3. Deux mots suffisent à Augustin pour faire jaillir l'antithèse et du même coup la résoudre en accord. Seulement, sans en exclure la signification d'ordre littéraire qui sera seule retenue plus tard, il y inclut un sens plus fort, plus dramatique et plus profond. L'orateur commente le mot du psalmiste : « In civitate Dei nostri, in monte sancto ejus ». Pourquoi, se demande-t-il alors, ajoute-t-il : « Dilatans exsultationes universae terrae »?

> Sion unus mons est, quid ego *montes?* An quia ad Sion pertinuerunt etiam qui de diverso venerunt, ut sibi occurrerent in lapidem angularem, et fierent illi duo parietes tanquam duo montes, unus ex circumcisione, alter ex praeputio ; unus ex Judaeis, alter ex gentibus : *non jam adversi, etsi diversi*[44]...

On le voit, il est impossible d'attribuer au douzième siècle « le mérite d'avoir forgé cette formule avec les matériaux qu'il avait alors à sa disposition ». Une fois de plus, ce siècle n'a fait ici que puiser à la mine augustinienne.

Mais lorsqu'on rencontre un saint Augustin, il est impossible d'en rester jusqu'au bout, avec lui, à des questions de mots et de formules. La chose serait doublement paradoxale dans le sujet présent, alors que ce qu'il tient précisément à mettre en relief par les formules qui font l'objet de notre étude, c'est l'absurdité qu'il y aurait à s'en tenir aux mots, sans voir à travers eux, plus haut et plus loin qu'eux, l'intention de la pensée. Recueillons

soboles, sed non adversas ; cum sanctae matres aut praedicando animas, aut meditando intelligentias pariunt spirituales. » *In Cantica sermo* 85, n. 13 (*P. L.*, **183**, 1194 B).

44. *P. L.*, **36**, 534. Comme pour les deux Testaments, la concorde et l'unité des deux peuples est faite par le Christ, dont saint Augustin répète après saint Paul, *Ephes.*, II, 14 : « Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum » (*ibid.*). Quelques manuscrits donnent : « Non jam diversi, et si diversi » ; les éditions antérieures à celle des Mauristes : « Non jam adversi, et diversi. » La formule augustinienne a son analogue dans les *Retractationes*, Prologue, n. 2, mais là les deux adjectifs s'ajoutent l'un à l'autre et ne forment pas antithèse : « Magistros autem plures tunc fieri existimo, cum diversa atque inter se adversa sentiunt. » (Ed. BARDY, 1951, p. 268.)

donc, avant de le quitter, l'enseignement, toujours opportun, qu'il nous dispense :

Per hujusmodi Evangelistarum locutiones *varias sed non contrarias*, rem plane utilissimam discimus, et pernecessariam : nihil in cujusque verbis nos debere inspicere, nisi voluntatem, cui debent verba servire ; nec mentiri quemquam, si aliis verbis dixerit quid ille voluerit, cujus verba non dicit ; ne miseri aucupes vocum, apicibus quodammodo litterarum putent ligandam esse veritatem ; cum utique non in verbis tantum, sed etiam in caeteris omnibus signis animorum, non sit nisi ipse animus inquirendus [45].

Voici maintenant saint Grégoire le Grand, *In evangelia*, l. I, hom. VII, n. 1. Il s'agit de concilier la parole de Jésus sur Jean-Baptiste dans *Matt.*, XVII, 12 : « Ipse est Elias » avec celle de Jean-Baptiste lui-même dans *Jo.*, I, 21 : « Elias es tu? — ...Non sum » :

Quid est hoc, fratres carissimi, quia quod Veritas affirmat, hoc propheta Veritatis negavit? Valde namque inter se diversa sunt : « Ipse est » et « Non sum ». Quomodo ergo propheta Veritatis est, si ejusdem Veritatis sermonibus concors non est? — Sed si subtiliter veritas ipsa requiratur, hoc quod inter se contrarium sonuit, quomodo contrarium non sit invenitur[46].

Au siècle suivant, saint Julien de Tolède, héritier d'un genre déjà bien ancien, compose un *Antikeimenôn*[47] dont les formules

45. *De consensu evangelistarum*, l. II, c. XXVIII, n. 67 (*P. L.*, **34,** 1111). Cf. c. XLVI, n. 97 : « Ex qua universa varietate verborum, rerum autem sententiarumque concordia, satis apparet, salubriter nos doceri, nihil quaerendum in verbis nisi loquentium voluntatem : cui demonstrandae invigilare debent omnes veridici narratores, cum de homine, vel de angelis, vel de Deo narrant ; horum enim voluntas, verbis promi potest, ne de ipsa inter se aliquid discrepent » (col. 1126-1127). A comparer avec les textes de saint Thomas d'Aquin sur l'*intentio* d'une œuvre ou d'un auteur.

46. *P. L.*, **76,** 1099 C-D. Cf. l. II, hom. XXIV, n. 1 (col. 1184 B) Dans un autre contexte, *Epist.* l. X, Indict. 3, epist. 39, *ad Eulogium Patriarcham Alexandrinum* : « Ista autem doctrina vestra per omnia Latinis Patribus concordavit, ut mirum mihi non esset quod in diversis linguis Spiritus non fuerit divisus » (*P. L.*, **77,** 1096 C-D).

47. *Antikeimenon, hoc est, contrapositorum sive contrariorum in speciem utriusque Testamenti locorum, libri duo.* Ce qu'un éditeur du seizième siècle

rappellent de près celles de saint Augustin et de saint Grégoire :

Si sententia utraque confertur, quia sibi nequaquam discordet agnoscitur[48].

Has duas dominicas verasque sententias ita intelligere debemus ut contrarias inter se nullo modo praedicemus[49].

Haec sibi in verbis suis non discrepant, sed ad requirenda haec quasi discordantia studium nostrae mentis inflammatur[50].

A mesure qu'on s'avance dans le moyen âge, les mêmes critères qui servaient à concilier entre eux les textes bibliques servent à concilier les textes traditionnels. C'est ainsi qu'au onzième siècle, un Bernold de Constance († 1100) tente une harmonisation des canons, en s'inspirant des règles posées par saint Augustin pour l'interprétation des Écritures[51]. Les mêmes expressions qui servaient à marquer l'accord des écrivains sacrés servent de plus en plus à marquer l'accord des Pères, leurs commentateurs. Mais ce nouvel usage n'abolit pas le premier. Témoin, au douzième siècle, Hugues de Saint-Victor, parlant de l'Écriture :

... in qua tamen varietas ipsa apta est, ut schisma generet, et diversitas concors, ut adversitatem non pariat[52].

Témoin encore ce passage d'un sermon de l'abbé Guerric :

Conclamat omnis chorus prophetarum uno spiritu ; eademque sententia, etsi aliqui voce diversa[53].

transcrivait ainsi : « Conciliatio locorum communium sacrae Scripturae qui inter se pugnare videntur » (*P. L.*, **96,** 585-586).

48. L. II (*P. L.*, **96**, 702 B) ; cf. col. 699 B : « Quae ita a majoribus solvuntur, ut contraria sibi nullo modo videantur » ; 700 A : « Haec duo quae videntur contraria. »

49. L. II, col. 666 C ; cf. col. 689 C-D : « Si... sic dicta accipiat, haec fortasse contraria non putabit... Quod etiam etsi juxta hunc modum sentiatur, nec sic erit bene intelligenti contrarium » ; col. 690 C, 692 B. L. I, col. 560 D.

50. L. II, col. 675 D.

51. *De excommunicatis vitandis* (*P. L.*, **148**, 214) ; *De prudenti dispensatione ecclesiasticarum sanctionum* (*P. L.*, **148**, 1265). Cf. G. Paré, etc., *op. cit.*, p. 287.

52. *De sacramentis christianae fidei*, l. II, Prologue (*P. L.*, **176,** 363).

53. *De nativitate Domini sermo* 3, n. 2 (*P. L.*, **185,** 36 B) ; cf. *sermo* 4, n. 3 : « Haec duo tempora tam diversa, tanquam adversa, tempus scilicet gratiae, et tempus malitiae » (col. 41 B).

Ou ces lignes d'un auteur anonyme, appartenant à l'École d'Anselme de Laon :

Nota quaedam in divina Scriptura esse, quae, cum inter se contraria secundum hoc quod verba sonant esse videantur, apud tamen bene intelligentes adversa non judicantur[54].

Et le vieux genre dans lequel s'étaient exercés, parmi d'autres, les Eusèbe de Césarée et les Hésychius de Jérusalem, les Augustin et les Julien de Tolède, ce vieux genre fleurit toujours. Il connaît même un regain d'intensité, avec les *De contrarietatibus Scripturae*, *De contrarietatum solutione*, *De tropis loquendi*, *De tropis theologiae*. Comme le remarque le P. de Ghellinck[55], ce genre est « apparenté aux idées de la *Concordia discordantium canonum* de Gratien, de la préface du *Sic et non*, et de l'introduction d'Yves de Chartres à sa *Panormia* ou à son *Decretum* ». Mais si l'on voulait exprimer, en même temps que la ressemblance, une relation d'ordre généalogique, il vaudrait mieux dire, à l'inverse, que ceux-ci sont apparentés à ceux-là. Seulement, ce qui est en partie nouveau, chez les uns comme chez les autres, c'est un procédé de « juxtaposition des textes, arrachés à leur milieu et trop rigidement amputés de leur contexte, conséquence de l'habitude des *Sententiae* et des *Auctoritates*[56] », méthode qui, en accentuant les divergences, obligeait à des efforts parfois très artificiels de conciliation.

Sans aller jamais jusqu'à confondre leurs propres écrits avec les Livres saints, ni jusqu'à leur attribuer une valeur comparable, les Pères, en certaines circonstances, se tenaient volontiers eux-mêmes, ou tenaient volontiers leurs émules pour « inspirés ». Pareille persuasion s'explique par diverses raisons. Outre la signification jadis assez flottante de mots tels que « inspiration » ou « révélation », on peut signaler les longues hésitations concernant la canonicité ou du moins le caractère privilégié de certains

54. Pièce publiée par Fr. Bliemetzrieder, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1930, p. 74.

55. *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle* (1946), t. I, p. 101.

56. *Ibid.*, cf. pp. 103-104.

livres ; l'idée, familière à un Origène et à un saint Augustin, que l'inspiration des Écritures s'achève pour ainsi dire dans l'intelligence du croyant qui les lit, en sorte qu'une certaine unité finit par s'établir entre le texte sacré et son commentaire[57] ; l'assimilation souvent faite entre la source et l'autorité des textes bibliques et celle des textes conciliaires[58] ; le sentiment, mal précisé, d'un travail du Saint-Esprit au sein de l'Église pour l'élaboration de la doctrine, etc. La persuasion devait se renforcer au moyen âge, par suite du recul des Pères dans le passé ; par le fait aussi de ce titre même de « Pères » qu'ils partageaient avec les « Pères » des anciens Conciles et qui les rendait participants de leur dignité ; par le fait encore des nombreuses citations qu'en faisaient soit les nouveaux Conciles, soit les recueils canoniques, etc. D'autre part, les méthodes alors en usage incitaient trop souvent à prendre les textes comme autant d'absolus, échappant au contexte historique aussi bien que littéraire, ce qui multipliait entre eux les oppositions apparentes. Tout cela, qui est bien connu, entraînait, pour les Pères comme pour l'Écriture, un même besoin d'harmonisation, et il est naturel que les efforts tentés et les solutions apportées se soient exprimés de part et d'autre dans les mêmes formules.

Paris. HENRI DE LUBAC, S. J.

57. Cf. notre ouvrage *Histoire et Esprit* (1950), ch. VII. Saint Thomas dira, *Quodl. XII*, a. 26, en se référant à *I Cor.*, XI, 14 : « Ab eodem Spiritu Scripturae sunt expositae et editae. »

58. Cf. saint ISIDORE DE PÉLUSE, *Epist. l. IV*, ep. 99 (*P. G.*, **78,** 1165 A) ; saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettre aux moines d'Égypte* (*P. G.*, **77,** 16 B et 17 C) ; saint LÉON, *Epist. XIV*, c. 2 : « Secundum sanctorum Patrum canones Spiritu Dei conditos » (*P. L.*, **54,** 672 A), etc. NICOLAS Ier, *Epist. XLVI* (*P. L.*, **119**, 852 B) ; GRÉGOIRE VII, Lettres à Burchard et à Annon (*P. L.*, **148,** 416 et 417), etc. — Rappelons qu'au concile de Florence, en 1439, Bessarion fit un long parallèle entre l'accord des écrivains sacrés et l'accord des Pères de l'Église, grecs et latins, accord dû de part et d'autre à l'action en chacun du même Esprit Saint : MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXX (1798) col. 901-908 ; cf. col. 888.

LE MOT ET LE CONCEPT
DE
TRADITION CHEZ LES PÈRES GRECS

Sur la nature de la tradition, il existe toujours parmi les théologiens catholiques des divergences profondes. La conception qu'on pourrait appeler classique la définit comme cette partie des doctrines et des institutions chrétiennes que les apôtres ont léguée à l'Église sans les consigner dans l'Écriture. Dès la première moitié du siècle dernier, Möhler prônait une conception plus dynamique, d'après laquelle la tradition n'est autre que la foi de l'Église actuelle, en tant que celle-ci jaillit de la présence profonde de l'Esprit Saint dans l'Église. Essayant de corriger ce que cette conception pourrait avoir d'exagérément pneumatique, les disciples lointains du professeur de Tubingue ont identifié la tradition avec l'activité du magistère ecclésiastique, voire avec la personne qui exerce ce magistère. Les divergences sont manifestes : l'école classique définit la tradition par l'objet transmis, l'école möhlérienne plutôt par l'activité enseignante ; la première considère principalement la prédication des apôtres, la seconde celle de l'Église actuelle ; la première restreint la tradition à une partie de la vérité révélée, la seconde l'étend à son ensemble. Pour résoudre le problème posé par la présence de ces deux conceptions, nous nous sommes tourné vers les Pères anciens. Quelle surprise de découvrir que, dès la fin du second siècle, on semble avoir une conception très nette de ce qu'est la tradition !

Cette conception apparaît clairement dans les textes, à condition d'abord de se limiter aux écrivains grecs, parce que la violence que Tertullien montaniste a faite au mot et à l'idée de tradition a eu une influence fatale sur la langue et la

théologie latines des premiers siècles. Ensuite, on devra laisser de côté l'emploi du verbe, pour concentrer son attention sur le substantif : car, tout en ayant des points de contact fréquents, les deux mots vivent leur propre vie[1]. A dessein de combler les vides dans l'attestation du substantif par l'étude du verbe, on a introduit des complications interminables, qui semblent avoir empêché jusqu'ici de percevoir l'idée de tradition qui se dégage des textes. Que nous importe, par exemple, si Dieu ou les prophètes sont dits transmettre une doctrine, alors que le substantif n'est jamais employé dans un tel contexte? Enfin, il ne faut pas se limiter aux réflexions que l'un ou l'autre des auteurs anciens consacre à la tradition, mais examiner tous les passages où le mot est employé. On découvrira alors que tous ces textes ont une parenté commune. Le terme *paradosis* revient régulièrement dans des situations de pensée caractéristiques, d'où surgit une idée de tradition remarquablement homogène. Les réflexions théoriques que l'on y consacre peuvent donner le change : tout embryonnaires encore, elles ne mettent en lumière que l'un ou l'autre aspect : dès qu'on regarde l'idée fondamentale qu'elles veulent élucider, celle-ci se révèle d'une constance surprenante. A défaut d'un dossier complet sur l'usage du mot, les notes rapides qui vont suivre suffiront à dégager les traits principaux de l'idée de tradition qui semble commune aux Pères grecs.

I. — **Quelques observations préliminaires**

Le langage chrétien a notablement rétréci le champ d'application du mot *paradosis*. Tandis que les Septante l'emploient uniquement dans le sens « matériel » de prise d'une ville, etc., et que dans la langue profane cet usage est le plus commun, dans le

1. Une observation de Dom Reynders sur le langage du Nouveau Testament pourra suffire pour l'établir : « Sur ses quelque cent vingt-cinq attestations, il (le verbe) n'est appliqué que dix fois à la doctrine, à la loi ou à la coutume... Παράδοσις, beaucoup plus rare (treize fois), ne signifie jamais autre chose. » (*Paradosis*, dans *Rech. Th. A. M.*, **5**, 1933, p. 157).

Nouveau Testament cette signification disparaît complètement et ne revient chez les auteurs chrétiens que sporadiquement. Dans le milieu chrétien, l'usage « spirituel » du mot, qui applique celui-ci à des doctrines ou des lois, est de règle quasi absolue.

Sur un autre point encore, le langage chrétien s'émancipait aussitôt de l'usage profane. Celui-ci ne connaît que le sens actif du mot (= activité transmettrice), mais les auteurs chrétiens des deux premiers siècles ne l'emploient qu'au sens objectif (= objet transmis)[2]. Le sens actif réapparaît chez Hippolyte et se rencontre de temps à autre chez les écrivains postérieurs, mais cet emploi reste beaucoup plus rare que l'autre. En ce point, le langage de l'école classique est plus conforme à celui des Pères.

Une seconde question débattue est celle de l'extension de la tradition. Nous verrons bientôt que la distinction entre tradition et Écriture s'impose. Cette distinction est-elle « matérielle », de sorte que la tradition n'embrasse que les vérités ou observances non contenues dans l'Écriture, ou bien est-elle « formelle », en ce sens que la tradition puisse embrasser la totalité du message chrétien et se distinguer de l'Écriture par l'angle spécial sous lequel ce message est envisagé? L'école classique opte pour la première réponse, celle de Möhler pour la seconde. Ici, cette dernière a vu plus juste.

L'emploi restreint du mot pour désigner l'ensemble des observances et des vérités non consignées dans l'Écriture ne se rencontre pas avant Basile, qui est un des premiers à formuler une distinction nette entre une partie de la révélation contenue dans l'Écriture et une autre partie transmise uniquement par l'enseignement oral[3]. Même chez Basile, pourtant, cette terminologie n'est pas unique, ni même dominante.

2. Reynders, *a. c.*, p. 156.

3. *Spir. S.*, 27, 66; 29, 71. *P. G.*, **32,** 188 a, 200 b. On pourrait y joindre un texte d'Épiphane (*Haer.*, 61, 6/5 CB, 31, p. 386) et deux de Chrysostome. Eusèbe avait distingué les deux catégories de lois, sans employer cependant dans ce contexte le mot *paradosis* (*Dem. Evang.*, I, 8/1. CB, 23, p. 39).

L'emploi opposé, qui par le mot *paradosis* (au singulier ou au pluriel) désigne soit l'ensemble de la vérité chrétienne, soit quelque doctrine ou coutume particulière, sans limitation aux doctrines ou coutumes qui ne se lisent pas dans l'Écriture, eut toujours droit de cité chez les Pères, et il ne l'a pas perdu avec la naissance de la terminologie nouvelle de Basile. Cela est évident pour IRÉNÉE, qui donne à notre mot une extension aussi large que celle de la foi[4]. Chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *paradosis* désigne à plusieurs reprises l'ensemble de la vérité chrétienne, mais plus souvent le mot signifie la doctrine de la gnose ésotérique[5]. Je ne crois pas cependant que de ce dernier emploi on puisse conclure que *paradosis* signifie une partie seulement de la doctrine chrétienne. La gnose de Clément semble consister moins dans des vérités particulières, distinctes des dogmes de la foi commune, que dans une dimension nouvelle de l'intelligence de ces dogmes. La gnose-tradition embrasse tout le message évangélique, mais compris à une profondeur qui n'est pas accessible à tous[6]. Dans le seul passage d'ORIGÈNE, conservé en grec, où *paradosis* s'applique à la doctrine orthodoxe, le mot équivaut à la doctrine chrétienne tout court[7].

EUSÈBE, qui souvent appelle tradition quelque observance ou histoire particulière, étend cependant fréquemment ce terme à l'ensemble de la foi et de la loi chrétiennes[8]. Chez ATHANASE, la tradition est toujours toute la vérité chrétienne[9]. Quand CYRILLE DE JÉRUSALEM appelle traditions les enseignements qu'il vient de donner à ses auditeurs, le mot pourrait s'entendre

4. *Adv. Haer.*, I, 10, 2, éd. Harvey, I, p. 92 ; III, 3, p. 8-16. Nous citerons Irénée d'après l'édition de Harvey, mais en gardant la division des chapitres de Massuet.

5. D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, 1933, p. 216 *sq.*

6. Interprétation christologique de l'Ancien Testament : *Strom.* VI, 7, 61. CB, 15, p. 462, etc. — Intelligence plénière des paraboles du Christ : I, 12, 56, p. 35 *sqq.* — Scrutation des profondeurs de sa divinité : IV, 1, 3, p. 249.

7. *In Ps. Sel.* 1 /5. *P. G.*, **12**, 1093 a.

8. *H. E.*, III, 36 /4. CB, 9, p. 276, etc.

9. *Ad Serap.*, I, 28. *P. G.*, **26**, 593 d, etc.

à la rigueur des vérités particulières exposées ; mais dans le contexte il est bien plus probable qu'il s'applique à l'ensemble des enseignements reçus[10]. Nous avons vu que BASILE est le premier à restreindre quelquefois le mot *paradosis* à l'ensemble des vérités non écrites. Plus souvent cependant il embrasse l'ensemble de la foi chrétienne[11]. GRÉGOIRE DE NYSSE et CYRILLE D'ALEXANDRIE ne connaissent pas une signification restreinte du mot[12].

Pour les Pères grecs des quatre premiers siècles, la tradition peut donc très bien embrasser l'ensemble de la loi et de la doctrine chrétiennes. L'usage contraire, qui restreint le mot aux seules doctrines ou observances non consignées dans l'Écriture, est plutôt rare. Pour tous nos auteurs, *paradosis* peut s'étendre aussi loin que la foi chrétienne, et la majorité l'entend de fait ainsi. On se tromperait pourtant si de là on voulait conclure que *paradosis* est simplement synonyme de termes comme *pistis*, *kêrugma*, *didaskalia*. Les deux paragraphes suivants établiront la note propre de la doctrine comme *paradosis*.

II. — **Agraphos paradosis**

La première propriété caractéristique de la tradition est d'être non écrite. C'est ainsi que vers l'an 500 le lexicographe HÉSYCHIUS écrira : παράδοσις· ἄγραφος διδασκαλία. Cette caractéristique s'observe dans l'usage rabbinique du mot, que reflètent les Évangiles synoptiques : la tradition rabbinique s'oppose à la loi écrite[13]. Chez saint Paul, cette caractéristique semble un peu estompée[14]. Le langage de l'apôtre n'a cependant pas influencé l'usage patristique du mot.

10. *Catech.* 5, 12. *P. G.*, **33,** 524 a ; 23, 23, c. 1125 b.

11. *C. Eunom.* I, 1. *P. G.*, **29,** 497 *sq.*

12. GREGOR. NYSS. *Ep.* 5, 3, éd. Pasquali, p. 90 ; *C. Eunom.* III, t. 2, n. 98, éd. Jaeger, II, p. 79. CYRILL. ALEX., *Adv. Nest.*, I, 2. *P. G.*, **76,** 28 d ; *De recta fide ad reginas*, 2, col. 1204 c.

13. *Mt.*, 15/2 *sqq.* ; *Mc*, 7/3 *sqq.* ; FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiq.*, XIII, 10, 6 *sqq.*, n. 297, éd. Niesse, III, 167.

14. On l'a souvent cru exclue dans *II Thess.*, **2,** 16, qui parle de traditions reçues, soit par enseignement oral, soit par lettres (REYNDERS, *a. c.*,

Chez tous les Pères, le mot *paradosis* évoque l'idée de quelque chose de distinct de l'Écriture, qu'ils parlent des traditions juives, de celles des gnostiques ou de la tradition chrétienne authentique. Cette distinction de l'Écriture est sous-entendue quand Justin, Irénée, Hippolyte, Clément d'Alexandrie ou Origène opposent les traditions juives à l'Écriture. IRÉNÉE est très explicite. Les Gnostiques, quand on leur oppose l'Écriture, en appellent à la tradition apostolique « qui n'est pas transmise par lettres, mais de vive voix ». Ainsi, ils « ne consentent ni à l'Écriture, ni à la tradition ». Pour illustrer l'autorité de la tradition véritable, transmise dans l'Église, Irénée fait appel à la supposition suivante : si les apôtres n'avaient pas laissé d'écrits, ne faudrait-il pas suivre l'ordre de la tradition? Les Barbares, en effet, « qui ont cru sans lettres », adhèrent ainsi au Christ par l'observation de la tradition ancienne. Ayant achevé cette démonstration de la tradition, Irénée « revient à la démonstration puisée de l'Écriture[15] ». Dans tout ce passage la distinction de l'Écriture est une note caractéristique de la tradition. Ailleurs, cette propriété est moins prononcée, elle n'est jamais exclue[16].

Chez CLÉMENT nous lisons pour la première fois l'expression

p. 159). Le texte ne justifie pourtant pas cette conclusion. Car le mot *paradosis* n'exclut pas toute mise par écrit, mais la mise par écrit dans l'Écriture sainte ; et est-il sûr que l'apôtre considérait à cette date ses propres lettres comme livres saints?

15. *Adv. Haer.*, III, 2, 1-2, p. 7 *sqq.* ; III, 4-5, p. 16 *sqq.*

16. On a cru qu'un seul texte fait exception (REYNDERS, *a. c.*, p. 175 *sq.*) : III, 21, 3, p. 115. Il s'agit de défendre l'autorité des Septante, et Irénée dit : « Etenim apostoli... consonant praedictae interpretationi, et interpretatio consonat apostolorum traditioni. Etenim Petrus, et Johannes, et Matthaeus, et Paulus, et reliqui deinceps, et horum assectatores, prophetica omnia ita annuntiaverunt. » Les noms des apôtres semblent ici représenter les quatre évangiles, et donc, conclut-on, la tradition équivaut ici aux évangiles écrits. On n'a pas remarqué qu'Irénée affirme deux choses et apporte deux preuves distinctes : les apôtres sont d'accord avec les Septante, ce qui est prouvé par les évangiles, et ensuite la version des Septante est conforme à la tradition apostolique, ce qui est démontré par le renvoi aux « reliqui deinceps, et horum assectatores », expressions qui nous reportent à la terminologie de la tradition orale.

ἄγραφος παράδοσις[17]. La communication d'une doctrine par écrit ne peut se suffire complètement, puisque l'écrit a besoin d'explication. La tradition chrétienne est précisément cette exposition de l'Écriture ; elle en offre la seule clé véritable[18]. Elle ne s'écrit pas, mais est transmise ἀγράφως, comme un dépôt transmis de la main à la main[19]. Ce n'est donc pas sans hésitation et sans chercher à la voiler aux regards indiscrets que celui-ci entreprend de mettre par écrit cette tradition qu'il a reçue oralement de ses maîtres[20]. Les textes de Clément nous apprennent deux choses : la tradition s'entend d'un enseignement transmis oralement, mais cela n'empêche pas que cette tradition puisse être mise par écrit, par Clément ou par Barnabé avant lui : elle ne reste pas moins tradition non écrite, vu que ces livres ne sont pas des livres canoniques. Employé dans d'autres contextes, le mot *paradosis* garde la même note.

Dans les nombreux passages où ORIGÈNE désigne par le mot de tradition des observances juives ou des enseignements secrets des Gnostiques, la distinction d'avec l'Écriture est sous-entendue, et dans plusieurs de ces textes expressément relevée[21]. Elle est clairement insinuée encore dans les textes qui appellent tradition quelque histoire apocryphe concernant la vie du Christ ou l'activité des apôtres. Au contraire, si *paradosis* se réfère à la doctrine ecclésiastique, — nous avons déjà remarqué qu'un seul passage est conservé en grec, — cette caractéristique est quelquefois sous-entendue, mais elle n'est jamais soulignée explicitement. On peut cependant la croire toujours présente : car, dans d'autres contextes, elle est régulièrement liée au mot, et, en outre, on lit fréquemment des appositions comme « des anciens », « par succession », etc., qui appartiennent à la terminologie de la tradition non écrite[22].

17. *Strom.* VI, 15, 131/5. CB, 15, p. 498.
18. *Strom.* VII, 17, 106. CB, 17, p. 75.
19. *Strom.* VI, 7, 61/3, p. 462 ; VII, 10, 55/6, p. 41.
20. *Strom.* I, 1, 11-14, p. 9 *sqq.* ; VII, 18, 110/4, p. 78.
21. Par exemple *in I Cor. fragm.* 19 ; éd. Jenkins, dans *J. Th. St.*, 9 (1907), p. 357 ; *Gen. Hom.*, 2, 1. CB, 29, p. 27.
22. Deux passages, conservés dans la traduction de RUFIN, semblent

Quand Denys d'Alexandrie affirme avoir connu « les livres et les traditions » des hérétiques, ou quand il parle de la « tradition » de célébrer le Dimanche[23], cette note caractéristique de la *paradosis* est évidemment présente. Elle n'est pas même absolument exclue dans un texte arménien qui appelle tradition l'ordre de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ; car, dans le contexte, cet ordre est considéré moins comme consigné dans l'Évangile que comme transmis au cours des siècles[24].

Dans la langue d'Eusèbe, cette note caractéristique de la tradition est toujours présente, et souvent mise en relief. Il parle de « tradition non écrite[25] », et à plusieurs reprises il raconte que les anciens mirent par écrit la tradition qu'ils avaient reçue oralement[26]. Pour Athanase, la distinction de la tradition d'avec l'Écriture va sans dire. Après avoir démontré la divinité du Saint-Esprit par les textes scripturaires, il ajoute : « Voyons encore la tradition primitive et la doctrine et la foi de l'Église catholique[27]. » Notre foi, dit-il ailleurs, « prend origine de la doctrine apostolique et de la tradition des Pères, et elle est confirmée par le Nouveau et l'Ancien Testament[28] ».

Dans son *De Spiritu Sancto*, Basile suppose évident que la tradition s'oppose à l'Écriture. Une grande partie du livre est consacrée à montrer l'autorité et « la raison d'être des traditions non écrites[29] ». La doxologie, en effet, qui provoqua le débat,

exclure la distinction d'avec l'Écriture (*Exod. Hom.*, 5, 1. CB, 29, p. 184; *Josue Hom.*, 14, 1. CB, 30, p. 375). Mais l'emploi de *traditio* pourrait bien être le fait du traducteur, qui affectionne le terme.

23. Fragm. dans Eusèbe *H. E.*, VII, 7/1. CB, 9, p. 642; fragm. arménien, éd. Conybeare, dans *J. Th. St.*, 15 (1914), p. 438.

24. Ed. Conybeare, dans *Engl. Hist. Rev.*, 25 (1910), 113, cité par Van den Eynde, *o. c.*, p. 256, n. 4.

25. *H. E.*, III, 39/11. CB, 9, p. 290; *C. Marcell.*, I, 1/36. CB, 14, p. 8, etc.

26. Par exemple *H. E.*, III, 39/7, p. 288.

27. *Ad Serap.*, I, 28. *P. G.*, **26,** 593 a.

28. *Ad Adelph.*, 6, col. 1080 ab. Quelques lignes plus bas, cependant, après avoir dit « la tradition apostolique enseigne », il ajoute aussitôt un texte scripturaire : ici la distinction d'avec l'Écriture semble exclue.

29. *Spir. S.*, 27, 66. *P. G.*, **32,** 189.

vient de la tradition non écrite[30], et tout l'effort des hérétiques vise à démolir la tradition, en en appelant aux témoignages scripturaires et en rejetant le témoignage non écrit des Pères[31]. Contre eux, Basile pose en principe que, parmi les doctrines et observances ecclésiastiques, « nous avons reçu les unes de l'enseignement écrit, les autres de la tradition des apôtres », et que les deux ont la même autorité[32]. Il le démontre par les preuves suivantes : qui rejette les observances non écrites atteint l'Évangile à son point vulnérable ; bon nombre de rites nous viennent de « la tradition secrète et mystique » ; il est apostolique de rester fidèles aux traditions non écrites[33]. Dans le reste de son œuvre, Basile ne souligne pas cette caractéristique de la tradition ; elle cadre cependant parfaitement avec le contexte[34]. Grégoire de Nysse, dont quelques textes peuvent faire difficulté (voir la note précédente), suppose ailleurs cette

30. 9, 22, col. 108 a.
31. 10, 25, col. 112 c ; cfr. *C. Eunom.*, I, 3. *P. G.*, **29,** 508 ab.
32. 27, 66, col. 188 a.
33. 27, 66-68, col. 188 *sqq.* ; 29, 71, col. 200 b.
34. On pourrait objecter les passages qui appellent tradition la formule baptismale (*Hom. c. Sabell.*, 5. *P. G.*, **31**, 609 d ; *Ep.* 125, 2. *P. G.*, **32**, 549 bc ; plusieurs textes du *De Spiritu sancto*). Le même emploi du mot se rencontre chez Grégoire de Nysse (*Ep.* 5, 4, éd. Pasquali, p. 90 ; *Ep.* 24, 1-2, p. 72 ; *Ep.* 24, 7-8, p. 74). Mais de plusieurs de ces textes des deux frères il ressort que cette formule est dite tradition, précisément en tant qu'elle est, dans l'enseignement et l'acte baptismal, communiquée au néophyte et professée par lui, comme un sommaire de la foi chrétienne. Cette communication se fait évidemment oralement.

Une difficulté plus grave provient du fait que Basile appelle encore tradition l'acte du Christ donnant l'ordre de baptiser au nom du Père, etc. (*Spir. S.*, 10, 24, col. 112 a; le premier passage de Grégoire pourrait appartenir à cette même catégorie). Cet emploi du mot doit-il s'expliquer parce que Basile se met au point de vue des disciples immédiats du Seigneur, qui reçurent cet ordre oralement? ou s'explique-t-il par une espèce d'attraction, provenant de l'usage du mot *paradosis* pour la formule trinitaire comme enseignement oral de la foi? Il semble peu vraisemblable, en effet, que dans ces chapitres mêmes, où *paradosis* contient constamment et spontanément la note de distinction d'avec l'Écriture, celle-ci puisse disparaître complètement.

note caractéristique de la tradition, sans cependant la mentionner expressément[35].

Épiphane, au contraire, est très explicite. Dieu nous enseigne par l'Écriture et d'une manière non écrite, et les enseignements de cette dernière catégorie sont dits des traditions. Les règles de notre foi sont les Écritures et les traditions des apôtres, auxquelles il faut recourir pour l'interprétation de l'Écriture elle-même, parce que les apôtres n'ont pas tout écrit[36]. Cette dernière remarque se lit encore chez Chrysostome[37], dont le commentaire sur *II Thess.* 2/14 est très significatif : des mots de Paul « il apparaît que les apôtres ne mirent pas tout par écrit, mais qu'ils enseignèrent beaucoup de choses d'une manière non écrite ; les deux espèces d'enseignement sont également dignes de foi. Considérons donc la tradition de l'Église elle aussi comme digne de foi. C'est tradition, ne cherche rien de plus[38]. » Tandis que Paul parle de deux catégories de traditions, pour son commentateur la tradition est simplement ce qui est non écrit.

Cyrille d'Alexandrie sous-entend régulièrement la distinction de la tradition d'avec l'Écriture quand il cite, comme normes de la foi orthodoxe, l'Écriture et la tradition. Bien que les apôtres n'aient pas mis par écrit l'expression de Mère de Dieu, ils nous transmirent cependant cette foi[39]. Une fois seulement, cette distinction est au moins très estompée : selon les traditions évangéliques, les évêques doivent être doux et miséricordieux[40]

La conclusion de cette rapide revue ne peut pas être douteuse La tradition est constamment distinguée de l'Écriture. Cette caractéristique est explicitement élaborée chez tous ces Pères qui donnent un développement quelque peu systématique

35. *C. Eunom.*, III, t. 2, n. 98 ; éd. Jaeger, II, p. 79 ; *Ep.* 5, 3, éd. Pasquali, p. 90 ; cfr. *Or. catech.*, 32/2, éd. Srawley, p. 118.

36. *Haer.* 75, 8/1-3. CB, 37, p. 340; 75, 6/3-5, p. 338 ; 55, 3/8, p. 329; 61, 6/4 *sq.*, p. 386.

37. *In AA. Hom.*, 1, 1. *P. G.*, **60,** 15.

38. *In II Thess. Hom.* 4, 2. *P. G.*, **62**, 488.

39. *Ep.* 1. *P. G.*, **77**, 13 bc.

40. *In Isai.* 66/5. *P. G.*, **70**, 1433 a.

à l'idée de la tradition. Elle est présente encore, explicitement exprimée ou sous-entendue avec plus ou moins de clarté, dans la grande majorité des textes qui ne touchent à la tradition qu'en passant. De nombreux textes il ressort que cette caractéristique est intimement liée au terme *paradosis* lui-même, de sorte qu'elle est évoquée avec le seul usage du mot. Au contraire, les passages où elle est obscurcie sont rares; ceux où elle est exclue, tout à fait exceptionnels. Ces exceptions ne se lisent qu'en des textes où le mot *paradosis* est employé en passant, sans avoir aucun relief. On pourra donc conclure légitimement qu'en parlant de tradition, les Pères entendent quelque chose de distinct de l'Écriture.

Cependant, nous l'avons vu, la tradition n'embrasse pas qu'une partie du message chrétien, mais très souvent le mot signifie l'Évangile entier. Bien que la tradition connote une distinction d'avec l'Écriture, elle peut embrasser des vérités ou des observances qui sont contenues dans celle-ci. D'où le problème : Si l'ensemble du message chrétien peut être appelé tradition, sous quel angle spécial est-il envisagé, de sorte qu'il puisse tout de même être dit tradition non écrite? Le paragraphe suivant donnera la réponse.

III. — **La Tradition : Foi des générations précédentes**

Le second caractère essentiel de la tradition, qui distingue celle-ci de la doctrine en tant qu'écrite, c'est qu'elle nous vient des apôtres par le moyen des anciens, de nos ancêtres et de nos pères dans la foi. Ici encore, l'un ou l'autre texte peut faire difficulté, mais l'ensemble parle un langage parfaitement net.

Quand Josèphe parle des choses « reçues de la tradition des pères », et quand les Synoptiques emploient l'expression « tradition des anciens » (*ll. cc.*, note 13), enfin lorsque Paul parle des « traditions paternelles » (*Gal.*, 1/14 ; cfr. *I Petr.*, 1/18), ce langage reflète une terminologie rabbinique fixée, qui à l'idée de tradition associe celle d'origine lointaine et de transmission par les ancêtres. Même dans les cas où Paul dit que les fidèles ont

reçu des traditions de lui-même, ces traditions sont considérées comme le dépassant lui-même et comme regardant vers le centre, Jérusalem, et vers les premiers apôtres : Paul n'est que « le canal des traditions » et il est de « l'essence même de cette tradition (paulinienne) qu'elle représente une chaîne[41] ». De cette chaîne Paul n'est pas le commencement, mais un maillon. La vérité de la vie terrestre du Christ lui est venue par des témoins intermédiaires, et il la transmet comme il l'a reçue (*I Cor.*, 11/23 ; 15/3). En passant par cette chaîne de témoignages, la révélation devient tradition. C'est ainsi que les *Actes de Paul* ont compris l'apôtre : « Ego enim in initio tradidi vobis quae a praecedentibus nostris sanctis apostolis acceperam[42]. »

Les commentaires anciens des textes sur les traditions juives sont révélateurs : souvent ils substituent au neutre « votre tradition » la formule plus expressive « tradition des anciens[43] ». Origène appelle « traditions paternelles » la manière de vivre des païens[44].

Limitons-nous à la tradition chrétienne. Celle-ci est dite ancienne ou primitive, elle est décrite comme étant en vigueur dès le commencement et dès les temps anciens, et comme parvenant ainsi jusqu'à nous. Le contexte, où le mot de tradition revient, est presque toujours pénétré des idées d'ancienneté, de conservation par les générations précédentes, de transmission par nos pères dans la foi. Je ne connais que deux exceptions nettes, un mot d'HIPPOLYTE qui, avec une ironie manifeste, parle des « traditions de Calliste[45] », et un passage de CYRILLE D'ALEXANDRIE, où le terme *paradosis* est complètement émoussé (*supra*, note 40). Partout ailleurs, ces notes reviennent, sous des formes diverses, plus ou moins explicites.

41. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 2e éd., 1948, p. 196 ; O. CULLMANN, *Paradosis et Kyrios*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 30 (1950), p. 16 *sq.*

42. 3/4, éd. Vouaux, p. 256.

43. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 12, 1, p. 177 ; HIPPOLYTE, *In Dan.* IV, 20/2. CB, 1, p. 236 ; ORIGÈNE, *Matt. Comm.*, XI, 8-9. CB, 40, p. 45-49, etc.

44. *C. Cels.*, I, 52. CB, 2, p. 103.

45. *Elench.*, IX, 12/26. CB, 26, p. 251.

D'après Irénée, l'Église garde fidèlement la tradition ancienne, qu'elle a reçue des apôtres et de leurs disciples. Que la doctrine ecclésiastique soit la véritable tradition apostolique, cela découle manifestement de la succession des évêques, institués par les apôtres comme successeurs dans leur magistère et comme héritiers de leur doctrine. Nous connaissons donc la tradition authentique par le témoignage des Églises apostoliques, surtout de celle de Rome, gardienne fidèle de la tradition, ou par celui des disciples des apôtres et de leurs successeurs[46]. Les Gnostiques, eux aussi, se vantent de posséder une tradition apostolique reçue par voie de succession[47], mais la fausseté de cette prétention se manifeste parce que leurs chefs de file sont plus récents que les évêques, les véritables héritiers des apôtres, et par l'opposition entre leurs dissentiments et la tradition ecclésiastique une et identique dans le monde entier[48]. Il faut donc obéir aux presbytres de l'Église, qui ont une succession épiscopale d'origine apostolique et qui, avec cette succession, ont reçu le charisme de la vérité ; mais tenir en suspicion ceux qui se séparent de la succession principale[49]. La tradition donc, d'après Irénée, est la doctrine apostolique, en tant que, par la chaîne continue des successions épiscopales, elle est gardée par l'Église et parvient jusqu'à nous. Cette succession est considérée plutôt comme historique et juridique que comme pneumatique. C'est par la chaîne historiquement continue des successions d'évêques que la tradition se garde intacte. Que dans la conservation du dépôt apostolique l'Église jouisse de l'assistance de l'Esprit, Irénée ne l'affirme pas : comme garantie de la vérité, la continuité historique lui suffit[50].

Les contemporains d'Irénée se meuvent dans une atmosphère

46. *Adv. Haer.*, III, 2, 2-5, 1, p. 7 *sqq.* ; cfr. I, 10, 1 *sqq.*, p. 90 *sqq.* ; II, 9, 1, p. 272.

47. III, 2, 1, p. 7 ; cfr. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 7/9, éd. Quispel, p. 68.

48. V, 20, 1, p. 377 *sqq.*, etc.

49. IV, 26, 2, p. 236 ; 33, 2, p. 262 *sqq.*

50. Le mot sur le charisme de la vérité (IV, 26, 2, p. 236) ne peut pas être cité en sens contraire : Van den Eynde, *o. c.*, p. 186 *sqq.*

semblable. Dans la lutte pascale, POLYCRATE fait appel à la tradition de ses parents, et on reproche à Montan de se mettre en opposition avec « la tradition et la succession ancienne de l'Église[51] ». Pour HIPPOLYTE, la norme de la vérité est la tradition des apôtres ou la doctrine de l'Église, car dans l'Église « la tradition des apôtres est gardée[52] ». Comme successeurs des apôtres, en effet, les évêques catholiques sont les héritiers de l'Esprit Saint, du sacerdoce et de l'enseignement apostolique, et ils enseignent à leur tour ce qu'ils ont reçu[53]. Les hérétiques, au contraire, sont condamnés par le seul fait de ne pas pouvoir s'appuyer sur une succession authentique[54].

Les idées de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, quoique transposées dans l'atmosphère artificielle de la gnose secrète, sont au fond identiques. Il connaît la prétention des hérétiques d'avoir reçu leur doctrine des disciples des apôtres, mais ils sont des voleurs, qui transgressent le canon de l'Église, et qui contredisent à la tradition divine et à la gnose ecclésiastique. Tandis que leurs doctrines, en effet, sont multiples, l'authentique tradition des apôtres est une ; et leurs conventicules sont d'origine récente à côté de l'Église ancienne et véritable, de laquelle ils sont issus[55]. La véritable gnose, au contraire, « transmise par les apôtres et les maîtres », est conforme à l'orthodoxie apostolique et maintient le canon de l'Église[56]. Elle fut communiquée par le Seigneur aux apôtres, à partir desquels, comme une tradit on, par succession et par transmission de père à fils, elle est parvenue jusqu'à Clément lui-même[57]. Il la tient comme un dépôt sacré, qu'il veut transmettre comme il l'a reçu des anciens[58]. Le rôle

51. Chez EUSÈBE, *H. E.*, V, 24 /6. CB, 9, p. 492 ; V, 16 /7, p. 462.
52. *Ep. ad Diogn.*, 11 /6, éd. Funk-Bihlmeyer, p. 149.
53. *Elench.*, praef., 6-8. CB, 26, p. 3 ; *Ep. ad Diogn.*, 11 /1, p. 148.
54. *Elench.*, *l. c.* ; cfr. *Adv. Artem.*, chez EUSÈBE, *H. E.*, V, 28 /3-6. CB, 9, p. 500 *sq.*
55. *Strom.* VII, 16-17. CB, 17, p. 68-76.
56. *L. c.* ; VI, 15, 125. CB, 15, p. 494.
57. *Strom.* I, 11 /3-12 /1. CB, 15, p. 9 ; VI, 7, 61 /3, p. 462 ; VI, 15, 131 /5, p. 498 ; *Hypotyp.*, fr. 13. CB, 17, p. 199.
58. *Strom.* VII, 10, 55 /6. CB, 17, p. 41 ; I, 1, 13 /3. CB, 15, p. 10 ; I, 12. 56 /2, p. 35 *sq.*

des apôtres, celui des anciens, celui de la chaîne continue de témoins sont donc les mêmes pour Clément que pour Irénée. Toutefois, Clément, uniquement occupé à justifier sa gnose, ne parle pas de la manière dont se conserve le canon public de l'Église. Les anciens donc ne sont pas les évêques, mais les didascales, dont il s'efforce d'esquisser vaguement une succession, calquée sans doute sur celle de la hiérarchie ecclésiastique[59].

Origène, qui renvoie fréquemment à la prédication ecclésiastique comme norme de la doctrine, donne à deux reprises quelque développement à sa pensée : il faut « garder la prédication ecclésiastique, qui par l'ordre de la succession a été transmise par les (*ou :* à partir des) apôtres et persiste dans l'Église jusqu'aujourd'hui », et par conséquent « croire cette vérité seule qui ne discorde en rien d'avec la tradition ecclésiastique et apostolique[60] ». Bien que les hérétiques citent les Écritures, « nous ne devons pas les croire, et ne pas quitter la tradition première et ecclésiastique, et ne pas croire autrement que les Églises de Dieu nous ont transmis par succession[61] ». La tradition donc prend origine des apôtres et se garde par succession dans les Églises jusqu'à nous. Une formule très dense exprime la même conception : « ceux qui tiennent le canon de l'Église céleste de Jésus-Christ selon la succession des apôtres[62] ». Les maillons de la chaîne de succession sont qualifiés d'anciens, et une fois de pères[63]. Ici encore, nous tenons le même ordre d'idées : origine apostolique de la tradition, transmission par successions d'anciens (probablement d'évêques), conservation dans l'Église,

Les rares documents de la seconde moitié du troisième siècle

59. Van den Eynde, *o. c.*, p. 224 *sq.*

60. *Princ.*, I, praef. 2. CB, 22, p. 8.

61. *Matt. Comm. Ser.*, 46. CB, 38, p. 94. L'affinité de ces deux passages, conservés par des traductions d'une main et d'une période différentes, garantit l'authenticité origénienne de la pensée.

62. *Princ.*, IV, 2, 1. CB, 22, p. 308 ; cfr. Van den Eynde, *o. c.*, p. 306 *sqq.* ; G. Bardy, *La théologie de l'Église d'Irénée au Concile de Nicée*, p. 147, n. 3.

63. *Num. Hom.*, 22, 2. CB, 30, p. 206.

rendent un son semblable[64]. Eusèbe parle de la tradition en historien plutôt qu'en théologien. On y reconnaît cependant les mêmes conceptions. Un des objets de son *Histoire ecclésiastique* est de conserver pour la postérité les noms des auteurs anciens, surtout des disciples des apôtres, qui transmirent par écrit les traditions apostoliques[65]. Dans les grandes controverses anciennes, il nous décrit les partis faisant appel à la tradition apostolique, transmise anciennement par succession apostolique[66]. Avec un soin spécial il transcrit les paroles dans lesquelles les anciens transmirent les traditions qu'ils avaient reçues concernant l'origine des livres du Nouveau Testament[67]. Pour distinguer les livres canoniques des livres contestés et hérétiques, sa norme est la tradition de l'Église et le témoignage des « hommes ecclésiastiques selon les successions[68] ». Le mot *paradosis* se meut toujours dans la même atmosphère : origine apostolique, transmission par la chaîne de leurs successeurs, conservation par l'Église, pour laquelle elle constitue une norme certaine.

***

A partir d'Athanase, l'autorité des « pères », expression neuve, est invoquée fréquemment, tandis que le renvoi exprès à l'origine apostolique devient plus rare. Les origines se perdaient dans la brume; grâce à son génie d'historien, Eusèbe avait encore réussi à la percer; bientôt un essai de reconstitution de la chaîne historique, commençant avec les apôtres et se continuant par les générations de leurs successeurs jusqu'à nous, allait devenir

64. Deux fragments arméniens cités par Van den Eynde, *o. c.*, p. 256, et un fragment conservé par Basile (*Spir. S.*, 29, 72) de Denys d'Alexandrie. Une lettre de six évêques à Paul de Samosate (éd. Hahn, *Bibl. d. Symb.*, § 151), et un fragment d'Anthyme de Nicomédie (éd. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana*, 1901, p. 95). *Ps.-Clément*, X, 42. *P. G.*, **1**, 1441 *sq.*

65. *H. E.*, III, 37/4. CB, 9, p. 282 ; IV, 21, p. 368.

66. V, 23-24, p. 488 *sqq.* ; VII, 3, p. 638.

67. V, 8/1, p. 442.

68. III, 25/6-7, p. 252.

de plus en plus illusoire. On se contentera donc de démontrer que la doctrine catholique est la tradition, en prouvant que des évêques anciens et vénérables, qui eux-mêmes n'enseignaient que ce qu'ils avaient reçu de leurs ancêtres, lui rendent témoignage. Mais c'est toujours la succession historiquement continue qui est le fondement de la tradition : l'appel à l'assistance de l'Esprit Saint ne se lira que vers la conclusion de notre enquête.

Pour ATHANASE, la conformité avec la foi ecclésiastique et avec la tradition des pères prouve la légitimité d'une doctrine, tandis que le fait que les pères pensèrent autrement, et que « l'Église n'a pas reçu ainsi ni transmis », suffit pour la condamner[69]. Car la foi n'est pas d'invention récente, mais elle est une tradition communiquée par le Seigneur, annoncée par les apôtres et conservée par les pères[70]. Ce qui donc ne vient pas des pères est faux, mais l'accord avec leur enseignement est garantie de vérité[71]. C'est ainsi que les pères de Nicée écrivirent la doctrine apostolique, comme il apparaît du fait que le même enseignement se lit sous la plume des évêques anciens. Nous autres catholiques, donc, nous pouvons montrer que « nos idées ont passé de père en père, mais les Ariens, quels pères ont-ils pour leurs paroles[72] »? En repoussant la foi des pères par la composition de formules nouvelles, les Ariens se condamnent eux-mêmes : ils ne peuvent posséder ni vérité, ni épiscopat, puisqu'ils coupent la racine de laquelle tout leur devrait venir[73]. Car, « sous peine de devenir des fils illégitimes, il faut recevoir des pères les traditions et la doctrine orthodoxe[74] ». Avec pleine assurance, Athanase peut affirmer que, bien que notre doctrine nous vienne par le moyen de maîtres humains, elle est pourtant l'authentique vérité chrétienne[75]. Car nos pères l'avaient reçue

69. *C. Apoll.*, I, 20. *P. G.*, **26**, 1128 c ; *Ad Epict.*, 3, col. 1056 b ; *Ad Lucif.*, CV, 14, p. 325.
70. *Ad Serap.*, I, 28. *P. G.*, **26**, 593 *sq.* ; *Ad Episc.*, 1. *P. G.*, **25**, 225.
71. *C. Arian.*, I, 8. *P. G.*, **26**, 28 c; *Decr. Nic. Syn.*, 4. *P. G.*, **25**, 429 c.
72. *Decr. Nic. Syn.*, 25-27. *P. G.*, **26**, 460 *sqq.*
73. *Synod.*, 13-14. *P. G.*, **26**, 704 *sq.*
74. *Synod.*, 47, col. 777 b.
75. *C. Arian.*, I, 3. *P. G.*, **26**, 17 b.

à leur tour de leurs prédécesseurs. Chaque génération d'évêques se sachant responsable de garder fidèlement l'enseignement reçu[76], le dépôt sacré se conserve intact. Les pères constituent ainsi la chaîne indispensable par laquelle la foi actuelle est en continuité avec la prédication des apôtres.

Basile lui aussi sait sans doute que la tradition est d'origine apostolique, mais en pratique il la considère plutôt comme tradition des pères. Leur autorité est décisive. En rejetant la tradition que les apôtres ont annoncée et que les pères gardaient, on ruine l'Évangile[77]. Eunomius lui-même professe se tenir « à la tradition en vigueur chez les pères comme à une sorte de règle et de critère[78] ». Basile se défend donc absolument d'enseigner des nouveautés ou des idées personnelles, de peur que la foi ne devienne chose humaine, mais il annonce ce qu'il a appris des pères et « il administre la parole qui, de la tradition des pères, par une suite de souvenirs, s'est conservée jusqu'à nous [79]». C'est pourquoi, quand on l'accuse d'innover en matière de doxologie, sa riposte est vigoureuse. De toute cette section de son *De Spiritu Sancto*, une conception de la tradition très nette pourrait se dégager. Contentons-nous d'observer une particularité importante.

Souvent il fait appel à la tradition baptismale, à cette tradition qui a introduit à la lumière chacun de nous, qui nous a faits enfants de Dieu, et qu'il faut tenir absolument[80]. Les pères, en effet, qui nous transmettent la tradition ne sont pas, pour Basile, une masse anonyme : pour chaque Église, c'est son fondateur[81], et pour chaque chrétien le « père spirituel » et le

76. *Ad Episc.*, 1. *P. G.*, **25,** 225.

77. *Hom. c. Sab.*, 4 et 6. *P. G.*, **31,** 609 a, 642 b ; *Spir. S.*, 10, 25. *P. G.*, **32,** 112 c ; *Ep.* 261, 3, col. 972 c.

78. *C. Eunom.*, *I*, 4. *P. G.*, **29,** 509.

79. *Spir. S.*, 30, 79. *P. G.*, **32**, 217 b ; *Ep.* 140, 2, col. 588 b ; *Hom. c. Sabell.*, 4. *P. G.*, **31,** 608 c.

80. *Spir. S.*, 10, 26. *P. G.*, **32,** 113 b ; 12, 28, col. 117 a ; 27, 67, col. 193 a; 29, 75, col. 209 a; *Ep.* 125, 2, col. 549 bc; *Hom. c. Sabell.*, 5. *P. G.*, **31,** 609 d.

81. *Ep.* 210, 3. *P. G.*, **32** 772 a.

« maître des mystères divins[82] », qui lui a communiqué l'enseignement baptismal et reçu sa profession de foi. Basile semble se représenter la succession d'une manière très concrète. Clément avait parlé d'une transmission de père à fils, Athanase voyait transmise la tradition de père en père, Basile nous montre la forme concrète de cette transmission : par l'enseignement baptismal, chaque chrétien est inséré dans la chaîne continue de la foi chrétienne, et est rendu radicalement capable de la continuer à son tour. Cela explique comment Basile, dans des passages où il parle de la tradition avec la plus haute précision technique, appelle constamment tradition l'enseignement baptismal. Cet enseignement, c'est précisément la tradition en acte, c'est le point où la génération précédente transmet le dépôt à la suivante. Dans cet enseignement, la tradition est la doctrine de nos pères dans le sens le plus plein.

Peut-être cette conception est-elle sous-jacente quand Cyrille de Jérusalem parle des traditions que les néophytes viennent d'apprendre (*supra*, note 10). Grégoire de Nysse parle de la tradition baptismale comme son frère aîné[83]. Ailleurs, il condense admirablement toute la doctrine de la tradition : « Pour démontrer notre doctrine, il suffit que la tradition nous soit venue des pères, transmise comme une sorte d'héritage depuis les apôtres par la succession des saints... Cette doctrine des évangélistes et des apôtres et de ceux qui successivement brillaient dans l'Église » est donc à préférer aux sophismes ariens[84]. Dans l'exposition de sa foi donc il suivra « les Écritures inspirées et la tradition des pères[85] ». Lui-même, du reste, se

82. *Ep.* 204, 2, col. 746 bc. Cette conception est sans doute la raison pour laquelle, parmi les témoins de la doxologie controversée, Dianée est cité le premier : son orthodoxie n'est peut-être pas au-dessus de tout soupçon, mais c'est lui qui a baptisé Basile et qui l'a admis dans le clergé : *Spir. S.*, 29, 71, col. 201.

83. *Ep.* 5, 4, éd. Pasquali, p. 90 ; 5, 7, p. 91 ; *Ep.* 24, 1-2, p. 72 ; 24, 7-8, p. 74.

84. *C. Eunom.*, éd. Jaeger, III-2, n. 98, p. 79 *sq.*

85. *Ep.* 5, 3, p. 90.

sait le successeur de ces pères[86]. C'est à l'occasion d'observances surtout qu'Épiphane développe son idée de tradition. Qui mérite plus de crédit, demande-t-il, Aérius qui est encore parmi les vivants, ou « ceux qui avant nous donnaient témoignage, qui avant nous avaient la tradition dans l'Église, et qui avaient reçu ainsi de leurs pères, de ces pères qui à leur tour avaient appris cela de leurs prédécesseurs, de sorte que l'Église, recevant de ses pères, garde jusqu'à maintenant la foi véritable et les traditions[87] ? » Les apôtres, en effet, non seulement communiquèrent leur doctrine à leurs disciples, mais leur imposèrent encore de la transmettre à leurs enfants[88]. Dans ces textes, l'origine apostolique de la tradition et sa transmission par les générations successives des pères reçoit un relief très fort.

Pour Cyrille d'Alexandrie, enfin, la tradition des pères est, avec l'Écriture, la norme de l'orthodoxie[89]. Il l'appelle encore la tradition de la foi ou « la tradition des mystagogues de l'Église œcuménique[90] », faisant allusion ainsi au rôle de l'enseignement baptismal. Lui-même est le successeur des pères, mystagogue comme eux, appuyant d'un côté son enseignement sur ce qu'il a appris d'eux, et de l'autre transmettant à son tour la doctrine aux générations futures[91].

***

Les écrivains du quatrième siècle connaissent l'origine apostolique de la tradition. Mais ce renvoi aux apôtres semble avoir un caractère plutôt théorique et il donne une impression un peu irréelle. Pour juger la tradition, l'autorité des pères désormais est décisive. Si une doctrine nous vient des pères, elle est authentiquement chrétienne, donc apostolique ; on n'essaye plus pour-

86. *Ep.* 3, 26, p. 25.
87. *Haer.*, 75, 6/3-5. CB, 37, p. 338.
88. *Ancoratus*, 118/5. CB, 25, p. 146.
89. *De recta fide ad reginas*, 2. *P. G.*, **76,** 1204 c ; *Ep.* 39. *P. G.*, **77,** 177 b.
90. *Quod unus sit Christus. P. G.*, **75,** 1257 bc.
91. *In Ps.* 47/13. *P. G.*, **69,** 1068 a.

tant de remonter par les témoignages anciens jusqu'aux disciples immédiats des apôtres.

Il existe donc une différence notable entre la preuve de tradition, telle qu'elle fut élaborée par Irénée, et telle qu'elle est développée au quatrième siècle. Est-ce à dire que l'idée de tradition elle-même ait subi une modification essentielle? Aucunement. La tradition est toujours la doctrine apostolique en tant qu'elle a été transmise par les générations successives et parvient ainsi jusqu'à nous. Sur cette idée fondamentale, tous nos auteurs sont d'accord. Seulement, les hommes des premières générations postapostoliques pouvaient encore entrevoir le commencement de la chaîne, le point où le message chrétien naît de la prédication apostolique, tandis que leurs successeurs doivent se contenter de tenir l'autre bout, par lequel il aboutit à eux. Mais sous-jacente aux deux considérations est la même conception fondamentale de la tradition.

La tradition, c'est le message chrétien en tant qu'il nous vient des apôtres par la chaîne continue de nos ancêtres dans la foi. Cette conception apparaît régulièrement, tant dans les passages qui développent quelque peu l'idée de tradition que dans ceux qui n'y touchent qu'en passant. Le mot *paradosis* connote et évoque spontanément ce rôle des générations intermédiaires. Cela ressort non seulement des transpositions que subissent les textes de l'Écriture, mais surtout du fait que le mot se lit régulièrement dans des contextes qui parlent d'ancienneté et de transmission par les anciens et les pères. Les passages où cette caractéristique de la tradition est estompée ou exclue sont tout à fait exceptionnels. Si le groupe de Basile, Grégoire de Nysse et Cyrille de Jérusalem désigne par *paradosis* l'enseignement baptismal, c'est là une spécialisation dans la signification du mot, qui ne s'oppose aucunement à cette caractéristique de la tradition de venir jusqu'à nous par l'enseignement des pères.

Cette caractéristique rend compte de la distinction entre la tradition et l'Écriture. Cette distinction ne se fonde pas principalement sur le fait, expressément rappelé dès le quatrième siècle, que la tradition contient des vérités ou des préceptes aposto-

liques qui ne sont pas consignés dans l'Écriture, mais elle consiste en ce que la tradition et l'Écriture sont deux voies distinctes et complémentaires par lesquelles l'enseignement apostolique nous parvient. Dans l'Écriture, nous entendons les propres paroles des Apôtres, par lesquelles ils instruisaient leurs disciples. La tradition nous livre ce même enseignement par le biais de la foi et de la prédication des générations chrétiennes successives. Parce que chaque génération se soumet par la foi à la doctrine que la génération précédente lui annonce, et prêche cette doctrine à la suivante, il se constitue une chaîne historiquement continue de foi et de témoignage. L'enseignement apostolique est tradition précisément en tant qu'il parvient à l'Église actuelle par le moyen de cette chaîne.

Maastricht, le 12 avril 1951. P. SMULDERS, S. J.

LES LEÇONS
DU
PANEM NOSTRVM QVOTIDIANVM

Les commentaires du *Pater*, de l'antiquité chrétienne à nos jours, sont innombrables[1] et, de toutes les demandes, il n'en est peut-être pas qui ait été plus étudiée que la quatrième, celle du « pain quotidien[2] ». Les diverses interprétations qui en ont été données sont connues ; quant au mystérieux adjectif qui figure dans le texte grec, ἐπιούσιος, il a exercé la sagacité de maint philologue et exégète[3]. Aussi bien n'est-ce pas le terme grec qui nous retiendra ici, mais sa traduction latine ; et ce que nous nous proposons est beaucoup moins d'établir le sens authentique du mot que de rechercher les enseignements qu'en tiraient les Pères latins du deuxième au cinquième siècle, à l'usage des chrétiens, et plus spécialement des catéchumènes ou des néophytes.

C'est en effet dans la perspective de la catéchèse baptismale

1. Voir, par exemple, le recueil du cardinal F. J. Vivès, *Expositio in Orationem dominicam iuxta Traditionem patristicam et theologicam cum appendice* 130 *expositionum totalium et* 41 *partialium*, Rome, 1903.

2. Le livre de J. P. Bock, *Die Brotbitte des Vaterunsers*, Paderborn, 1911 ; traduction française par A. Villien, sous le titre : *Le pain quotidien du Pater*, Paris, 1912, réunit utilement les commentaires de la quatrième demande dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge. L'auteur se propose de démontrer que l'interprétation eucharistique a été de tout temps et doit être considérée comme un sens littéral, au moins partiel, du texte. Il faudrait joindre à ce livre une multitude d'ouvrages et d'articles.

3. Il suffira de renvoyer à l'article de W. Foerster dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, t. II, p. 587-595, qui utilise tous les travaux antérieurs. Plus récemment, l'article de M. Black, *The Aramaic of the* ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον, dans *Journal of Theological Studies*, XLII, 1941, p. 186-189.

qu'il convient de considérer les commentaires de l'Oraison dominicale à cette époque. Cette catéchèse comportait en général, on le sait, trois parties qui apparaissent nettement, par exemple, dans les *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste : un enseignement doctrinal donné par l'explication du symbole, un enseignement surtout moral tiré de l'explication du *Pater*, et une initiation liturgique consistant à expliquer les rites du Baptême et de l'Eucharistie. En enseignant le *Pater* à ses disciples, le Christ n'a pas voulu seulement leur laisser une formule de prière, il leur a donné un « bréviaire de tout l'Évangile », dira Tertullien, une « doctrine des mœurs », une « éducation de la vie parfaite », un « enseignement de toutes les vertus », répéteront Théodore de Mopsueste et Jean Chrysostome. C'est précisément à propos du *panem nostrum quotidianum* que saint Cyprien exprime la même idée : *Sic discat orare et de orationis lege qualis esse debeat noscere*[4]. Chaque mot de la prière est riche d'enseignements : nous nous limiterons ici au seul adjectif qui accompagne le mot « pain ».

La *Quellenforschung*, comparant les commentaires du *Pater* chez Tertullien, saint Cyprien, Chromatius d'Aquilée, saint Jérôme, a cru pouvoir les rattacher à une même source littéraire écrite, qui serait un commentaire grec perdu, celui de Théophile d'Antioche[5]. Mais cette identification précise n'a pas été acceptée et, quoi qu'il en soit des rapports certains de dépendance entre ces divers auteurs, on peut non moins certainement trouver dans ces textes l'écho d'une tradition catéchétique orale commune, que chacun développe d'ailleurs à sa manière personnelle. Pour la connaître, nous utiliserons le *De Oratione* de Tertullien, le *De Oratione dominica* de saint Cyprien, le *De sacramentis* de saint Ambroise, le *Tractatus XIV in Euangelium secundum Matthaeum* de Chromatius d'Aquilée et divers textes de saint

4. CYPRIEN, *De Or. dom.*, 20 ; *P. L.*, **4**, 533.

5. C'est la thèse soutenue par G. LOESCHCKE, *Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunser-Erlkärung des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus*, Berlin, 1908.

Augustin, en particulier les *Sermones* 56, 57, 58 et 59, *ad competentes*, et le *De sermone Domini in monte*[6].

Si cette énumération laisse de côté saint Jérôme, c'est que son exégèse, qui est celle d'un érudit et non d'un catéchiste, mériterait une étude spéciale qui nous entraînerait trop loin. C'est à lui, en effet, que nous sommes probablement redevables du *supersubstantialem* qui, dans la Vulgate, figure pour traduire ἐπιούσιον, *Matth.*, 6, 11, alors que, chose curieuse, dans la même Vulgate, il a conservé pour *Luc*, 11, 3, la traduction *quotidianum*. Non seulement il a expliqué de plusieurs manières le mot *supersubstantialem*, mais il a essayé d'autres équivalents de ἐπιούσιον, *praecipuum, substantiuum, superuenturum, crastinum*[7]. En fait, *quotidianum* est la seule traduction qu'ait jamais connue l'usage liturgique, la seule qui soit habituellement commentée par les Latins[8] et donne matière à cet enseignement que nous voudrions retrouver.

6. Nous citerons, pour plus de commodité, les textes de la *Patrologie latine*. Il faut cependant signaler, pour deux de ces ouvrages, des éditions récentes : Q. Septimius Florens TERTULLIANUS, *De Oratione, Critische Uitgave met Prolegomena, Vertaling en Philologisch-Exegetisch-Liturgische Commentar*, par G. F. DIERCKS, Bussum, 1947, ouvrage pourvu d'un abondant commentaire ; et AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements, Des mystères*, texte établi, traduit et annoté par Dom Bernard BOTTE, coll. « Sources chrétiennes », Paris, 1950.

7. On trouvera les textes rassemblés dans J. P. BOCK, *Le pain quotidien*, p. 175-180.

8. G. F. DIERCKS, dans son édition du *De Oratione*, citée ci-dessus, donne, p. XLVI-XLVII, un tableau des divers textes du *Pater* connus jusqu'à saint Augustin. Seul des commentateurs, AMBROISE remarque une différence de sens entre le mot grec et le mot latin. Après avoir donné une première interprétation de ἐπιούσιον : « hoc est, substantialem », il ajoute : « ideo graece ἐπιούσιος dicitur. Latinus autem hunc panem quotidianum dixit quem Graeci dicunt aduenientem, quia Graeci dicunt τὴν ἐπίουσαν ἡμέραν aduenientem diem. Ergo quod Latinus dixit et quod Graecus utrumque utile uidetur. Graecus utrumque uno sermone significauit, Latinus quotidianum dixit. » (*De sacr.*, 5, 24 ; éd. BOTTE, p. 94). Avant lui, toutefois, MARIUS VICTORINUS AFER avait fait une réflexion analogue, *Aduersus Arium*, II, 8 ; *P. L.*, 8, 1094 : « Graecum igitur euangelium habet ἐπιούσιον, quod denominatum est a substantia, et utique Dei substantia. Hoc Latini uel non intelligentes uel non ualentes

***

Les commentaires de l'adjectif *quotidianus* dépendent naturellement des interprétations diverses du mot *panis*, que nous rappellerons seulement pour mémoire, car elles sont connues. Sens matériel (*carnaliter*, *simpliciter*), sens spirituel (*spiritaliter*), la plupart des commentateurs latins nous les présentent simultanément. Seul Ambroise, peut-être sous l'influence d'Origène qui rejetait le sens matériel, se borne, dans le *De sacramentis*, à l'interprétation spirituelle et plus spécialement eucharistique. Le sens spirituel est double, en effet ; car le pain de l'âme, c'est Celui qui a dit : *Ego sum panis uitae* (*Io.*, 6, 35). « Le Christ est notre pain, commente Tertullien, parce que le Christ est la vie, et que le pain est la vie[9]. » Mais ce pain nous est donné sous deux formes différentes : pain eucharistique, pain de la parole de Dieu. Le Christ eucharistique est aussi le Λόγος, le Verbe, *sermo Dei uiui*, dit encore Tertullien. Aussi saint Augustin présente-t-il toujours comme possible un triple sens de la demande. Il faut admettre, dit-il, à la fois ces trois interprétations : « Le pain quotidien que nous demandons, c'est en même temps ce qui est nécessaire au corps, le sacrement visible, et le pain invisible du Verbe de Dieu[10]. »

***

La première interprétation nous paraît aujourd'hui la plus naturelle ; mais c'est sur l'interprétation eucharistique que la catéchèse baptismale la plus ancienne met l'accent et nous la considérerons d'abord. Si le pain que nous demandons à notre

exprimere non potuerunt dicere, et tantummodo quotidianum posuerunt, non ἐπιούσιον. »

9. TERTULLIEN, *De Or.*, 6 ; *P. L.*, **1,** 1160 : « Christus enim panis noster est, quia uita Christus, et uita panis. »

10. AUGUSTIN, *De serm. Dom. in monte*, II, 7, 27 ; *P. L.*, **34,** 1281 : « Oportet ut coniuncte accipiantur omnia tria, ut scilicet quotidianum panem simul petamus, et necessarium corpori, et sacratum uisibilem, et inuisibilem uerbi Dei. » Cette triple interprétation se retrouve dans les quatre sermons *ad competentes*, 56, 57, 58 et 59.

Père des cieux, c'est le pain eucharistique, qu'a voulu nous enseigner Jésus en l'appelant « quotidien »? Tertullien nous répond en sa langue presque intraduisible, mais si expressive : *Petendo panem quotidianum, perpetuitatem postulamus in Christo et indiuiduitatem a corpore eius*[11]. L'expression est énergique mais concise et risquerait d'être pour nous un peu obscure si nous ne connaissions les développements qu'ont donnés à cette pensée saint Cyprien, Chromatius, saint Ambroise et surtout saint Augustin.

Ce dernier voit, lui aussi, dans l'usage de ce pain quotidien qu'est l'Eucharistie, une grâce d'union au Christ : *Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus. Tunc erit uere panis noster quotidianus* (*Serm.* 57, 7, 7). Mais surtout il nous éclaire sur ce que Tertullien voulait faire comprendre, par les mots *perpetuitatem, indiuiduitatem,* aux fidèles à qui s'adresse son enseignement. Néophytes ou catéchumènes, ils savent que leurs fautes ont été ou seront effacées par le baptême qui leur permet de s'approcher, purs, du sacrement de l'autel. Mais ils doivent savoir aussi que cette pureté n'est pas acquise pour toujours, que des fautes graves pourraient de nouveau les séparer de ce sacrement, leur interdire l'accès de l'autel, de la communion au corps du Christ. L'évêque l'explique, à propos du : *et dimitte nobis debita nostra,* à ses *competentes*. Si certaines fautes légères peuvent être purifiées par l'aumône et la prière, d'autres sont de nature à nous « séparer du pain quotidien » : *Ne talia committantur, unde necesse sit separari nos a pane quotidiano* (*Serm.* 56, 8, 12)[12]. Ainsi, demander le pain quotidien, c'est demander

11. TERTULLIEN, *De Or.*, 6 ; *P. L.*, **1,** 1161.

12. Cf., dans la suite du même sermon, l'énumération de ces fautes graves et les expressions qui caractérisent les conséquences qu'elles entraînent : « Quae exitiales exitus habent, unde necesse sit praecidi ab altari... Lingua mortifera quanta peccata committit? Aliquando talia, quibus homo ab altari separetur. » Voir aussi *Serm.* 59, 4, 7 ; *P. L.*, **34,** 401 : « Magno crimine unde separetur ab illo pane » ; et *Contra duas ep. Pelag.*, IV, 9, 26 ; *P. L.*, **44,** 628 : « Ista autem sunt atque hujus modi crimina, quae si quisquam commiserit, a corporis Christi communione remouetur. »

une grâce essentielle, dont les nouveaux baptisés doivent connaître l'importance et la nécessité : la grâce de la persévérance. C'est le terme même employé par Augustin, aussi bien dans ses sermons *ad competentes* que dans le traité qu'il a consacré à cette question, au temps de sa controverse avec Pélage. Aux premiers, il commente ainsi la demande du *panem quotidianum* : *Pro se rogant ut boni fiant, ut in bonitate et fide et uita bona perseuerent. Hoc optant, hoc orant : quia si non perseuerauerint in uita bona, separabuntur ab illo pane... Sic uiuamus ut ab altari tuo non separemur* (*Serm.* 58, 4, 5). Et c'est pour prouver à Pélage que la persévérance est un don de Dieu qu'il cite ce commentaire donné par saint Cyprien du *panem quotidianum* et dont il s'est lui-même inspiré plus d'une fois : *Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo grauiore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur*[13]. Il ajoute : *Haec uerba sancti hominis Dei perseuerantiam prorsus a Domino sanctos indicant poscere*[14].

Le texte de Cyprien cité ici par Augustin peut être considéré comme un développement du mot *indiuiduitatem* de Tertullien. La leçon était essentielle : Cyprien la répète trois fois dans le même chapitre[15]. En un temps où l'usage de la pénitence était infiniment plus rare que de nos jours, les *abstenti*, les *non communicantes* devaient former dans l'Église une catégorie relativement nombreuse de fidèles : il fallait inspirer aux

13. CYPRIEN, *De Or. dom.*, 18 ; *P. L.*, **4,** 531.

14. AUGUSTIN, *De dono perseu.*, 4, 7 ; *P. L.*, **45,** 998. Cf. la suite : « Ne a Christi corpore separentur, sed in ea sanctitate permaneant, qua nullum quo inde separari mereantur crimen admittant. » Le même texte de Cyprien est cité, avec un commentaire analogue, dans *Contra duas ep. Pelag.*, IV, 9, 25-26 ; *P. L.*, **44,** 627-628.

15. Voici les deux autres passages : « Orandum ne, dum quis abstentus separatur a Christi corpore, procul remaneat a salute » ; et : « Et ideo panem nostrum, id est Christum, dari nobis quotidie petimus, ut, qui in Christo manemus et uiuimus, a sanctificatione eius et corpore non recedamus. »

nouveaux baptisés la crainte de tomber dans cet état, le désir de « rester toujours dignes » de recevoir chaque jour le pain quotidien de l'âme.

A côté de l'expression *non separari*, Chromatius, qui suit d'assez près Cyprien, emploie un mot qui paraît associé aussi à ce thème, le verbe *mereri* : *Semper orare debemus ut hunc panem caelestem quotidie mereamur accipere, ne aliquo interueniente peccato a corpore Domini separemur*[16]. On le retrouve dans le *De sacramentis* de saint Ambroise : *Sic uiue ut quotidie merearis accipere*[17]. Saint Jérôme, utilisant, comme Augustin, le *Pater* pour montrer aux Pélagiens la nécessité, au sortir même du baptême, de demander la grâce de la persévérance, dira à peu près dans les mêmes termes : *Panem quotidianum... deprecantur ut digni sint assumptione corporis Christi*[18].

On a pu se demander dans quelle mesure l'interprétation eucharistique du *panem quotidianum* impliquait l'affirmation d'un usage quotidien de la communion. J. Schrijnen a remarqué que le troisième siècle, qui est essentiellement le siècle de la

16. Chromatius, *Tract. in Eu. Matth.*, XIV, 5 ; *P. L.*, **20,** 361. La même idée était déjà exprimée quelques lignes plus haut dans les mêmes termes : « Et hunc ergo panem quotidie postulare iubemur, id est ut praestante Domini misericordia quotidie panem corporis Domini accipere mereamur. »

17. Ambroise, *De sacr.*, 5, 25 ; *P. L.*, **16,** 452. Pour 6, 24, à un très bref commentaire de la quatrième demande : « Haec postulatio maxima est eorum quae postulantur », un manuscrit ajoute : « ut secundum uoluntatem Dei panem angelorum mereantur homines quotidie accipere », leçon qui, remarque Dom Botte dans son édition (p. 106), « pourrait bien être authentique ».

18. Jérôme, *Dial. contr. Pelag.*, III, 15 ; *P. L.*, **23,** 585. Cf. *In Ezech.*, VI, ad xviii, 7 ; *P. L.*, **25**, 175 : « Vt quem postea semper accepturi sumus, in praesenti saeculo quotidie mereamur accipere. » La même explication et l'expression *digni esse* se retrouvent dans l'*Expositio Orationis dominicae* qui constitue une des trois homélies catéchétiques du *Sacramentaire Gélasien*, *P. L.*, **74**, 1092 : « Quem quotidianum dicimus, quod ita nos semper immunitatem petere debemus peccati, ut digni simus caelestibus alimentis. » Ce texte, d'origine incertaine, a été attribué à Chromatius lui-même par P. de Puniet, *Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire Gélasien*, dans *Rev. d'histoire ecclésiastique*, VI, 1905, p. 13-32 et 304-318.

communion quotidienne, est aussi celui où cette interprétation est la plus répandue[19]. Cette constatation pourrait s'étendre jusqu'à la fin du quatrième siècle, au moins en Occident. Cyprien et Chromatius témoignent de cet usage : *Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus (De or. dom.,* 18*)* ; *panem illum caelestem et spiritalem quem quotidie ad medelam animae et spem aeternae salutis accipimus* (*Tract. in Eu. Matth.*, 14, 5). Le mot *quotidianus* sert à Ambroise d'argument en faveur de la communion fréquente et même quotidienne : *Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumas quemadmodum Graeci in oriente facere consuerunt? Panem istum uitae non quotidianus adsumis?* (*De sacr.*, 5, 25.) Il met ici ses néophytes en garde contre un relâchement et peut-être même une théorie qui commençaient, semble-t-il, à se répandre en Orient, si l'on en croit saint Jean Chrysostome et Cassien[20]. Lui-même affirme au contraire l'utilité et la légitimité de la communion quotidienne : *Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit.* Un exemple biblique vient à l'appui. Est-il propre à Ambroise? Nous ne savons ; en tout cas, nous ne le trouvons pas ailleurs. C'est celui de Job « offrant chaque jour (*quotidie*) un sacrifice pour ses fils, de peur qu'ils n'eussent commis quelque péché dans leur cœur ou en paroles[21] ». L'Eucharistie est considérée ici surtout comme un sacrifice ; en tant que nourriture quotidienne, elle évoque plutôt la manne qu'on s'étonne de ne pas voir mentionnée dans les commentaires du *Pater*, bien qu'Ambroise fasse ailleurs ce rapprochement[22]. Dans le *De sacramentis*

19. J. Schrijnen, *Unser tägliches Brot gib uns heute,* dans *Collectanea Schrijnen,* Nimègue, 1939, p. 303-320.

20. Cf. Dom Botte, dans son édition du *De sacramentis,* Introduction, p. 19.

21. Ambroise, *De sacr.*, 5, 25 ; *P. L.*, **16,** 452 : « Quomodo Iob sanctus pro filiis suis offerebat quotidie sacrificium, ne forte aliquid uel in corde uel in sermone peccassent. » Citation libre de *Iob*, 1, 5 : « Consurgensque diluculo offerebat holocausta pro singulis ; dicebat enim : Ne forte peccauerint filii mei et benedixerint Deo in cordibus suis. Sic faciebat Iob cunctis diebus. »

22. Ambroise, *De myst.*, 8, 47 ; *P. L.*, **16**, 404 : « Reuera mirabile est

apparaît aussi, à cette occasion, l'idée de recourir à un « remède » quotidien : cette façon d'envisager la communion, traditionnelle dans l'Église, est associée au *panem quotidianum* par Chromatius et l'auteur anonyme de *l'Expositio quatuor Euangeliorum*[23].

La différence des usages entre l'Orient et l'Occident est également signalée par saint Augustin : *Plurimi in orientalibus partibus non quotidie caenae Dominicae communicant, cum iste panis quotidianus dictus sit*[24]. Que les chrétiens d'Orient puissent espacer leurs communions sans scandale, sans être blâmés par leur pasteur, semble constituer une objection, remarque l'évêque, contre le sens eucharistique des mots *panem quotidianum*. Il ne répond pas directement à cette objection, bien qu'il propose plus loin, nous le verrons, une interprétation de *quotidianum* qui permettrait de la résoudre.

***

De tous les commentateurs latins que nous étudions, saint Augustin est le seul qui ait vu explicitement dans le pain que nous demandons au Père la parole de Dieu. Tertullien avait bien dit : *Panis est sermo Dei uiui qui descendit de caelis*, mais sans préciser davantage. Augustin présente à ses catéchumènes une interprétation beaucoup plus concrète et immédiate, qui justifie le *quotidianus*. Le pain quotidien, c'est celui qui leur est distribué chaque jour, dans ces réunions où la parole de Dieu leur est rendue accessible par la prédication, où ils la reçoivent en écoutant les lectures, où ils s'en pénètrent par le chant des hymnes : *Est panis quotidianus quem petunt filii. Ipse est sermo Dei qui uobis quotidie erogatur... Et quod uobis tracto, panis quotidianus est ; et quod in ecclesia lectiones quotidie auditis,*

quod manna Deus pluerit patribus, et quotidiano caeli pascebantur cibo. » Vient ensuite une comparaison avec l'Eucharistie.

23. Ambroise a *medicina* ; Chromatius, *medela* ; et l'*Expositio IV Euangeliorum* (*P. L.*, **30,** 548), *remedium*. *Medela* figure à la fin de la troisième prière avant la communion, dans la messe romaine.

24. AUGUSTIN, *De serm. Dom. in monte*, II, 7, 26 ; *P. L.*, **34,** 1280.

panis quotidianus est ; et quod hymnos auditis et dicitis, panis quotidianus est[25]. Il s'agit ici de la catéchèse préparatoire au baptême qui groupait chaque matin, pendant le carême, les futurs baptisés autour de l'évêque ; la plus grande partie de leur instruction consistait en chants, lectures et commentaires de la sainte Écriture.

Dans le commentaire du Discours sur la montagne, qui n'est pas à proprement parler une catéchèse, le *quotidianus* a une application moins immédiate, mais plus intéressante. Le pain quotidien, c'est encore ici le pain invisible de la parole de Dieu, ce sont « les commandements divins qu'il nous faut chaque jour méditer et mettre en pratique », *praecepta scilicet diuina quae quotidie oportet meditari et operari*. Et pourquoi « chaque jour »? Pour la même raison qu'il nous faut chaque jour réparer l'usure de notre corps. L'homme vit dans le temps, il est soumis à cette *temporis uolubilitas, quae diebus dies succedere facit*, à la loi du devenir qui comporte un perpétuel recommencement : *Quotidianus autem iste cibus nunc dicitur, quamdiu ista uita temporalis per dies decedentes succedentesque peragitur*. Tour à tour soulevé par l'appétit des biens célestes, puis retombant sous le poids de la chair, *nunc in superiora, nunc in inferiora, id est, nunc in spiritalia, nunc in carnalia animi affectus alternat*, il a besoin chaque jour d'un pain pour apaiser sa faim, pour l'aider à se relever dans cette perpétuelle retombée : *Quotidie panis necessarius est, quo reficiatur esuriens, et relabens erigatur... Sicut itaque corpus nostrum in hac uita, ante illam scilicet immutationem, cibo reficitur, quia sentit dispendium, sic et animus, quoniam temporalibus affectibus quasi dispendium ab intentione Dei patitur, praeceptorum cibo reficiatur*[26].

On aura reconnu ici un thème fondamental de la pensée et

25. AUGUSTIN, *Serm.* 56, 6, 10 ; 57, 7, 7 ; *P. L.*, **38**, 381, 389. Cf. : « Cibus noster quotidianus in hac terra sermo Dei est qui semper erogatur ecclesiis... Et uerbum Dei quod quotidie uobis aperitur et quodam modo frangitur panis quotidianus est... Et uerbum Dei quod quotidie praedicatur panis est. » (*Serm.* 56, 6, 10 ; 58, 4, 5 ; 59, 3, 6 ; *P. L.*, **38**, 381, 393, 401.)

26. AUGUSTIN, *De serm. Dom. in monte*, II, 7, 27 ; *P. L.*, **34**, 1280-1281.

de la prédication augustiniennes : l'opposition entre la vie présente, essentiellement changeante, et la vie future que caractérisera l'*immutatio*. Appelé par le commentaire du mot *quotidianus*, il s'applique en même temps au dernier mot de la demande *hodie* ; on ne peut guère d'ailleurs séparer l'explication des deux termes. Le texte grec du *Pater* présentait ici une double forme : σήμερον (Matthieu), τὸ καθ'ἡμέραν (Luc). Les traducteurs latins, ayant utilisé *quotidianus* pour rendre ἐπιούσιος, ont remplacé les deux expressions différentes par *hodie*. *Hodie, quotidie*, mots réservés à la vie d'ici-bas, comme l'expliquait déjà l'*Épître aux Hébreux*, dans un texte que cite Augustin : *quamdiu dicitur hodie*[27]. Toutefois, quand il les rapproche, c'est plus souvent pour les opposer que pour les identifier : *Cum transierit uita ista, numquid petemus panem quotidianum? Tunc enim non uocabitur quotidie, sed hodie. Nunc uocatur quotidie, quando transit dies et uenit alius dies. Numquid uocabitur quotidie, quando erit aeternus unus dies*[28]*?* La vie éternelle sera l'éternel aujourd'hui, tandis que l'aujourd'hui d'ici-bas, c'est un temps fragmenté et successif ; c'est un *quotidie*, si bien que le *panis quotidianus* que nous demandons, c'est essentiellement un pain de la terre. Dans tous les commentaires d'Augustin reviennent comme un refrain les mots *nunc, hoc tempore, in hac terra, haec uita, temporalis ista uita, peregrinatio nostra*... Pain de la terre, l'Eucharistie, que nous n'aurons plus à recevoir quand nous aurons rejoint le Christ, pour régner avec lui[29]. Pain de la terre, la parole de Dieu, du moins sous sa

27. AUGUSTIN, *Serm.* 58, 4, 5; *P. L.*, **38,** 395 : « Quotidianum autem dixit, quamdiu hodie uocatur. » Cf. *Hebr.*, 3, 13. Le texte grec a : Παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται; et la Vulgate : « Adhortamini uosmetipsos per singulos dies, donec hodie cognominatur. » Le même texte est cité par Cyrille de Jérusalem, *Cat.* XXIII, 15 ; *P. G.*, **33,** 1120, pour justifier l'identité de σήμερον et de τὸ καθ' ἡμέραν.

28. *Serm.* 57, 7, 7 ; *P. L.*, **38,** 389.

29. *Serm.* 57, 7, 7 ; *P. L.*, **38,** 389 : « Panis erit et ipse quotidianus, huic uitae necessarius. Numquid enim Eucharistiam accepturi sumus, cum ad ipsum Christum uenerimus, et cum illo in aeternum regnare

forme sensible. Pas plus que les anges, nous n'aurons besoin au ciel de *codices*, de *lectores*, de *disputatores*[30] ; nous en aurons fini avec ces *uerba locutionis anfractuosae*[31] dont nous souffrons tant ici-bas. C'est le Verbe lui-même que nous verrons, le Verbe lui-même que nous entendrons ; sa lumière nous illuminera ; à cette source pure de la Vérité nous boirons à longs traits. Ici-bas, il n'est pour nous qu'un pain qu'il nous faut laborieusement broyer et moudre, *labore disputandi et sermocinandi quasi frangendi atque mandendi*[32]. Là-haut, il sera le breuvage qui apaisera sans effort notre soif. Ici-bas, il est la nourriture dont le maître de la vigne répare les forces de ses ouvriers ; là-haut, il sera la récompense dont il paiera leurs peines[33]. Ces beaux développements plongent leurs racines très profondément dans la pensée d'Augustin et semblent lui appartenir en propre. Seule la dernière opposition, avec l'allusion à la parabole des ouvriers de la vigne, se rattache peut-être à une tradition dont la première trace apparaît dans l'*Épître aux Corinthiens* de saint Clément de Rome, où les mots ἄρτος et μίσθος sont déjà rapprochés pour désigner sans doute l'un les dons de la grâce en cette vie, l'autre les dons de la gloire dans la vie éternelle[34].

coeperimus. Ergo Eucharistia panis noster quotidianus est. » Cf. *Serm.* 59, 3, 6 ; *P. L.*, **38,** 401.

30. *Serm.* 57, 7, 7 ; *P. L.*, **38,** 390 : « Numquid illuc quando uenerimus, codicem sumus aduituri? Ipsum Verbum uisuri, ipsum Verbum aduituri, ipsum manducaturi, ipsum bibituri quomodo angeli modo. Numquid angelis codices sunt necessarii, aut disputatores, aut lectores? Absit. Videndo legunt : uident enim ipsam ueritatem, et illo fonte satiantur, unde nos irroramur. » Développement analogue : *Serm.* 59, 3, 6 ; *P. L.*, **38,** 401.

31. *Serm.* 59, 3, 6 ; *P. L.*, **38,** 401. Cf. *De serm. Dom. in monte*, II, 10, 37 ; *P. L.*, **34,** 1285 : « Quia iste (cibus) qui quotidianus dictus est in Scripturis, siue in strepitu sermonis, siue quibusque temporalibus signis exhibetur animae : quae omnia tunc utique non erunt, cum omnes erunt docibiles Deo. »

32. *De serm. Dom. in monte*, II, 10, 37 ; *P. L.*, **34,** 1285.

33. *Serm.* 56, 6, 10 ; *P. L.*, **38,** 381.

34. Clément de Rome, *Cor.*, 34, 1-3. Cette interprétation est celle de J. P. Bock, *Le pain quotidien*, p. 339-345, mais il faut avouer qu'elle n'est pas absolument claire.

***

Quand le mot *panem* est pris au sens matériel, *carnaliter*, le commentaire de l'adjectif *quotidianum* ne se sépare pas de celui du nom, l'expression *panem quotidianum* formant un tout considéré généralement comme l'équivalent de *uictum quotidianum*.

Il faut noter d'abord le souci de signaler que même l'interprétation matérielle de la demande ne supprime pas la possibilité d'en faire l'objet d'un enseignement spirituel : *Sed et quia carnaliter admittitur ista uox*, écrit Tertullien, *non sine religione fieri potest et spiritalis disciplinae*[35]. La première leçon que nous donne le Christ en nous faisant demander le pain quotidien, et cela seulement, c'est une leçon de détachement par rapport aux biens de ce monde et aux richesses : « Le pain, c'est la seule chose nécessaire aux fidèles ; le reste, c'est ce que cherchent les païens[36]. » Dans tous les commentaires reparaît l'adjectif *necessarius*, souvent accompagné d'un terme restrictif *tantum*, *solum*, *solummodo*[37]. Disposition essentiellement chrétienne et

35. TERTULLIEN, *De Or.*, 6 ; *P. L.*, **1**, 1161. Même remarque chez saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, 6, 1 ; *P. G.*, **57**, 280 : καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς, πολὺ τὸ πνευματικόν.

36. TERTULLIEN, *De Or.*, 6; *P. L.*, **1**, 1161 : « Panem enim peti mandat, quod solum fidelibus necessarium est ; cetera enim nationes requirunt. » Tertullien reprend cette opposition entre le pain et les richesses, *De ieiun.*, 15 ; *P. L.*, **2**, 975 : « In ordinaria etiam oratione panem mandans postulandum, non et Attalicas diuitias. »

37. Chez Tertullien, Cyprien, Chromatius, Augustin. Les exemples seraient nombreux, chez le dernier surtout. Il semble que l'adjectif *quotidianus* ait été considéré un peu comme l'équivalent de *necessarius*, et cette interprétation, sans doute traditionnelle, pourrait confirmer celle qui a été adoptée finalement par l'auteur de l'article ἐπιούσιος, dans G. KITTEL, *Theol. Wörterbuch*, p. 595 : « Das Brot, das wir brauchen, gib uns heute. » C'est l'interprétation de la Peshitto : « le pain de notre nécessité », d'après P. JOÜON, dans *Recherches de Science religieuse*, XVII, 1920, p. 220. P. JOÜON, pour son propre compte, préfère penser que le substrat araméen signifiait : « le pain de notre subsistance. » Le texte syriaque de Théodore de Mopsueste se traduit par « le pain qui nous est nécessaire » (trad. R. TONNEAU, p. 310).

sur laquelle on ne pouvait trop insister, la seule qui convienne aux *fideles*, dira Tertullien, aux *christiani fide uiuentes*, reprendra Chromatius, commentant ainsi peut-être le *nostrum*.

Cyprien, lui, invoque plutôt le titre de « disciple du Christ » et rappelle au baptisé les engagements de son baptême. Son développement est intéressant, car il met cette demande en relation directe avec l'un des rites du sacrement, celui de la *renuntiatio*[38]. Les nouveaux baptisés ont renoncé au monde, *saeculo renuntiauimus* ; ils ont rejeté ses richesses et ses pompes, *diuitias eius et pompas fide gratiae spiritalis abiecimus*, devenant ainsi les disciples de Celui qui a dit : *Qui non renuntiat omnibus quae sunt eius, non potest meus discipulus esse.* Comment dès lors oseraient-ils solliciter de Dieu autre chose que le strict nécessaire, *diurnum cibum, quotidianum uictum?* Vendre tous ses biens, en distribuer le prix aux pauvres, se faire ainsi un trésor dans le ciel, être libre, débarrassé des mille liens dont nous enlace le souci de notre patrimoine, c'est la condition pour suivre le Christ et imiter la gloire de sa Passion, c'est l'achèvement de la perfection. Et c'est tout cela que nous suggère la demande du pain quotidien[39].

Bien entendu, le mot pain, comme le répète souvent Augustin, doit être pris dans un sens large : c'est la partie pour le tout, et le mot recouvre à la fois la nourriture et le vêtement, tout ce qui est nécessaire à la vie du corps sur la terre[40]. Presque tous les commentateurs, Cyprien, Chromatius, Augustin, citent, à cette occasion, le texte paulinien : *Habentes uictum et tegumentum, his contenti simus* (*I Tim.*, 6, 8). Chromatius y joint un mot de l'*Ecclésiastique* : *Vsus hominis panis, aqua et uestimentum* (*Eccli.*, 29, 28). C'est toujours l'idée du minimum, seul indis-

38. Sur le rite de la *renuntiatio*, cf., entre autres, AMBROISE, *De sacr.*, 1, 5, et *De myst.*, 5, et les p. 25-26 de l'Introduction dans l'édition de Dom BOTTE.

39. Je résume ici le développement de CYPRIEN, *De Or. dom.*, 19-20 ; *P. L.*, **4,** 532-533.

40. Explication fréquente chez AUGUSTIN, par exemple *De serm. Dom. in monte*, II, 7, 25 ; *P. L.*, **34,** 1280 ; *Serm.* 57, 7, 7 ; 58, 4, 5 ; *P. L.*, **38,** 389, 395.

pensable à l'homme ; il n'a pas besoin de plus, dit saint Augustin, le reste n'est que prétexte à l'orgueil : *Impudentia est, ut a Deo petas diuitias ; non est impudentia ut petas panem quotidianum. Aliud est unde superbias, aliud est unde uiuas*[41].

Rapprochée de *hodie*, l'épithète *quotidianum* rappelle ici au chrétien le précepte du Seigneur que tous les commentaires sont d'accord pour citer : *Nolite de crastino cogitare quid edatis*[42]. Non seulement il faut demander peu, mais il ne faut demander que pour le jour présent. Un disciple du Christ, qui sollicite la venue rapide du règne de Dieu, ne songe pas, explique Cyprien, à son avenir terrestre : *Diurnum debet cibum petere nec in longum desideria petitionis extendere*[43]. Cette réflexion appelle, comme déjà chez Tertullien, la parabole de l'homme riche qui, se croyant assuré pour longtemps des récoltes dont ses greniers regorgent, ne verra pas se lever le jour suivant[44].

Donc, se contenter de peu, et surtout ne pas chercher de sécurité pour le lendemain, tel est le détachement qu'enseigne aux chrétiens le *panem quotidianum*. Mais ceci n'est possible qu'au prix d'une confiance filiale. Tertullien remarque que, dans l'Évangile, le pain est essentiellement le don que des enfants attendent de leur père[45]. Cyprien accumule les textes

41. AUGUSTIN, *Serm.* 56, 6, 10 ; *P. L.*, **38,** 381. Cf. *Serm.* 58, 4, 5 ; *P. L.*, **38,** 395 : « Pereat auaritia et diues est natura » ; *Ep.* 130, 12, 22 ; *P. L.*, **33,** 503 : « Qui dicit : paupertatem et diuitias ne dederis mihi (*Prou.*, 30, 8), quid aliud dicit quam : panem nostrum quotidianum da nobis hodie. » Cette leçon est celle que dégagent les Pères grecs du quatrième siècle, Théodore de Mopsueste, saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome.

42. *Matth.*, 6, 25 et 34. Le texte cité est celui de Tertullien qui fond en une seule phrase les deux versets. Cité avec diverses variantes par Cyprien, Chromatius, Augustin.

43. CYPRIEN, *De Or. dom.*, 19 ; *P. L.*, **4,** 532-533. Cf. TERTULLIEN, *De Or.* 6 ; *P. L.*, **1,** 1102 : « Longae securitatis spatia cogitauit. »

44. *Luc*, 12, 16-20. Cf. TERTULLIEN, *De Or.*, 6 ; *P. L.*, **1,** 1101-1102 ; CYPRIEN, *De Or. dom.*, 20 ; *P. L.*, **4,** 533.

45. TERTULLIEN, *De Or.*, 6 ; *P. L.*, **1,** 1161 : « Ostendit enim quid a patre filii exspectent. » Il cite *Matth.*, 15, 26 : « Numquid panem filiis pater aufert et canibus tradit? » et *Matth.*, 7, 9 : « Numquid filio panem poscenti lapidem tradit? » Il y joint une allusion à *Luc*, 11, 5 : « Sed et nocturnus ille pulsator panem poscebat. »

scripturaires pour rappeler les assurances données au juste de l'Ancien Testament, et la promesse faite par Jésus à ceux qui cherchent d'abord le Royaume de Dieu et sa justice ; il conclut par cette belle formule : *Habenti Deum nihil deerit, si Deo ipse non desit*[46]. Suivent deux exemples bibliques, celui de Daniel nourri par les soins de Dieu dans la fosse aux lions, et celui d'Élie fugitif à qui les corbeaux apportaient chaque jour sa nourriture[47].

Saint Augustin ajoute à cette leçon de confiance une leçon d'humilité : « Quand vous dites : Donnez-nous notre pain quotidien, vous vous déclarez le mendiant de Dieu. » Cette leçon vaut pour le riche comme pour le pauvre, peut-être même plus encore pour le riche. Comme le mendiant à la porte du riche, le riche aussi se tient « devant la maison du grand riche ». Et de quoi donc a-t-il besoin ? « Je ne crains pas de le dire, répond le prédicateur, il a besoin même du pain quotidien... Qu'a-t-il en effet que Dieu ne lui ait donné ? Qu'aura-t-il si Dieu vient à retirer sa main ? Combien se sont endormis riches et réveillés pauvres ! S'il ne manque de rien, c'est à la miséricorde de Dieu qu'il le doit[48]. »

***

Telle est la diversité des enseignements dont ces quelques mots du *Pater* : *panem nostrum quotidianum*, étaient l'occasion

46. CYPRIEN, *De Or. dom.*, 21 ; *P. L.*, **4**, 533-534. Les textes cités sont *Prou.*, 10, 93 : « Non occidet Dominus fame animam iustam » ; *Ps.* 36, 25 : « Iunior fui et senui ; et non uidi iustum derelictum, neque semen eius quaerens panem » ; et enfin *Matth.*, 6, 31-33.

47. CYPRIEN, *De Or. dom.*, 21 ; *P. L.*, **4**, 534. Les textes qu'il utilise sont *Dan.*, 14, 32-38 et *III Reg.*, 17, 6. Tertullien ne cite pas ces exemples à propos du *panem quotidianum*, mais, sans nommer Daniel et Élie, il fait allusion aux secours qu'ils ont reçus de Dieu, quand il parle de l'efficacité de la prière, *De Or.*, 29 ; *P. L.*, **1**, 1195. Il est à noter qu'Ambroise a ces deux mêmes exemples pour commenter le verset du *Ps.* 36, 25 auquel Cyprien les associait déjà. Cf. *In ps. XXXVI enar.*, 61 ; *P. L.*, **14**, 907-908 : « Corui ei quotidianum conuiuium ministrabant. »

48. AUGUSTIN, *Serm.* 56, 6, 9 ; *P. L.*, **38**, 381. Cf. *Serm.* 114, 5 ; *P. L.*, **38**, 654 : « Dicturus es : panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Vbi sunt diuitiae tuae? Ecce mendicas. »

dans la prédication des premiers siècles, et particulièrement dans la catéchèse. Les remarques qui précèdent nous ont fait constater la persistance de certains thèmes, de certaines citations scripturaires, qui doit représenter une tradition orale, et, par ailleurs, quelques développements plus personnels, en particulier chez saint Augustin.

L'interprétation eucharistique, tout en donnant au mot *quotidianus* son sens précis et littéral, y voit aussi et surtout la demande d'une grâce de persévérance, nous permettant de n'être jamais séparés du Christ ni de la participation à son corps ; et c'est la prière qu'aujourd'hui encore l'Église nous fait redire avant la communion, dans un texte qui semble bien inspiré par les dernières demandes du *Pater* : *Libera me per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et uniuersis malis et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te nunquam separari permittas.*

L'interprétation spirituelle, au sens plus large : la nourriture de l'âme qu'est la parole de Dieu, a surtout inspiré saint Augustin qui a vu dans le mot *quotidianus* la marque propre de notre existence d'ici-bas, en attendant notre évasion hors du temps, dans la béatitude éternelle.

Enfin, l'interprétation matérielle donne lieu chez tous les commentateurs à des leçons évangéliques d'une importance fondamentale dans la vie chrétienne : détachement des richesses, renoncement à l'inquiétude du lendemain, confiance filiale, humilité.

Moins mystérieux, en apparence du moins, que le grec ἐπιούσιος, le simple adjectif latin *quotidianus* présentait donc cependant bien des possibilités d'interprétation. A ceux qui se demanderaient quelle est la plus conforme à la pensée du Christ, nous répondrons avec sainte Thérèse, commentant à son tour le *Pater* : « Comme il destinait cette prière à tout le monde, son but, en y laissant une certaine obscurité, a été que chacun pût s'en servir pour demander les grâces qu'il voudrait, et que chacun aussi, pensant la bien entendre, y trouvât une source de consolation. »

HÉLÈNE PÉTRÉ.

LE CHRIST, CHEMIN ET TERME DE L'ASCENSION SPIRITUELLE, D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

« Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie », dit Jésus (*Jo.*, 14, 6). Cette affirmation résume pour Augustin tout le mystère du Christ, image visible de Dieu et Dieu lui-même, unique route qui conduit au Père en même temps que terme et repos du voyageur. La contemplation de Jésus, à la fois Chemin et But, a toujours alimenté la piété de saint Augustin devenu chrétien. Les chapitres des *Confessions* (VII, 18 à 21) dans lesquels il développe ce thème sont le centre de son autobiographie. Et dans les prédications que, par la suite, l'évêque d'Hippone adressera à son peuple reviendra souvent le commentaire de ce verset johannique, non seulement dans les *Tractatus in Joannem*, mais aussi dans les *Enarrationes* et les *Sermons*, soit que l'orateur expose le sens du passage évangélique, soit qu'il se borne à une rapide allusion à propos d'un autre texte qui suscite cette résonance.

Aucun passage des *Confessions* ou des écrits contemporains de la conversion n'autorise à affirmer qu'Augustin ait lu saint Jean au moment où il prit l'option décisive qui devait commander tout son avenir[1]. C'est à saint Paul qu'il recourut, *avidissime*, pour trouver la fin de ses perplexités, après que la

1. Il n'y a pas lieu de revenir ici sur la question si longuement controversée de la date et de la signification de cette conversion. M. MARROU, dans sa *Retractatio*, p. 628 et suivantes, met au point l'état actuel de la question et signale l'effort de P. COURCELLE dans la *Revue des Études latines*, t. 21-22, p. 155-174, pour effacer l'antithèse christianisme-néoplatonisme.

lecture des néo-platoniciens eut commencé à dissiper les ténèbres de son âme. C'est saint Paul qui lui révéla la médiation indispensable du Christ, rendue possible par sa double nature, humaine et divine. Ce n'est donc pas à l'époque même où saint Augustin demanda le baptême qu'il découvrit entre les doctrines johannique et plotinienne la correspondance qu'il se plaira si souvent depuis à signaler. Lorsque, avec un recul d'une dizaine d'années, il rédige ses souvenirs, il retrouve la fraîcheur d'enthousiasme que lui laissèrent ses lectures philosophiques. « Vous avez voulu que ces livres me tombassent sous la main avant que j'eusse médité vos Écritures pour que ma mémoire gardât l'empreinte de l'impression que j'en avais recueillie[2]. » Mais il projette sur son passé la connaissance profonde qu'il a, depuis, acquise des Livres saints. Il emprunte aux écrivains sacrés, particulièrement à saint Jean, l'expression de son amour pour la vérité, amour d'abord inspiré par les philosophes, et surtout de son impuissance à l'atteindre par ses seules forces, même dirigées selon leurs méthodes. Cette expérience intime de l'absolue nécessité du médiateur, il la trouve parfaitement exprimée dans le quatrième Évangile, et c'est depuis lors en termes johanniques qu'il traduira cette rencontre brûlante avec le Christ Voie et Vérité, Chemin et Terme du progrès spirituel.

Ce que les livres plotiniens lui avaient révélé, c'est que seule la possession de Dieu, Vie et Vérité, peut faire le bonheur de l'homme. Ils lui avaient montré le terme de l'ascension et fourni une méthode pour s'y élever de degré en degré. Cette méthode d'élévation à Dieu par le degré des créatures, saint Augustin y restera toujours fidèle. Mais s'il s'y exerce avec ses seules forces, l'homme ne peut aboutir à l'union souhaitée. Il n'obtient qu'un éclair de contemplation. Ainsi l'extase, qui ne dure qu'un moment et laisse ensuite retomber l'âme à son désir, lui fait connaître le but, Vérité et Vie, mais n'offre pas de chemin sûr pour y parvenir. Les philosophes voient *où* il faut aller, sans savoir *par où*. C'est grâce à saint Paul qu'Augustin comprit la

2. *Conf.*, VII, 26, trad. LABRIOLLE, Paris, 1925, p. 170. Toutes les citations des *Confessions* sont empruntées à cette traduction.

nécessité du médiateur « qui nous appelle et nous dit : *C'est moi qui suis la Voie, la Vérité et la Vie*, qui mêle à la chair — puisque le Verbe s'est fait chair — la nourriture que ma faiblesse m'interdisait de prendre, afin que votre sagesse par laquelle vous avez tout créé devînt le lait de notre enfance... C'est lui la Voie qui conduit à la patrie bienheureuse, non pas seulement pour la contempler, mais aussi pour l'habiter... Autre chose est d'apercevoir du haut d'un sommet boisé la patrie de la paix, sans trouver le chemin qui y mène..., autre chose de tenir la voie qui y conduit » (*Conf.*, VII, 24, 26, 27, p. 167 à 172).

Pour s'engager dans cette voie, il manquait à Augustin de connaître le mystère du Verbe fait chair, le *Sacrement du Christ*. Il lui fallait comprendre que Jésus, cet homme d'une inégalable sagesse, était vraiment le Seigneur, la personne même de la Vérité[3]. S'attacher à lui par la foi, c'est déjà s'établir, d'une certaine manière, dans la patrie tout en progressant vers lui par ce chemin qu'il est devenu pour nous. Tel est le sacrement du Christ, sacrement de l'Éternel : il est la Vérité, il est la seule Voie par laquelle les hommes peuvent atteindre la Vérité. Et tel sera le Christ objet de la contemplation d'Augustin, chrétien et pasteur, qui laisse volontiers dans l'ombre les aspects plus concrets de la vie du Sauveur pour n'en retenir que ces deux traits essentiels.

C'est à tout le peuple d'Hippone que sont adressés les *Sermons sur saint Jean*. C'est dans ces prédications que le converti de Milan devenu évêque expose plus au long ce profond mystère. Il a fait lui-même l'expérience du *sacrement* caché dans le Verbe fait chair. Il sait que l'intelligence humaine ne saurait y accéder par ses seules forces. Aussi, dans le court *Tractatus*[4] consacré

3. *Conf.*, VIII, 19. Un excellent commentaire de ce chapitre a été donné par le P. Le Blond dans *les Conversions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 144. Il précise le sens du mot *sacramentum* chez Augustin et souligne l'aspect sacramentel de sa doctrine.

4. *In Joannis Evangelium Tractatus* 69. *P. L.*, XXXV, 1815-1818. Les 124 *Tractatus* sur l'Évangile et les 10 sur la première Épître occupent la majeure partie du tome XXXV de la *Patrologie* de Migne. C'est à ce

à l'explication de la parole du Christ se présentant comme Voie, Vérité et Vie, exhorte-t-il plusieurs fois les fidèles à demander la lumière d'en haut. Les apôtres eux-mêmes, comme le prouve la question de Thomas, disaient ignorer et le terme de son voyage et le chemin qu'il emprunterait. Il fallait que Jésus leur dise : Je suis le Chemin, pour leur montrer qu'ils connaissaient, en lui, le chemin. S'il fallait qu'il ajoutât : Je suis la Vérité et la Vie, c'est qu'il allait lui-même à la vérité et à la vie. « Il allait donc à lui-même, par lui-même. Et nous, où allons-nous, sinon à lui? Et par où passons-nous, sinon par lui? Ainsi il va à lui-même, par lui-même ; nous, nous allons à lui, par lui, ou plutôt nous allons tous au Père, lui et nous. » Le Christ est le *sacrement* de Dieu, parce que, étant Verbe, il s'est fait chair. Sa chair est la voie qu'il a prise pour venir à nous, tout en demeurant auprès du Père. Et cette voie sienne est devenue la nôtre. « La voie, dira dans le même sens Guardini, c'est le passage au delà de son être propre. Ce passage, non seulement le Christ l'accomplit, mais il l'est, et il y entraîne celui qui vient à lui par la foi[5]. » Voilà l'exposé donné par saint Augustin au moment où la suite des lectures de saint Jean l'amenait au chapitre quatorzième. Il est normal de le retrouver, plus ou moins développé ou abrégé, dans d'autres *Tractatus*, puisque ce texte exprime une des idées maîtresses du quatrième Évangile. D'autres sermons s'en inspirent également. Sur ce thème, le prédicateur a construit d'heureuses formules exprimant, dans le raccourci antithétique qu'il aime, sa foi et sa dévotion au Christ :

> C'est par le Christ qu'on va au Christ, par le Christ homme au Christ Dieu, par le Verbe fait chair au Verbe qui, au commencement, était Dieu auprès de Dieu. (*In Jo.*, 13, 4, 1494.)

> Tu veux marcher? Je suis le Chemin. Tu veux ne pas être trompé? Je suis la Vérité. Tu veux ne pas mourir? Je suis la Vie. Tu ne peux

tome que renverront les nombres indiqués à la suite de chaque référence. *Jo.*, 14, 6 est également commenté dans les *Serm.* 141 et 142 ; *P. L.*, XXXVIII, 776-784.

5. *Le Seigneur*, Paris, 1946, trad. Lorson, t. II, p. 167.

aller qu'à moi, tu ne peux passer que par moi. (*In Jo.*, 22, 8, 1578.)

Dieu Christ est la patrie où nous allons ; l'homme Christ est la voie par laquelle nous allons. (*Serm.* 123, 3 ; *P. L.*, XXXVIII, 685.)

Par lui tu marches, vers lui tu marches. (*Serm.* 141, 4 ; *P. L.*, XXXVIII, 777.)

Le Chemin, c'est le Christ humilié ; le Christ Vérité et Vie, c'est le Christ très haut et Dieu. (*Serm.* 142, 2 ; *P. L.*, XXXVIII, 778.)

De quelle manière l'homme en marche vers Dieu s'avance-t-il par la voie du Christ ? En imitant, par l'humilité, le Verbe de Dieu humilié dans l'Incarnation. Il nous a montré le chemin de l'humilité, il s'est fait lui-même ce chemin (*In Jo.*, 5, 3, 1415). Saint Augustin a éprouvé la vanité des méthodes philosophiques. L'extase intellectuelle n'aboutit pas à l'union souhaitée. Sa prédication le rappelle souvent, en condamnant la superbe présomption de l'esprit. Les philosophes méprisent la croix du Christ. Mais c'est par sa croix que Jésus a ouvert le chemin. Sur la mer agitée du monde, la croix, avec tout le poids d'humiliation qu'elle comporte, est le seul vaisseau qui puisse transporter les hommes jusqu'au rivage bienheureux qu'ils ont entrevu de loin (*In Jo.*, 2, 4, 1391). Et le Christ a voulu s'humilier jusque-là, afin de prendre en lui toutes les faiblesses et les craintes humaines, préparant ainsi la route à tous ceux qui voudraient le suivre[6]. Mer en furie, à travers laquelle on ne peut trouver d'autre salut que le Christ, la vie humaine est aussi ce désert sans chemin et sans eau dont parle le psaume 62.

Plût au Ciel que dans ce désert il y eût au moins un chemin ! Plût au Ciel qu'un homme tombé dans ce désert sût au moins comment en sortir ! Que ce désert est funeste ! qu'il est horrible et redoutable ! Et cependant Dieu a eu pitié de nous, il nous a donné une route dans ce désert : Notre Seigneur Jésus-Christ. (*In ps.* 62, 8 ; *P. L.*, XXXVI, 753.)

6. Transfero in me quod trepidas et substerno qua transeas. *In Jo.*, 52, 2, 1769 ; cf. *In Jo.*, 60, 2, 1798 ; *Serm.* 305, 2, *P. L.*, XXXVIII, 1598 ; *In Ps.* 93, 19, *P. L.*, XXVII, 1206. Voir aussi *In Ps.* 36, 11, 15 et 16 où saint Augustin encourage ceux qui trouvent pénible de marcher à la suite du Christ, *P. L.*, XXXVI, 372-373.

Quelle que soit l'image sous laquelle saint Augustin peint l'existence terrestre, mer ou désert, elle demande toujours du Christ le même abaissement. Les routes terrestres qu'il a dû suivre l'ont fatigué, lui, notre chemin vers le ciel[7]. A nous de le suivre par l'humble soumission à ses exemples :

> Il a voulu frayer par l'humiliation un chemin vers l'élévation... La patrie est élevée, le chemin est bas. La patrie c'est la vie du Christ, le chemin c'est sa mort. La patrie c'est l'union au Christ, le chemin c'est la passion du Christ. (*In Jo.*, 28, 5, 1624.)

Le prédicateur trouve encore dans l'Évangile d'autres occasions d'inculquer de façon frappante cette leçon fondamentale de l'humilité. La parabole du Bon Pasteur présente Jésus comme la porte des brebis. « Le Christ Seigneur est une porte basse ; celui qui entre par cette porte doit s'abaisser s'il veut entrer sans se blesser la tête. » Les *Tractatus* 45 à 47 consacrés au commentaire de cette similitude mettent en garde les superbes trop confiants dans leur esprit propre, qui ne veulent d'autres guides qu'eux-mêmes. Ce n'est pas la spéculation philosophique, c'est l'humble foi dans le Christ humilié, incarné, devenu notre porte et notre chemin, qui permet d'accéder au Christ-Dieu, Vérité et Vie. *Quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu,* affirme saint Jean (*I Jo.*, 5, 1). Et saint Augustin, commentant la première épître, précise la nature de cette foi :

> Avant de croire, tu courais, mais tu courais en dehors de la route, tu errais au lieu d'aller vers le but. Il nous faut courir, mais sur la route... Quelle est cette route sur laquelle nous courons? Le Christ a dit : *Je suis la Route.* Quelle est notre patrie? Vers quel but courons-nous? Le Christ a dit : *Je suis la Vérité.* Nous courons par lui, nous courons vers lui, en lui nous nous reposerons. Mais pour que nous puissions courir vers lui, il est descendu jusqu'à nous. Nous étions loin de lui, nous voyagions loin de lui, et, fatigués, nous ne pouvions plus avancer. Comme médecin, il est venu à des égarés. Nous avons été sauvés par lui, nous marchons par lui. Voilà ce qu'est croire que Jésus est le Christ. (*In Jo. Ep.* 10, 1, 2054.)

7. Ab itinere terrestri fatigatus est, qui seipsum nobis viam fecit in coelum. *De cat. rudibus,* 40, *P. L.*, XL, 339.

Voilà comment croient les chrétiens qui sont chrétiens, non seulement de nom, mais en fait et par leur vie. Ceux-là marchent dans le Christ, *comme il a marché lui-même* (*I Jo.*, 2, 6). Il n'est pas question d'imiter les actions extérieures du Christ. La plupart, manifestations de la puissance divine, sont bien au delà de notre portée. Ce qui est proposé à notre imitation, ce sont les dispositions intimes, les affections de cette âme humaine substantiellement unie à la divinité.

> Nous commande-t-il de marcher sur les flots? Non, sans doute. Ce qu'il veut, c'est nous voir marcher dans la voie de la justice. Quelle est cette voie? Souvenez-vous. Il était crucifié, et il marchait dans cette voie. C'est la voie de la charité. Si tu sais prier pour ton ennemi, tu marches dans la voie du Seigneur. (*In Jo. Ep.* 1, 9, 1985.)

Ils marchent donc dans le Christ, ceux qui pratiquent la charité fraternelle. C'est en aimant son prochain, ami ou ennemi, que l'on avance vers Dieu. Ce Dieu, en qui nous ne pouvons encore demeurer, nous nous dirigeons vers lui en portant les fardeaux de ceux avec qui nous marchons. C'est en aidant ses compagnons de route qu'on parvient, avec eux, à celui qu'on désire (17, 9, 1532). Voilà d'après saint Augustin l'enseignement fondamental de la première épître johannique « si douce au palais du cœur où se goûte le pain de Dieu ». Le commentaire qu'il en donna pendant les fêtes pascales propose une synthèse inégalable sur la charité[8], lien des hommes entre eux et avec Dieu, union des chrétiens dans le corps du Christ.

D'où viendra au chrétien la force nécessaire à la marche dans le Christ? Qu'il se nourrisse de celui qui s'est offert non seulement comme Voie, mais comme Vie : nourriture à la fois divine et humaine, présentée à l'homme de deux manières, à son intel-

8. Ainsi juge le P. Pontet, dans l'*Exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1945. Il date ce commentaire de l'année 418, d'après Dom J. Huyben, alors que la date traditionnellement donnée était 416. Voir p. 6. Mais la question vient d'être reprise et soumise à un nouvel examen par le R. P. Maurice Le Landais, *Quatre mois de prédication de saint Augustin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1948, p. 226-250.

ligence par la foi dans la Parole de Dieu, à son être tout entier, âme et corps, par le « sacrement d'amour, symbole d'unité et lien de charité ». Jamais, lorsqu'il parle de l'Eucharistie, saint Augustin ne sépare ces trois aspects : foi nourrissante dans la Parole divine, communion sacramentelle, union au Christ total, chef et membres. C'est le sens de son commentaire du sixième chapitre de saint Jean qu'il résume à la fin du troisième et dernier sermon sur ce texte capital[9]. Le Seigneur Jésus est, à ces trois titres, le pain vivant descendu du ciel pour donner la vie au monde, nourriture des anges devenue celle des hommes[10]. Croire dans l'Envoyé de Dieu, c'est manger cette nourriture qui ne périt point mais demeure pour la vie éternelle, c'est manger le pain vivant. « Inutile de préparer dents et estomac, crois et tu as mangé » (*In Jo.*, 25, 12, 1602). Mais le croyant se nourrit réellement de son Dieu. A l'autel du Seigneur, il mange la vie, il boit la vie, car manger c'est refaire ses forces, boire ce breuvage c'est vivre. « Mange la vie, bois la vie, et cette vie reste entière » (*Serm.* 131, 1, *P. L.*, XXXVIII, 729). Don suprême de Jésus, ce gage de vie éternelle assure la présence du Christ en ses fidèles et de ses fidèles en lui. Ils sont dans le Seigneur comme ses membres ; ils vivent, tous ensemble, de son esprit. Le pain eucharistique est, en même temps que le principe, le symbole de l'union des chrétiens entre eux et avec leur chef.

Les fidèles connaîtront le corps du Christ s'ils ne négligent pas d'être le corps du Christ. Qu'ils deviennent le corps du Christ s'ils veulent vivre de l'esprit du Christ... Celui qui veut vivre possède le milieu vital, le principe vital. Qu'il approche, qu'il croie, qu'il soit incorporé pour être vivifié. (*In Jo.*, 26, 13, 1612.)

9. *Tractatus* 25, 26, 27, 1596-1621 ; cf. *In Ps.* 98, *P. L.*, XXXVIII, 1258-1271 ; *Serm.* 130, 131, 132, 227, 229, 272 ; *P. L.*, XXXVIII, 725-757 ; 1099, 1103, 1246. Voir aussi dans *Miscellanea Agostiniana*, I, Rome, 1930, les sermons 3 et 6 de Denis, 7 de Wolfenbuttel.

10. *Panem angelorum manducavit homo. Ps.* 77, 25, rapproché de *Jo.*, 14, 6 dans *In Jo.*, 13, 4, 1494 ; cf. *In Jo. Ep.* 1, 1, 1979 ; *In Ps.* 33, 6, *P. L.*, XXXVI, 303 ; 109, 12 ; *P. L.*, XXXVII, 1455 ; *Serm.* 131, 2, *P. L.*, XXXVIII, 726.

Nul plus qu'Augustin n'a mieux montré l'identité du Christ et de l'Église, la force de la charité qui unit les membres entre eux et avec leur chef. Car c'est le Christ total, tête et corps, qui est le milieu vital dans lequel se développe le chrétien, sa route d'accès à l'éternité. Nous voilà loin de l'inquiète recherche du bonheur et de la vérité auxquels Augustin avait espéré parvenir au moyen de l'extase intellectuelle enseignée par Plotin. Il avait entrevu cette nourriture bienheureuse, et dès lors, il ne cessa de désirer « manger et boire la sagesse, la justice, la vérité, l'éternité » (*In Jo.*, 26, 5, 1609). Mais cette forte nourriture des hommes spirituels lui restait inaccessible, il luï fallait le lait des enfants, l'humanité du Christ. « Notre lait, c'est le Christ humilié ; notre nourriture, c'est le même Christ égal au Père » (*In Jo. Ep.* 3, 1, 1998). Car le Verbe incarné, en même temps que la Voie, est la Vérité et la Vie. Il se donne aux croyants dans la mesure de leurs forces ; aux uns sa chair est le lait des enfants, aux autres la nourriture des forts. Mais saint Augustin se garde bien d'établir parmi les chrétiens des castes de fidèles plus ou moins initiés. Le mystère du Christ doit être intégralement prêché à tous ; et jamais, sous prétexte de mieux comprendre le Verbe de Dieu, on ne doit perdre de vue son humanité. « On ne doit pas nourrir les enfants uniquement de lait, de crainte qu'ils ne comprennent jamais le Christ créateur ; on ne doit pas les en sevrer, de crainte qu'ils n'abandonnent le Christ médiateur... Le Christ crucifié est le lait des petits en même temps que la nourriture des forts. » Ainsi saint Augustin termine-t-il les trois *Tractatus*, 96 à 98, dans lesquels il expose la difficile question du progrès de la connaissance religieuse. On a pu dire qu'il était passé d'une mystique de Dieu à la mystique du Christ [11]; il faut ici comprendre le Christ total. Il souligne sans cesse la présence du chef dans le corps tout entier. Le progrès du chrétien se fait dans la charité, dans le service de ses frères les plus humbles. C'est par le travail apostolique que l'évêque Augustin s'est uni à son Seigneur, sortant de lui-même à la

11. Voir J.-M. Le Blond, *Les Conversions de saint Augustin*, p. 236.

faveur d'une extase tout autre que celles dont Plotin avait révélé le secret à son ardente jeunesse. L'activité du croyant, bien différente de celle du philosophe, est orientée vers le service des autres. Sa rencontre avec Dieu se distingue, par sa relative passivité, des efforts intellectuels qu'exige l'élévation plotinienne. Si le fidèle cherche Dieu, c'est que Dieu, par la mission de son Christ, l'a déjà trouvé. Le Christ descend à la recherche de ceux qu'il veut sauver. L'homme n'a pas à se mettre en quête du chemin ; chemin qui bouge, voie qui marche[12], la route s'ouvre d'elle-même devant lui, sollicitant son indolence.

> On ne te dit pas : Travaille à chercher le chemin qui te mènera à la vérité et à la vie... Lève-toi, paresseux, le chemin lui-même vient à toi et t'éveille de ton sommeil. Lève-toi et marche. (*In Jo.* 34, 9, 1656 ; cf. *Serm.* 141, 4 ; *P. L.*, XXXVIII, 778.)

La voie qui mène à la Vérité et à la Vie est donc ouverte à tous, aux humbles comme aux lettrés, aux ignorants qu'on prépare au baptême comme aux intellectuels. La mystique plotinienne était réservée à une élite, mais la prédication chrétienne s'adresse aux masses[13]. La béatitude apportée par la contemplation de la Vérité, la plénitude de la Vie, voilà le but vers lequel tous sont dirigés ; et tous y marchent par le même chemin, celui que le Christ, toujours présent dans la communauté chrétienne, a suivi et suit encore. Pour tous « la vie d'union à Dieu est entièrement dominée par cette loi suprême. Jésus a dit : Je suis la Voie, la Vérité et la Vie[14] ».

MARIE COMEAU.

12. M. PONTET, *op. cit.*, p. 568, 574, 578.

13. *Ibid.*, *id* p. 535, a bien mis en relief cet aspect « missionnaire », dirait-on aujourd'hui, de la prédication de saint Augustin.

14. J. LEBRETON, *Lumen Christi*, Paris, 1947, p. 233.

LA VIE ASCÉTIQUE A ROUEN AU TEMPS DE SAINT VICTRICE

Sur la liste des évêques gallo-romains de l'Église de Rouen, Victrice occupe une place de choix. Il est, à la vérité, le seul que nous puissions prétendre connaître suffisamment pour dégager à la fois son caractère, son œuvre et sa doctrine. Avant lui, les évêques rouennais ne sont connus que par des signatures conciliaires. Il en sera de même après sa mort survenue dans les toutes premières années du cinquième siècle[1].

Victrice est, d'autre part, un prélat dont l'influence déborde largement le cadre de son diocèse et de sa province. Il est en relations suivies avec Ambroise de Milan, avec Paulin de Nole surtout. Innocent Ier lui mande une décrétale. Saint Martin est un de ses amis. Les évêques de Bretagne ont recours à sa sagesse pour rétablir l'ordre dans leur île. Missionnaire éloquent, nous le voyons opérer encore dans le nord de la Gaule avec, semble-t-il, un grand succès.

Victrice appartient donc à l'élite de l'épiscopat du quatrième siècle.

Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que plusieurs aient tenté de retracer sa vie et de donner son portrait intellectuel et moral. Le dernier en date de ses biographes est le savant chanoine Vacandard, du chapitre primatial de Rouen, auteur d'une excellente vie de saint Ouen et d'une autre, plus connue encore, celle de saint Bernard, qui devaient lui assurer une réputation méritée[2]. Pourtant, il faut l'avouer, le travail qu'il a consacré à saint Victrice nous paraît insuffisant. Il se

1. La première date connue concernant Victrice est 389. En 410, il était décédé et saint Innocent occupait le siège de Rouen.

2. *Saint Victrice*. Paris, Lecoffre, 1902.

contente, en ce qui concerne le *De Laude Sanctorum*, l'œuvre qui vaut aujourd'hui à Victrice d'être autre chose qu'un nom, d'en donner une brève analyse ; puis, comme hypnotisé par le titre, d'ailleurs fallacieux, de cet ouvrage, il s'attache surtout au culte des reliques et des saints, alors que ce culte occupe une place évidemment secondaire dans le discours rouennais et qu'il s'inscrit sur une vaste toile de fond riche et nuancée. Pour nous, l'œuvre de Victrice est d'abord une profession de foi, d'où l'écrivain tire les conclusions qui doivent régler toute vie chrétienne. La prière adressée aux saints n'est qu'une demande d'aide pour mener cette existence entièrement consacrée à Dieu, non seulement dans le célibat et les liens de la chasteté, mais jusque dans le mariage.

Notre propos est de n'envisager présentement que quelques aspects principaux de l'ascétisme victricien, après avoir décrit le code canonique de la vie parfaite. Nous nous réservons dans un prochain travail en cours de rédaction de donner un ensemble qui seul permettra de mesurer ce qu'est aux yeux de l'évêque de Rouen le don de soi au Seigneur.

***

Le fait de l'existence d'ascètes sur les rives inférieures de la Seine n'a rien qui puisse surprendre en ce temps.

Dans la seconde moitié du quatrième siècle et plus encore, d'après Camille Jullian[3], dans ses dernières années, on en « trouve par centaines, peut-être par milliers dans chaque cité. Il en émerge de toutes les conditions sociales et toutes les variétés se rencontrent. La vie dévote a, du plus riche jusqu'au plus pauvre, drainé des myriades d'hommes[4]. » Cet épanouissement

3. Cf. *Histoire de la Gaule*, tome VIII, p. 254.

4. Il paraît difficile de soutenir qu'au quatrième siècle il y ait eu, dans la majorité des diocèses, surtout dans ceux situés au nord de la Loire, des milliers et des myriades de moines. Aucun texte pour Rouen, en tout cas, ni pour la province de Rouen, ne nous permet de dire qu'il y en ait eu même des centaines.

de l'ascétisme dans les Gaules est causé pour une part, semble-t-il, et en toute hypothèse encouragé, par la traduction de la *Vie de saint Antoine*. Celle-ci, d'après le R. P. Bouyer[5], devait circuler dans les Gaules dès les années 360[6]. Paulin de Nole la connaît et en vante les mérites. Était-elle lue à Rouen? C'est possible et même fort probable, quoique saint Victrice n'y paraisse pas faire la moindre allusion dans son discours[7].

Ce qu'il convient, en tout cas, de noter dès le principe, tant la remarque a d'importance, c'est que, comme l'écrit si justement le P. Bouyer[8], la vie monastique ne se présentait pas alors comme un état strictement déterminé et réglementé. C'est, après une renonciation au monde aux formes multiples, une « orientation qui exige de celui qui l'adopte le progrès constant ou, à tout le moins, l'effort sans relâche ». Ce n'est donc pas, pour reprendre les expressions de l'auteur, une réalité statique, mais entièrement dynamique, qui engendre fatalement dans l'accomplissement du vœu une diversité aussi grande et complexe qu'il y a d'individus à l'émettre. Aussi est-il malaisé pour le canoniste de tracer au monachisme, dans ses rapports avec les autres institutions ecclésiastiques du temps, une ligne bien marquée. Pour l'historien, au contraire, il est facile de comprendre les imprécisions que l'on trouve dans les textes contemporains, imprécisions qui, en réalité, n'en sont pas, puisqu'on n'a point voulu aller outre.

Lorsqu'il s'agit de la *monachorum caterva*, dont parle Victrice[9], il est presque impossible de distinguer les catégories qui la constituent : ascètes vivant dans les grottes ; chrétiens ayant renoncé au monde et à la jouissance de leurs biens, quoique résidant encore sur leurs terres ; moines, au sens large de cette expression, vivant plus ou moins groupés sous la conduite de

5. Louis Bouyer, *La Vie de saint Antoine*. Éditions de Fontenelle, 1950.
6. *Ibid.*, p. 15.
7. Les relations de saint Paulin et de saint Victrice permettent de penser que tous deux étaient au courant des grands mouvements d'idées qui intéressaient leurs contemporains.
8. *Op. cit.*, p. 34.
9. *P. L.*, t. XX, c. 445.

quelqu'un d'entre eux ou sous la dépendance de l'évêque de la cité.

Le canon 13 de la décrétale d'Innocent Ier [10] parle de moines qui ont longtemps vécu dans leur monastère, ce qui laisserait supposer que Rouen a connu, du temps de saint Victrice, et avant lui vraisemblablement, des groupements monastiques. En réalité, la décrétale pontificale, quoi qu'en pense Vacandard[11], nous paraît moins une réponse à des questions posées par Victrice qu'une règle générale dont l'évêque de Rome propose l'exécution à Rouen et ailleurs. Il est fort possible que le pape écrive d'après ce qu'il a sous les yeux ou qu'il se souvienne, en dictant sa lettre, de ce qui existe en d'autres lieux, sans songer pour autant à ce qui se fait réellement à Rouen. Si en effet il y avait eu dans la cité épiscopale des groupements monastiques si bien déterminés, comment n'en trouverions-nous pas trace dans le *De Laude Sanctorum*? Comment se ferait-il qu'à la lecture de ce document on retire l'impression qu'il s'agit avant tout d'ascètes vivant séparément ou, tout au plus, d'ascètes vivant dans des lieux voisins et pratiquant, comme on le voit ailleurs, une vie de communauté réduite aux repas pris en commun? D'après le texte pontifical, il est exclu que tous les moines soient prêtres. Il n'est pas davantage question d'une hiérarchie établie parmi eux. Ce que confirme saint Victrice en rappelant la place qu'ils tiennent dans la basilique, lors des offices religieux, place réservée à une catégorie de chrétiens plutôt qu'à un groupement de chrétiens.

L'évêque, d'après Innocent Ier, ne saurait empêcher ces moines d'accéder au sacerdoce ; mais avant de leur conférer les ordres, il devra leur rappeler qu'il leur est interdit de prendre femme. Ce serait, en effet, manquer à leur première promesse et, au lieu de s'élever, se trouver dans un état religieux inférieur à celui qu'ils ont une fois pour toutes librement choisi auparavant.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait écrire, comme le fait Vacan-

10. Le texte de la décrétale est reproduit dans *P. L.*, XX, c. 469 *sqq.*
11. *Op. cit.*, p. 145.

dard, malgré un commencement de rectification introduit quelques lignes plus loin, que « ce qui caractérise plus particulièrement l'œuvre d'apostolat entreprise par saint Victrice, c'est l'introduction de la vie monastique dans son diocèse, ou, pour mieux dire, dans sa ville épiscopale[12] ». Le *De Laude* et la décrétale romaine protestent contre cette affirmation. Ce qu'il faut également retenir, c'est que Rouen vient immédiatement après Trèves et Tours lorsqu'il s'agit de documents monastiques, ce qui permet de mesurer l'intérêt de nos textes « normands » avant la lettre.

La législation concernant les vierges[13] est plus abondamment décrite dans la décrétale[14], et ce texte, comparé à celui du *De Laude*, semble bien démontrer que ces filles et ces femmes ou ces veuves consacrées à Dieu vivent sous un certain contrôle de l'évêque. Elles se réunissent dans sa cathédrale, lors des offices et des grandes cérémonies, et elles constituent une classe assez à part dans la chrétienté locale pour avoir leur place spéciale dans l'église et dans les processions liturgiques.

La prise de voile, d'après le texte pontifical, constitue un acte canonique au premier chef. Aussi est-elle soumise à des règles précises.

Avant de ceindre l'insigne de leur état, les filles doivent passer par un temps d'épreuve au cours duquel un personnage compétent, sans doute l'évêque lorsqu'il s'agit de sa cité, juge si elles sont capables de persévérer dans leur résolution et de prendre en conséquence le signe de leur nouvel état[15].

Le mariage mystique, que constitue la prise de voile, a des conséquences canoniques importantes : il rend les vierges inca-

12. *Op. cit.*, p. 49.

13. Victrice les nomme « sacrae et inviolatae virgines » (*P. L.*, XX, c. 447).

14. Voir principalement les canons 15 et 16.

15. Ici encore nous devons nous séparer de Vacandard qui (*op. cit.*, p. 54) écrit que l'évêque était seul juge d'apprécier l'opportunité de la prise de voile. Or le texte d'Innocent dit simplement ceci : « velari a sacerdote ». Aucun texte ne nous permet de savoir combien de temps durait en moyenne l'épreuve préparatoire.

pables, au sens large de ce terme, de contracter une union matrimoniale quelconque, puisque, si elles violent leur vœu, elles ne peuvent être admises à la pénitence que si celui auquel elles se sont unies *de saeculo recesserit*. L'union d'une vierge consacrée avec un homme est donc considérée comme une faute et comme un délit : c'est l'adultère. Nous nous trouvons ici, sans aucun doute possible, devant une véritable institution canonique dont l'évêque est le gardien-né, sans qu'il soit toutefois possible d'affirmer dans quelle mesure ces règles étaient appliquées à Rouen.

Car, on ne saurait jamais assez le redire, la décrétale est une règle générale, une sorte de code envoyé à toutes fins utiles. Cela est si vrai que, lorsqu'on lit avec quelque attention le texte pontifical, en prenant soin d'oublier un instant ce que nous savons par ailleurs, les difficultés d'interprétation apparaissent aussitôt.

Nous avons dit, par exemple, que l'évêque est le gardien-né des vierges consacrées à Dieu. Mais est-il le seul à les diriger et à les contrôler, le seul même à leur accorder le voile et à assumer toute responsabilité à leur égard? Innocent parle en effet de *sacerdotes*, qui, eux aussi, peuvent imposer le voile. Étant donné qu'à cette époque le terme *sacerdos* désigne aussi bien les évêques que les prêtres, peut-on admettre qu'un prêtre, au sens moderne de cette expression, puisse imposer le voile en dehors de l'aveu direct et explicite de l'évêque? Il semblerait à première vue que, dans la ville épiscopale au moins, l'évêque ait la haute main sur le monde des vierges. Peut-on en dire autant des régions éloignées de la ville épiscopale, où existeraient, par hypothèse, des communautés de femmes? Il ne le paraît pas. Comment au reste, dans ces cantons éloignés, — le diocèse de Rouen, à cette époque, a pour points extrêmes, à l'occident et à l'orient, le cap de la Hève et Pontoise, — l'évêque pourrait-il remplir facilement et en connaissance de cause la tâche qui lui reviendrait exclusivement de droit? Il en faudrait peut-être conclure que, dans chaque communauté, le chef de cette communauté a le droit et le devoir d'imposer le voile à celles qui

en font justement la demande, moyennant les garanties requises, et de s'occuper d'elles.

Si cette manière de voir, tout hypothétique du reste, ne paraît pas absolument conforme à ce que l'on enseigne généralement de la tradition en matière d'imposition de voile, elle peut se justifier, semble-t-il, pour la province et le diocèse de Rouen qui, à cette époque, en sont à ce que nous appellerions volontiers aujourd'hui, quoique d'une manière inexacte, au stade missionnaire. Les nécessités de l'apostolat peuvent donner aux chefs de communautés plus de possibilités d'initiatives et de gouvernement. Le texte d'Innocent est fort loin, à notre avis, de s'opposer à cette manière d'envisager les choses. Si enfin les vierges consacrées à Dieu ne devaient vivre que sous l'œil de l'évêque, ne serait-ce point restreindre le bénéfice de la vie monastique féminine aux seules femmes résidant dans la ville épiscopale et dans ses alentours immédiats?

Gardons-nous, quoi qu'il en soit, d'introduire en cette matière nos habitudes administratives modernes. Imaginer que les évêques sont, au quatrième siècle, les seuls responsables de tout leur diocèse est une vue de l'esprit que semblent contredire les faits. Il n'y a qu'à se souvenir, pour s'en convaincre, du rôle des évêques régionnaires. Au siècle suivant, Germain l'Écossais, dans la vallée de la Bresle et dans le Bessin, agira sans se soucier aucunement de l'évêque de Rouen et pas davantage de l'évêque de Bayeux.

A côté des vierges, saint Victrice cite les femmes et les veuves qui imitent leur vie toute consacrée à Dieu : ce sont les continentes. Elles sont « multitude », écrit-il, et « leur vie est d'autant plus splendide que leur condition est humainement plus dure[16] ». La décrétale pontificale ne fait pas allusion à cette catégorie de femmes, qui vraisemblablement devaient être astreintes à un genre d'existence semblable à celui des vierges, même si elles continuaient à demeurer dans leurs maisons.

16. *P. L.*, XX, c. 445.

***

Mais jusqu'ici nous n'avons examiné que des cadres. Il les faut préciser, au moins dans un autre domaine, justifier de leur contenu, et demander à Victrice son sentiment sur le don de soi à Dieu et la vie qu'il implique. On ne peut, en effet, parler de vie monastique à cette époque, de vie régulière encore moins, ni exclusivement non plus de vie érémitique, puisque tous ceux qui s'adonnent à la recherche du Seigneur ne sont pas nécessairement des ermites.

Avant toutefois de reprendre le texte du *De Laude Sanctorum*, il convient de mettre le lecteur en garde et de le prier de ne pas projeter dans le passé, comme on le fait si souvent, nos conceptions modernes de la vie religieuse, ni celles issues du mouvement ignatien, ni celles qui nous ont été rendues familières par François et Dominique, ni même celles d'un Basile et d'un Benoît. Les frontières entre lesquelles se meut l'élite religieuse du quatrième siècle sont fort étendues et parfois mal fixées. Les ascètes s'adonnent à la perfection dans un monde sans règles absolument préétablies, chacun va vers Dieu selon son tempérament et presque de manière isolée. L'Église elle-même ne semble intervenir, du moins dans la région qui nous intéresse présentement, que lorsqu'il s'agit de contrôler la vie des vierges et des veuves, tant pour les mettre à l'abri des fantaisies mystiques, que pour sauvegarder, aux yeux des autres fidèles, leur réputation.

Il ne faut donc point rechercher dans l'œuvre de Victrice une règle de vie, si générale soit-elle, si souple la puisse-t-on imaginer, mais plutôt le principe sur lequel doit s'appuyer toute vie véritablement sainte, c'est-à-dire orientée aussi exclusivement que possible vers Dieu.

Or, pour l'évêque de Rouen, le fondement de toute vie religieuse et, à plus forte raison, de toute existence particulièrement consacrée à Dieu, c'est la foi orthodoxe, la foi des anciens, la foi de tous ceux qui appartiennent présentement à l'Église. C'est aussi une foi qui ne s'adresse point exclusivement à l'in-

telligence et qui réclame plus qu'un acquiescement total de l'esprit. Être chrétien n'est donc pas à ses yeux une position intellectuelle et sociale. Il faut que la foi soit vécue et qu'elle s'inspire, pour être vraie, de l'exemple des martyrs dont Victrice célèbre l'arrivée des reliques dans sa basilique. La vie de foi est par conséquent une lutte incessante, un mode d'existence qui répugne à tout compromis, une disposition à tous les sacrifices. Rien ne compte et ne doit compter que le but à atteindre : l'union à Dieu. La vie, pour l'ancien soldat qu'était Victrice, pouvait-elle être conçue sous un autre aspect? La foi, telle qu'il l'envisage, est dès lors une foi austère, une foi agissante et agissante sans répit. Il s'agit de gagner une bataille qui renaît sans cesse. Victrice s'intéresse donc moins à l'acte intellectuel de la foi qu'à ses conséquences pratiques lorsqu'il envisage le cas des chrétiens consacrés au Sauveur. Les termes qu'il emploie et les circonstances dans lesquelles il les énonce ne peuvent laisser subsister aucun doute :

> Fides, écrit-il en effet, est quae confessorum animas munivit in certamine passionis ; fides est quae jejunas et seras et aridas escas in humilitate depascit ; fides est quae virginitatem, viduitatem, continentiam modesta integritate custodit ; fides est quae sustulit concupiscentiam corporalem et amorem imperii coelestis ingessit ; fides est quae Domino per mortem crucis immortalitate conjungit[17].

La foi est l'acte de tout l'être humain qui adhère à Dieu et qui au besoin lui sacrifie sa vie par le martyre ; c'est l'inébranlable volonté qui fait que chaque acte de l'existence est informé par l'Esprit de Dieu d'une manière aussi complète qu'il est possible de le souhaiter. La foi implique en d'autres termes, en même temps qu'une connaissance approfondie de la religion, une lutte quotidienne avec soi-même, car il s'agit de faire que l'âme et le corps lui-même soient offerts ensemble à Dieu. Le premier moyen que suggère Victrice pour atteindre ce but est la mortification des sens que l'on obtiendra d'abord en surveillant sa

17. *P. L.*, XX, c. 456.

nourriture. Le consacré à Dieu doit se satisfaire de mets ordinaires pris sans recherche — *in humilitate*, — et uniquement pour fournir au corps ce qui lui est indispensable. Les passions ainsi dominées, la contemplation de Dieu sera plus aisée et elle achèvera de mettre en tutelle le corps lui-même.

De cette constante pratique de la foi qui pénètre tout l'homme, l'illumine et le fortifie, il résultera chez le consacré une véritable chasteté se développant d'elle-même, à mesure que les choses saintes seront mieux entrevues. De cette foi intensément vécue découlera normalement encore un jugement plus sain, car le calme établi dans le corps et dans l'âme permettra à l'esprit de se dégager de la matière. Mais cette ascèse ne vaut point pour elle-même. Victrice ne veut point que l'on prenne goût de manière humaine aux choses saintes dans une sorte de pieux dilettantisme : il faut s'unir aux souffrances du Christ. Point donc de philosophie humaine fondée sur un aimable déisme, mais une morale exclusivement chrétienne au centre de laquelle est le Sauveur en croix. Victrice revient souvent sur ce point lorsqu'il envisage la vie chrétienne en général et rappelle les textes évangéliques les plus clairs à ce propos.

On l'aura remarqué, Victrice ne parle directement ni de pauvreté, ni de renonciation aux biens[18]. L'idée d'un vœu de pauvreté est absente de son esprit. On pourra conserver ses biens, user même du revenu qu'on en tire, et pratiquer la vie ascétique. Il est évident que, dans la pensée de Victrice, le superflu — et il est immense, puisque l'ascète doit vivre aussi simplement qu'il est possible — doit être employé pour Dieu. Comment un chrétien renonçant à lui-même et se consacrant tout entier au Christ ne lui donnerait-il pas du même cœur les biens matériels qu'il peut posséder encore? Mais il les donnera

18. C'est donc à tort que Pierre Bésineau, *L'ascétisme en Gaule au quatrième siècle* (Paris, Presses modernes, 1935), écrit : « Au premier rang de ces observances (imposées aux ascètes) on reconnaît celle qui fait aux ascètes un devoir de renoncer aux richesses et aux biens de la terre » (p. 28) ; et l'on voit par là en quoi se différencie l'œuvre de Victrice de celle d'un saint Antoine par exemple.

comme il l'entendra et l'on chercherait en vain dans l'œuvre de Victrice une allusion quelconque à une règle ou même à un conseil concernant sur ce point particulier l'usage de la fortune. L'important, encore une fois, est de s'attacher entièrement à Dieu par la foi et de vivre en conformité avec ses préceptes, le reste suivra infailliblement.

La conception de Victrice s'écarte ainsi, apparemment du moins, des conseils que l'on trouve dans la *Vie de saint Antoine*. Aucune absolue nécessité de vendre tout ou partie de ce que l'on possède, ou de le distribuer aux pauvres, ou d'en faire bénéficier ses frères et sœurs. Chacun agira à sa convenance et suivant son inspiration. En fait, pour les ascètes, la question se résoudra d'elle-même. Comment pourraient-ils vaquer jour et nuit à la prière dans une cabane ou une grotte, et conserver utilement l'administration des biens qu'ils possèdent? Mais enfin, on peut concevoir un consacré à Dieu qui conserve sa villa et la fait exploiter; sa maison, et vaque aux nécessités qu'elle crée, et cela d'autant plus qu'il leur faut vivre sous un climat qui n'est ni celui de Lérins, ni celui de l'Égypte. La sage administration de leur fortune peut d'autre part être aussi avantageuse à l'Église que leur travail. Ce sera particulièrement le cas des vierges qui ne vivent pas en groupe et plus encore des veuves. Pour certaines, tels travaux pouvaient constituer leur unique moyen d'existence. Le seul idéal qu'il faut atteindre, c'est d'être pleinement à Dieu et de rompre avec tout ce qui empêcherait d'être à lui.

Pour saisir moins imparfaitement la pensée de Victrice sur ce point, il n'est pas inutile de se référer à son ami et correspondant habituel, Paulin de Nole, en se gardant toutefois de prendre au pied de la lettre tout ce qu'écrit cet élégant Gascon. Or nous voyons Paulin féliciter Sulpice Sévère de la détermination qu'il a prise de renoncer à tous ses biens[19]. Des renonciations des ascètes de Rouen, Paulin ne dit mot, et, lorsqu'il s'agit de

19. *P. L.*, XX, c. 81. Paulin lui-même se dépouillera de son immense fortune.

Victrice, il se contente de louer d'une manière générale l'abandon qu'il a fait à Dieu de tout ce qu'il était, beaucoup plus que de tout ce qu'il possédait. Le fait vaut la peine d'être noté. On peut, du reste, se demander si, dans beaucoup de cas, il aurait été utile au chrétien de se dépouiller entièrement. A cette époque, la communauté rouennaise — la seule à propos de laquelle nous ayons quelques renseignements lorsqu'il s'agit du diocèse — était une minorité dans la ville. Les ressources devaient donc être faibles. De quoi auraient vécu les chrétiens qui, si pauvrement qu'ils aient subsisté, devaient cependant s'habiller et se nourrir? Vendre ses biens est un idéal, se décharger sur autrui de leur administration une chance et un rare bonheur, car de la sorte on évite tout souci ; mais posséder ces biens avec tout le détachement possible est peut-être encore préférable, à une époque où la vie en commun est à peine organisée et où ce peu de vie en commun suppose pour le moins un minimum de ressources.

C'est bien dans ces perspectives que se comprennent les vues de Victrice. Il s'agit pour lui, non de détruire les obstacles qui se trouvent sur la route, mais de les surpasser, car toujours le chrétien voit se dresser devant lui des obstacles, ceux de la fortune ou ceux des passions. « Notre vie est un combat, écrit-il, et nous avons à repousser chaque jour les attaques de l'ennemi. L'ennemi est redoutable. Il explore toutes les issues et toutes les entrées[20]. » Il faut être sans cesse sur ses gardes, toujours en sentinelle vigilante, qui ne craint pas les flèches ou le poignard. Que peut craindre au reste celui qui a la foi? N'a-t-il pas la grâce de Dieu et en elle un solide bouclier? Par elle, précise-t-il encore, nous nous défendons avec les armes de la tempérance et de la pudicité, avec celles aussi qu'inspire la patience. Si l'ennemi approche, frappons-le sans retard comme sans pitié ; la miséricorde du Sauveur fera le reste. Mais, pour compter sur cette miséricorde, il faut éviter la nonchalance, l'incrédulité, la colère, la cupidité, l'ambition : « La victoire est certaine

20. *P. L.*, XX, c. 454.

lorsqu'on combat avec de tels compagnons d'armes et avec le Christ pour empereur[21]. »

On le voit, ici encore, aucun appel à l'abandon des biens. Victrice ne songe qu'au combat et peut-être pense-t-il que les biens sont bons à conserver, pour aider les autres dans la bataille et pour fournir de quoi acheter de nouvelles armes.

Car c'est en soldat qu'il envisage la vie : seul compte le but que l'on s'est proposé d'atteindre, au mépris de sa vie s'il le faut. Seule la contemplation de ce but permet de choisir les moyens adéquats ; seule elle donne un sens à la vie. Dieu seul compte et « tout ce qui n'est pas imprégné de l'essence de la source première est nécessairement caduc[22] ». Seuls Dieu et l'âme humaine sont des réalités ; les seules réalités dont il faille tenir compte si l'on ne veut pas s'abuser.

Cette largeur de vue explique pourquoi les veuves et les vierges elles-mêmes peuvent probablement disposer de leurs biens et continuer à vivre dans leurs maisons. On peut même penser, avec le R. P. Bouyer, que les vierges vivant ensemble dans la même maison, s'il en existait à cette époque à Rouen, conservaient leur autonomie[23].

Sont-elles chargées de ce que nous appellerions aujourd'hui les œuvres de charité et d'assistance? Il est difficile de penser que celles qui auraient conservé leurs biens en se consacrant à Dieu ne lui aient pas également rendu hommage de leur patrimoine, ou pour le moins du revenu qu'elles en tiraient, en l'utilisant à des fins pieuses. Puisque nous les voyons, dans le *De Laude Sanctorum*, participer aux chants et même en assurer une partie, on en pourrait conclure, sans grandes chances d'erreur, qu'elles étaient sollicitées par l'évêque et son presbyterium pour des œuvres religieuses aussi importantes que la célébration des offices, qu'elles avaient le soin de la lingerie d'église et qu'elles rendaient visite aux chrétiennes malades auxquelles elles devaient aimer à rendre service.

21. *P. L.*, XX, c. 454.
22. *Ibid.*
23. *Op. cit.*, p. 52.

Quant aux ascètes, la question est plus difficile à résoudre. Il en est probablement qui, à l'exemple de Martin et des moines orientaux, ont tout abandonné, et d'autres qui, n'ayant jamais rien possédé, continuent de vivre sans grands moyens, se livrant entièrement dans leurs cellules à la vie contemplative. Certains ont pu contribuer, autrement que par leur exemple, à la christianisation du pays, encore qu'à cette époque, où l'activisme n'était pas en honneur, on ait justement cru beaucoup plus à la valeur de la prière qu'à l'agitation, même pieuse.

En tout cas, Victrice tient pour vertu essentielle la patience et bannit la nonchalance. La foi qu'il célèbre n'est-elle pas une foi vivante, active, opérante? Au reste, si la *Vie de saint Antoine* était connue à Rouen, — ce qui est possible, bien qu'il soit étonnant, comme nous l'avons déjà dit, que Victrice n'y fasse pas allusion, — on ne pouvait douter de la nécessité, au moins pour certains, une fois la prière faite et les œuvres de mortification accomplies, de songer à leur prochain. Dans notre document, la patience apparaît comme la sœur de la charité. Il ne s'agit pas, en effet, pour l'ascète d'arriver à une sorte de haute indifférence mystique, mais bien de préparer « par une purification des passions... la place à l'amour le plus généreux. Impassible, il faut que le moine le devienne à tout ce qui lui ferait traiter les autres comme des moyens ou, inversement, des obstacles présentés à son moi égoïste. Loin de tarir par là, par conséquent, les sources de l'agapè dans son cœur, il les dégage[24]. »

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que vierges, continentes et ascètes constituent pour Victrice l'élite de la population chrétienne de son Église. Ils donnent l'exemple du cas qu'il faut faire des choses célestes. Ils montrent la primauté de la prière et ils sont la preuve vivante de ce que peut une volonté qui, avec l'aide de Dieu, sait triompher des passions que tout être humain porte en soi. Or ce triomphe est de consé-

24. Cf. Bouyer, *op. cit.*, p. 61. Cette obligation de ne pas vivre retranché sur soi découle du reste de la sainte Écriture. Voir en particulier *I Cor.*, xiii, 1-13.

quence et Victrice le célèbre avec une vigueur d'expression peu commune :

La vie des continentes, écrit-il par exemple, est d'autant plus splendide que leur condition est humainement plus dure. Car le combat est grave lorsqu'il s'agit de lutter contre les plaisirs connus. Tant que vous ignorez la volupté, l'ignorance même vous défend naturellement contre elle. Mais si vous la connaissez, la connaissance que vous en avez constitue un péril pour vous. Le feu de cette veuve s'est éteint dans le froid que lui cause la mort de son mari et son désir n'embrasse plus qu'un triste monument. Celle-là conserve son amour à son mari qui est encore vivant, mais qui s'est laissé toucher par la promesse de l'éternité. Dans ces conditions différentes, pareille est la palme du courage. Celle-ci, même dans le mariage, a fait... tout sacrifice des relations charnelles ; celle-là a fait le même sacrifice à son mari défunt. C'est là une belle profession de religion, car où il n'y a aucune pensée (du plaisir et) des voluptés, là est le domicile de la chasteté[25].

Texte intéressant s'il en est, car, outre les vierges et les veuves, il nous révèle l'existence de continentes et de continents dans le mariage et il semble bien, à relire le contexte, que cette catégorie d'hommes et de femmes ait été relativement nombreuse.

Quoi qu'il en soit, nous avions raison d'écrire que la religion de Victrice est austère, et l'on comprend pour quels motifs il en a placé le fondement dans la foi. Elle est la cause et la justification de tout renoncement. L'horreur des relations charnelles que peuvent éprouver tels ou tels ne suffit donc point chez les continents ; il faut qu'au point de départ soient la foi, la pudeur, une haute pudeur dictée par l'amour de Dieu qui ne doit souffrir aucun partage. C'est donc bien la foi qui est la source en même temps que la justification de la conduite des plus parfaits. Sans elle, le renoncement au monde ne serait qu'égoïsme, que lâcheté devant la vie, que « nonchalance », pour reprendre les termes mêmes dont s'est servi Victrice. Sans la foi qui procure le secours de Dieu, toute œuvre deviendrait non seulement vaine, mais dangereuse : le chrétien risquerait de se rechercher soi-même et de défaillir en cours de route. L'exemple des mar-

25. *P. L.*, XX, c. 445.

tyrs dont Victrice célèbre les hauts faits ne servirait de rien s'il restait d'ordre purement historique.

***

Tels nous apparaissent, dans leurs principales données, la vie religieuse et les cadres dans lesquels elle se développe à Rouen du temps de saint Victrice et vraisemblablement dès avant son pontificat. Notre légitime curiosité voudrait une plus ample information. Par malheur, nous ne possédons, pour le territoire du département actuel de la Seine-Inférieure, à notre connaissance, aucune inscription lapidaire, ni aucune tradition populaire. On a bien conservé en de nombreux endroits le souvenir de reclus, d'ermites, de saintes vierges, mais il est difficile de dire à quelle époque le rattacher. Quant à nous, nous inclinerions à penser qu'il serait daté, avec moins de chances d'erreur, de l'époque mérovingienne plutôt que des siècles gallo-romains.

Il semble encore, à en croire le ton général de saint Victrice, que ceux qui cherchent Dieu et sacrifient tout à leur union avec le Christ aient été particulièrement nombreux. Son témoignage ne semble également valoir que pour Rouen et ses environs immédiats.

Faut-il en conclure, avec Pierre de Labriolle[26], que les ascètes ont été moins nombreux en Gaule qu'en Orient? Nous ne le pensons pas, pour la raison fort simple que nous avons peu de documents pour les Gaules du nord et qu'en l'absence de documents certains on ne peut rien conclure à l'avantage ou au désavantage de nos régions et à plus forte raison de l'ensemble de la Gaule. Il ne faut pas oublier le succès obtenu par Martin à Tours. Or Martin, un moment suffragant de Victrice, est en rapports suivis avec lui. Pourquoi le succès de la vie érémitique n'aurait-il pas été, sinon aussi grand, du moins comparable dans une certaine mesure, sur les rives de la Seine, à celui

26. Cf. *Histoire de l'Église,* publiée sous la direction de Mgr Martin et A. Fliche, tome III, p. 352.

que l'on constate sur les rivages de la Loire? On ne peut que conjecturer. Mais, en le faisant, il faut se garder, comme nous l'avons déjà dit, d'appliquer à la province de Rouen ce que nous savons de celle de Tours et surtout de Lérins. La Gaule, à cette époque, n'a pas partout la même civilisation et ses diverses régions n'évoluent pas de la même façon. En tout cas, rien, sous les successeurs possibles ou certains de Victrice, n'indique que la vie érémitique ait été pratiquée. Ce silence d'ailleurs ne prouve rien. Que saurions-nous de Rouen même si Victrice n'avait pas pris son stylet?

PIERRE ANDRIEU-GUITRANCOURT,
Doyen de la Faculté
de Droit canonique de Paris.

UN TEXTE G DE L'*HISTOIRE LAUSIAQUE* DANS LE LAVRA 333 Γ 93

Des recherches à travers la partie non explorée par Butler de la tradition manuscrite de l'*Histoire lausiaque* (= HL) nous ont déjà permis de reconnaître, dans l'Atheniensis 281 (quinzième siècle), fol. 1-115r, un texte G qui contient environ 91,8 p. 100 de la matière normale des mss HL de ce type[1]. Nous en avons rencontré un second, et qui ne le cède pas en intérêt au premier, dans un ms. de l'Athos, le Megisti Lavra 333 Γ 93 (= L), recueil d'*Ascetica* dont le Catalogue de Spyridon et Eustratiadès, paru en 1925, avait inventorié, très sommairement, le contenu[2].

De L, nous possédons, en photographies[3], les folios 115r à 181r, c'est-à-dire la dernière page de la première pièce du ms., l'*Historia religiosa* de Théodoret, un texte continu de HL (fol. 116r-180v), et la première page d'une troisième pièce, l'*Historia monachorum in Aegypto*[4]. Le ms. est en parchemin. L'écriture, disposée en une seule colonne, de 27 lignes, dénote le scribe de profession ; de-ci de-là, une main notablement plus tardive a récrit des passages qui avaient pâli. La fin et le début

1. R. Draguet, *Un nouveau témoin du texte G de l'« Histoire lausiaque »*, dans *Analecta Bollandiana*, 1949, t. LXVII, p. 300-308.

2. *Catalogue of the Greek mss in the Library of the Laura on Mount Athos*, etc. (Cfr. M. Richard, *Répertoire*, nº 103).

3. Grâce à l'obligeance de Dom David Amand de Mendieta, O. S. B. Nous sommes heureux de remercier ici, en même temps que notre photographe bénévole, les autorités monastiques de l'Athos et de la Lavra.

4. L'*incipit* qui suit le titre correspond à E. Preuschen, *Palladius und Rufinus* (Giessen, 1897), Prologue, nº 13 (p. 4, 9) : Πρώτην Θεοῦ θέλοντος ἀρχὴν ποιήσομαι.

des cahiers sont régulièrement marqués, de huit en huit folios, par des indications qui se font face dans les marges inférieures, à partir des folios 123ᵛ/124ʳ (ιε′/ις′) jusqu'aux folios 197ᵛ/180ʳ (κβ′/κγ′); de celles-là seules qui devaient se trouver aux folios 115ᵛ/116ʳ (ιδ′/ιε′) nous ne voyons aucune trace. Le ms. étant mutilé à la fin, inutile d'espérer qu'un colophon nous renseigne sur sa date ; sans d'ailleurs fournir de motif, le catalogue de Spyridon le met au treizième siècle, mais les critères paléographiques n'excluraient pas, ce semble, une date plus ancienne : douzième siècle, peut-être. Quoi qu'il en soit de la date exacte, le Lavra 333 l'emporte déjà aisément par son âge sur les mss P (quatorzième siècle) et T (seizième siècle), les deux mss sur lesquels Butler avait assis la masse de son édition avant la découverte de W, ce ms. plus ancien (dixième siècle), mais incomplet, dont il invoqua l'autorité par la suite pour favoriser les leçons P ou T dont W était témoin.

HL, rappelons-le, se présente sous deux types textuels, que Butler a dénommés G et B ; à G, la forme éditée par le bénédictin anglais, qui la tient pour originale et qui la date des environs de 450, s'oppose la forme B, qui, sans être beaucoup plus récente que G (au plus tard, du début du sixième siècle), s'en distingue par des allongements de caractère métaphrastique[5]. Or, dès le Prologue de l'œuvre, notre nouveau ms. s'avère du type G ; et il est effectivement tout entier de ce type.

Voici l'ordre dans lequel se présente la matière lausiaque du codex :

1. Folio 116ʳ, titre : Ἐπιστολὴ Παλλαδίου ἐπισκόπου Ἑλενουπόλεως πρὸς Λαῦσον πραιπόσιτον. Inc. : Μακαρίζω σου τὴν προαίρεσιν = BUTLER, p. 6 s.

2. Folio 116ᵛ, l. 11, titre : Βίος τῶν ἁγίων πατέρων τὸ λεγόμενον παράδεισος. Inc. : Πολλῶν πολλὰ καὶ ποικίλα = BUTLER, p. 8-15, *4*.

3. Du folio 119ᵛ, l. 16, au folio 178, l. 17, faisant suite immédiate aux derniers mots du prologue authentique, se lisent, sans séparation aucune, et sans que le copiste aille jamais à la ligne, les chapitres ci-après, que nous désignons par le numéro que leur assigne l'édition

5. Cfr. C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* (Cambridge, 1904), t. II, p. XLIV.

de Butler[6] : ch. 1-12, 16, 13-15, 17-37, 39, 47, 58, 40, 44, 43, 53, 50-51, 48, 41 a, 63, 59-60, 46, 69-70, 54-57, 61-62, 64-68, 71. Jusqu'au folio 162r figurent régulièrement, dans la marge inférieure ou supérieure, les titres des chapitres, et, dans la marge de gauche, des numéros d'ordre, en lettres grecques, qui ne sont cependant pas toujours lisibles, au moins sur nos photographies ; par après manque, autant que nous puissions voir, toute indication de ce genre.

4. Au folio 178r, après que le chapitre 71 s'est terminé, comme dans BUTLER, p. 169, *11*, par ταῦτά σοι πάντα δῶσω ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι, une demi-ligne en blanc, suivie d'une ligne entière de points coupée par quelques tildes, révèle que le copiste a eu le sentiment d'arriver au bout de son modèle. Cependant, sous la ligne de points et occupant à lui seul toute la ligne, se lit le mot Εὐάγριος, qui introduit, copié de la même main, le chapitre 38 de Butler, *Évagre ;* inc. : τὰ κατὰ Εὐάγριον... ὁ γὰρ πατήρ μου ἀθάνατός ἐστιν (fol. 180r, l. 25) = BUTLER, p. 116, *6*-123, *3*.

Ces premières constatations suffisent à identifier le caractère de notre ms.

1. Ce n'est pas un ms. de la recension interpolée, qui fond ensemble HL et l'*Historia monachorum in Aegypto*.

2. Sauf qu'il omet le prologue inauthentique Ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ (BUTLER, p. 3-5), il est parallèle, pour la matière et l'ordre des chapitres, à l'un des deux mss de base de Butler, savoir P, lequel se caractérise : *a*) par la séquence des chapitres notée plus haut à propos de L, *b*) par l'insertion du ch. 16, *Nathanaël*, entre les ch. 12 et 13, et *c*) par l'omission des ch. 38, 41b, 42, 45, 49 et 52[7].

3. Comme T et quelques autres témoins fragmentaires du texte G, le ms. de la Lavra porte le ch. 38, *Évagre*, mais tout autrement qu'eux : alors que, en T, par exemple, le chapitre 38, placé entre les chapitres 37 et 39, fait partie intégrante de l'œuvre, L ajoute *Évagre* comme un appendice qui était étranger à l'économie de son modèle. Nous y reviendrons.

6. On doit se souvenir que Butler a édité un texte G en en disposant les chapitres selon l'ordre suivi par les mss B.

7. L'autre ms. de base de Butler, T, a même contenu et même ordre que P, sauf qu'il porte 38, *Évagre*, — omet en plus les ch. 56, 57 et 64, — et place 16, *Nathanaël*, entre 15 et 17, et 65 avant 61 et 62.

Que L suive P, et non pas T, c'est ce qui résulte encore de son comportement là où P et T diffèrent l'un de l'autre par quelque omission, addition ou inversion plus notable. Ainsi L suit P, contre T :

1. Fol. 132ᵛ-135ᵛ, où BUTLER, p. 46, *17-19*, est remplacé par le long épisode Ἦλθε δὲ... ψυχήν.

2. Fol. 152ᵛ-154ᵛ, où le chapitre sur Pachôme présente en P une disposition différente de celle de T.

3. Fol. 159ʳ, où P omet la section antihiéronymienne qui termine, en T, le chapitre 36, *Posidonios*.

Quant à poursuivre dans le détail la comparaison de L avec les autres témoins du texte G, mieux vaut en laisser le soin au critique qui refera, quelque jour, l'édition de Butler[8]. Nous savons l'essentiel, d'ailleurs : tout comme P, le ms. de la Lavra est un témoin « complet » du texte G, et tel qu'il est par son ordonnance générale, c'est P, et non pas T, qu'il appuie. Le codex T apparaît plus isolé encore qu'il ne l'était jusqu'à présent, puisque, comme le ms. W découvert tardivement par Butler, les deux nouveaux témoins G dont nous avons nous-même reconnu l'existence, — l'Athen. 281 et le Lavra 333, — sont du genre P. Il va sans dire que cet isolement de T laisse entière la question de la valeur de sa tradition textuelle.

***

L'absence du ch. 38, *Évagre*, dans nombre de mss G et B de HL ne rend pas douteuse pour autant l'appartenance primitive à HL de ces quelques pages consacrées au maître de Pallade[9]. C'est d'une suppression qu'il s'agit. Elle doit remonter à l'époque,

8. Cfr. R. DRAGUET, *Butler et sa « Lausiac History » face à un ms. de l'édition, le Wake 67*, dans *Le Muséon*, 1950, t. LXIII, p. 205-230. Voir p. 229 : « Notre meilleure édition de ce texte capital qu'est l'*Histoire lausiaque*, la seule aussi que notre génération connaîtra, nous n'oserons plus l'utiliser pour la critique des sources, à moins d'avoir sur notre table, à côté d'elle, les manuscrits qui ont servi à la construire. »

9. Cfr. BUTLER, II, p. 216 (note 70).

très ancienne, où le nom d'Évagre, associé par la polémique antiorigéniste à ceux d'Origène et de Pélage, devint lui-même suspect[10]. Il faut la comprendre comme un effet de cette *damnatio memoriae* dont fut frappé un homme qui avait mis pour des siècles au service de l'Église chrétienne — on commence à le reconnaître — le sceau de son inspiration et la marque de ses formules sur tant de chapitres de l'ascèse et de la mystique. Nombre de saintes gens, faut-il le rappeler, ne consentirent plus à s'édifier à la lecture d'Évagre qu'à condition que ses écrits leur fussent présentés sous des noms d'emprunt ou les sécurités de l'anonymat. N'était-il pas officiel, dans les milieux monastiques, qu'un démon, et l'un des pires, puisqu'il poussait au suicide, hantait, aux Cellules de Nitrie, la cabane qu'Évagre y avait autrefois occupée[11]? Cet état de choses eut son retentissement dans la tradition textuelle de l'œuvre de l'évagrien[12] Pallade. Ainsi se fait-il que le codex P et ses parallèles furent amputés, à la fin du ch. 36, du passage où Pallade, sous le couvert du saint homme Posidonios, donne en passant un coup de dent au « prêtre Jérôme », écrivain de grande vertu mais caractère impossible[13] ; ou que, dans la tradition T du ch. 10, *Pambo*, un copiste chatouilleux sur l'orthodoxie, a changé en Jean ou en Théodore des noms qui n'avaient pour lui aucun relent d'hérésie, le nom d'un brave homme, l'économe de Pambo, qui avait le tort de s'appeler Origène, comme le grand Alexandrin[14]. Dans tel ms. syriaque qui conserve des extraits, d'ailleurs laissés anonymes, d'une version encore mal connue de HL, un lecteur bien pensant a gratté, ou lavé, le début du même chapitre 10, où figure, en plus des quatre grands Frères, le même (sans doute) inoffensif Origène ; l'encre était bonne, heureusement, et le parchemin bien

10. Cfr. TILLEMONT, *Mémoires*, X, p. 379 s. Paris, 1705.

11. Cfr. Jean MOSCHOS, *Pratum spirituale*, ch. 177 (*P. G.*, t. LXXXVII, col. 3048).

12. Cfr. R. DRAGUET, *L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1946, t. XLI, p. 321-364, et 1947, t. XLII, p. 5-49.

13. HL, ch. 36, dans BUTLER, p. 108, *6 sqq*.

14. HL, ch. 10, dans BUTLER, p. 29 *sqq*.

tanné. Rien d'étonnant, dans ces conditions, qu'un long chapitre, qui traitait d'Évagre *ex professo* en célébrant ses vertus et son orthodoxie, ait été froidement retranché de l'*Histoire lausiaque* par quelque *zelante*.

Le copiste de L, lui, doit avoir été quelque esprit libéral qui s'était formé de l'orthodoxie une idée plus conforme à la véritable piété[15]. Il ne se gênera pas, après avoir transcrit l'*Historia monachorum in Aegypto*, pour insérer dans son manuscrit nombre d'écrits d'Évagre, qu'il lui attribuera nommément[16]. Mais ce qui nous concerne ici est plutôt le caractère textuel d'un chapitre ajouté en queue à un texte P de HL qui, normalement, ne le comporte pas. Aux fins d'approcher ce problème, voici, par comparaison avec le texte édité par Butler, la teneur du ch. 38 en L. Les sigles T, V, A, C indiquent que la leçon de L qu'ils affectent et qui s'écarte du texte édité, est identique à la leçon du ms. désigné par le sigle.

BUTLER, p. 116, *9* ἡμῶν] om. T — *11* πεντήκοντα τεσσάρων]νδ' (?) gratté — *12* ἐτῶν ἐν τῇ] dessus, une abréviation de quelques lettres, indistincte sur la photographie — *13* γεγραμμένον] + δς (VC ὡς) — *14* ἦν] om. — *14* Ἰβορῶν] Ἰβήρων A — *14* χωρεπισκόπου] πρεσβυτέρου T — *16* τῆς ἐκκλησίας Καισαρέων] Καισαρείας τῆς πρὸς τὸ Ἀργεω (*sic*) — *16* οὖν] om.

BUTLER, p. 117, *3* Ναζιανζηνὸς] ὁ Ναζιανζοῦ — *6* μεγάλῃ πόλει] μεγαλοπόλει ἐν — *9* διηγήσατο] διηγεῖτο T — *10* τὸ φρονοῦν] τοῦ φρονήματος T — *10* τούτου πάλιν τὸ γύναιον] πάλιν τὸ γύναιον τούτου T — *11* δὲ + εἷς T

15. Ce qui a choqué un lecteur du manuscrit. Témoin une note, fol. 180ᵛ, en marge, d'une main grossière et beaucoup plus tardive, que nous n'avons malheureusement pu lire entièrement, à cause des défauts de notre photographie et d'un malencontreux coup de ciseaux qui a rogné les marges du codex. Ledit lecteur dit son étonnement de lire qu'Évagre, un hérétique notoire, ait eu un comportement si pieux et si orthodoxe. Il résout le problème en concluant qu'il y eut deux Évagre, un bon et un mauvais, et que le bon, dont parle le ch. 38, n'est pas l'Évagre historique : Ἀπορῶ τί ἐστιν ὃ λέγει... δύο δὲ οἶμαι εἶναι Εὐαγρίους, ὁ μὲν εἷς ὀρθόδοξος... (ὁ δὲ) ἕτερος, αἱρετικός, τὰ Ἀρείου φρονῶν...

16. Selon les indications du Catalogue (p. 46), l'*Historia monachorum in Aegypto* est suivie de onze pièces attribuées à Évagre, à commencer par Εὐαγρίου μοναχοῦ κεφάλαια πρακτικά; le ms. est mutilé à la fin.

— *11* ὁ οὖν Εὐάγριος] om. — *13* ἐπιχαιρεσίνακον] ἐπιχαιρέκακον T — *14* τὸν Θεὸν] τῷ Θεῷ — *14* ὅπως παρ' αὐτοῦ ἐμποδισθῇ] παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐμποδισθῆναι T — *15* τῆς οὖν] καὶ τῆς —λυττώσης] + ἧς T — *16* ταύτης] αὐτῆς — μετ'οὐ] μεθοὺ (*sic*)

BUTLER, p. 118, *2* στρατιωτῶν] στρατιώτου T — *6* δὲ] om. — χάριν ταύτης] ταύτης χάριν — *7* τὸν ἄνδρα ταύτη.] αὐτῆς τὸν ἄνδρα — *8* οὖν] om. — *11* εἰς] om. — *11* φίλου] ἀδελφοῦ T — *11* καὶ] om. — *12* τίνος ἕνεκεν] τι — *13* ἐνταῦθα] om. — *15* πληγεὶς] πλήρης — *16* διαφθαρεὶς] φθαρεὶς T — *18* ὁ Εὐαγρίου] om. — *19* ἀπαλλάξῃ] ἀπαλλαξηται — 21 τὸ] om. — *21* ὅμοσον] ὀμνύεις

BUTLER, p. 119, *1* ἐν αὐτῷ] ἐν τῷ εὐαγγελίῳ — *2* ταύτης] om. T — *5* οὖν] om. — *6* γενομένης αὐτῷ] αὐτῷ γενομένης — *7* ἐλογίσατο] ἐλογίζετο VC — *8* βαλὼν] λαβὼν — *8* οὖν] om. — *8* τὰ αὐτοῦ] om. VC — *10* κἀκεῖ] καὶ ἐκεῖ — *10* Μελανίας] Μελάνης VC — *10* τῆς] om. — *11* δὲ] om. — *13* μηδενὶ μηδὲν] οὐδενὶ T — *14* ἐκάρου αὐτὸν ἡ κενοδοξία] ἐκαροῦτο κενοδοξία T — *15* δὲ] om. — *15* τῆς] om. — *17* ἑξαμηνιαίῳ] ἑξαμηναίῳ — *17* ταριχεύσας] ταριχεύουσα (T ταριχεύουσαν) — *18* δὲ] om. — *19* μακαρία] ἁγία T — *19* Μελανία] Μελάνη VC — *21* ἀθεής] ἀθεεῖ — *21* τότε] om.

BUTLER, p. 120, *1* ἡ δὲ] om. — *3* κομίατος ζωῆς] καιρὸς T καμάτου — *7* ἔτος] ajouté dans l'interligne supérieur par la première main — *7* τὸ τρίτον] om. T (T omet aussi ἔτος) — *9* τριμηνιαίῳ] τριμήνῳ T — *10* ἀβροτάτου] ἀβροῦ (T ἄκρου) — *11* γράφων] + δὲ

BUTLER, p. 121, *1* συντάττει] correction, dans l'interligne supérieur, d'un mot de même étendue, gratté? — *1* οὖν] om. — *5* καὶ] om. — *6* πάλιν] om. — *6* ὤχλησεν αὐτῷ πνεῦμα βλασφημίας] om. T — *7* ἡμεραῖς] ἡμεράς — *7* ὑπὸ] εἰς — *7* ὡς καὶ] ὥστε T — *10* περὶ] + τῆς T

BUTLER, p. 122, *1* αὐτοῦ] om. — *1* λόγων] om. — *2* ἀπολομένης] ἀπολελυμένης — *5* τοσαύτην] τοσοῦτον — *6* δὲ] om. — *6* ἑαυτοῦ μαθητῶν] μαθητῶν αὐτοῦ T — *6* δεκαοκτὼ ἔτη] ἔτη ιη΄ — *7* αὐτῷ εἶπε] εἶπεν αὐτῷ — ἑτέρου λαχάνου τινὸς] λεπτολαχάνου T — *10* οὐ κρεῶν οὐ λουτροῦ] οὐ λουτροῦ οὐ κρεῶν T — *10* ἐς] εἰς — *15* εἰς[1]] om. — *15* ἡμῖν] om.

BUTLER, p. 123, *2* ἐμὸς πατὴρ] πατήρ μου.

Que conclure de ces observations?

L'appareil ci-dessus révèle déjà assez clairement que notre copiste a repris un texte G ; et de fait, notre manuscrit n'a aucune des surcharges métaphrastiques notables de B tel que nous le connaissons par *P. G.*, t. XXXIV, col. 1188-1195, et par l'édition de Preuschen (qui est également du type B, bien qu'elle

utilise aussi le C de Butler[17]). Reste à savoir de quel ms. de type G (T, V ou C) L est le plus proche. Le texte de Butler, qui combine des leçons puisées dans les trois mss, se prête mal à la comparaison des quatre témoins, puisqu'il faudrait, au préalable, reconstituer, par déduction, avec le texte et l'appareil, la physionomie des trois mss de Butler. Travail malaisé, et, surtout, hasardeux, puisque les collations de Butler, l'expérience l'atteste[18], sont parfois telles qu'elles doivent être refaites de première main. Ajoutons que notre relevé de variantes n'est pas non plus un instrument de comparaison idéal : fait en relief, si l'on peut dire, sur le texte de Butler, qui est composite et artificiel, il a, entre autres inconvénients obligés, celui de ne pas faire apparaître les cas où L suit les leçons T acceptées par Butler. Tel qu'il est, cependant, il autorise quelques conclusions :

1. Les correspondances de L avec T étant, de loin, plus nombreuses et, surtout, plus caractéristiques que celles de L avec CV, il en résulte que L, plus ancien que T, est à situer dans la ligne des ancêtres de T. D'ailleurs, V et C, qui vont régulièrement l'un avec l'autre, présentent des allongements, absents de T et de L, qui les apparentent au type de texte B par leur caractère métaphrastique.

2. Les omissions, assez nombreuses, de L par rapport à T portant le plus souvent sur des mots-chevilles (δέ, οὖν, etc.), qui trahissent le reviseur, nous y verrions facilement un nouvel indice[19] que T, quelle que soit la valeur de certains éléments de sa tradition, conserve un texte dont le style porte des traces de retouche.

* * *

Le ms. 333 de la Lavra apporte donc à la critique de HL une contribution substantielle. Il prend place parmi les témoins,

17. *Op. cit.*, p. 105-114.

18. Cfr. R. DRAGUET, *Butler et sa « Lausiac History », art. cit.*, p. 218 s.

19. Cfr. R. DRAGUET, *Le chapitre de l'« Histoire Lausiaque » sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?* dans *Le Muséon*, 1945, t. LVIII, p. 94.

assez rares, du texte G, non métaphrastique ; ce texte G, il le présente dans sa forme la plus commune, celle de P, le principal ms. de Butler ; il l'emporte toutefois sur P par une antiquité plus grande. En outre, supplémentant ainsi la principale lacune des mss P, le codex L a conservé le ch. 38, *Évagre*, dans une forme proche de T, mais plus ancienne que celle dont ce ms. est témoin. S'il était possible, en matière de critique textuelle de HL, d'être bref sans cesser d'être exact, nous dirions que L nous permet de remonter de plusieurs siècles dans la tradition manuscrite des deux seuls codices « complets », actuellement connus, du texte « pur » de l'*Histoire lausiaque*.

René DRAGUET,
Professeur à l'Université de Louvain.

LE PAPE SAINT LÉON LE GRAND

ET LES *SCHOLIA DE INCARNATIONE UNIGENITI* DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE

Le pape saint Léon est l'auteur de deux florilèges dogmatiques[1]. Il a composé le premier en vue de justifier l'exposé christologique de son *Tome à Flavien*. Cependant, lorsque en juin 449 il confia ce célèbre document aux légats qui devaient le représenter au IIe concile d'Éphèse de triste mémoire, il ne l'avait pas encore agrémenté de cet appendice. Il l'ajouta l'année suivante, quand, invité par l'empereur Théodose à reconnaître le nouvel archevêque Anatole, élu après la mort tragique du malheureux Flavien, il envoya à Constantinople une nouvelle légation, qui devait, entre autres choses, demander à Anatole de souscrire au *Tome*.

Quand les légats atteignirent la capitale, ils y trouvèrent de grands changements. Théodose était mort et sa sœur Pulchérie avait épousé et fait proclamer empereur le sénateur Marcien. L'impérial ménage n'était pas favorable à l'archevêque d'Alexandrie, Dioscore, le triomphateur d'Éphèse. Aussi le *Tome* fut-il reçu avec beaucoup plus d'honneur qu'on n'eût pu prévoir. Il fut sur-le-champ traduit en grec avec beaucoup de soin, ainsi que le florilège qui l'accompagnait.

Ici s'arrête l'histoire officielle de ce florilège. Au concile de

1. Sur cette question nous avons adopté les conclusions d'Éd. Schwartz, *Codex Vaticanus gr.* 1431, *eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos (Abhandl. der Bayer. Akad. der Wissenschaften*, Philos.-philol. und hist. Kl., t. XXXII, 6), Munich, p. 137-141. Le R. P. C. Silva-Tarouca n'admet qu'un seul florilège (*Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi*, t. I, Rome, 1932, p. 113 *sqq.*). Nous ne pouvons retenir cette solution, qui fait vraiment trop bon marché de notre documentation grecque.

Chalcédoine, en effet, le *Tome* a été lu sans son appendice et celui-ci n'a jamais été mentionné dans les controverses dont l'œuvre de saint Léon devait être l'objet pendant les siècles suivants.

Son texte original latin a disparu, ou plus exactement ne s'est conservé qu'intégré dans le second florilège du grand pape. En revanche, la version grecque faite à Constantinople s'est conservée dans une des collections de lettres qui accompagnent les Actes du concile de Chalcédoine dans certains manuscrits[2]. En outre, un copiste bien intentionné mais maladroit a inséré les dix-huit textes de ce florilège dans celui du IIe livre de l'*Eranistes* de Théodoret.

L'autre florilège de saint Léon n'est qu'une seconde édition du premier accru de douze nouveaux textes. Le pape l'a joint à sa lettre 165 à l'empereur Léon[3], écrite en 458 avec l'espoir, vite déçu, de ramener à la raison les monophysites égyptiens. L'usage qu'en ont fait les polémistes chalcédoniens du sixième siècle montre qu'il a été lui aussi traduit en grec. Mais, à la différence de celui du *Tome*, il ne s'est conservé qu'en latin[4].

Outre les trois grands docteurs latins, Hilaire, Ambroise, Augustin, ces deux florilèges citaient des auteurs grecs. Le premier ne connaissait que Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie. Le second ajoutait Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée, Théophile d'Alexandrie. Le pape n'a évidemment pas utilisé le texte original de ces auteurs. Il s'est contenté des versions latines alors existantes de telles de leurs œuvres. Ceci ressort très clairement du florilège de la lettre 165.

Et cependant il semble qu'il faille faire une exception pour les *Scholia de Incarnatione Unigeniti* de Cyrille d'Alexandrie. En

2. Éd. Schwartz, *Acta Conciliorum œcumenicorum*, t. III, 1, 1, p. 20-25. Dans la suite de cette étude nous emploierons le sigle habituel *A. C. O.* pour désigner cette importante collection.

3. Lettre 104 dans l'édition d'Éd. Schwartz, *A. C. O.*, t. II, 4.

4. *A. C. O.*, t. II, 4, p. 119-131, ou encore, Éd. Schwartz, *Codex Vaticanus gr.* 1431, p. 71-85.

effet, alors que la version grecque du florilège du *Tome* nous donne pour les extraits de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome, non le texte original de ces auteurs, mais une traduction du texte latin, les trois extraits des *Scholia* qui terminent le florilège (fg. 16-18) nous donnent, à l'exception de quelque chose dans le troisième, le texte même de Cyrille.

Éd. Schwartz a bien remarqué cette anomalie, mais il en a donné une explication inexacte parce qu'il n'a pas bien vu la nature de la correction infligée au dernier extrait et n'en a pas compris la raison.

Voici ce fragment 18, divisé en trois parties pour la clarté de notre exposition :

1. Νοεῖται γὰρ πάντως ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τὸ κατοικοῦν, τουτέστιν ἡ θεία φύσις ἐν ἀνθρωπότητι καὶ οὐ παθοῦσα φυρμὸν ἢ ἀνάχυσίν τινα καὶ μετάστασιν τὴν εἰς ὅπερ οὐκ ἦν. τὸ γὰρ ἐνοικεῖν ἑτέρῳ λεγόμενον οὐκ αὐτὸ γέγονεν ὅπερ ἐστὶν τοῦτο ἐν ᾧ κατοικεῖ, νοεῖται δὲ μᾶλλον ἕτερον ἐν ἑτέρῳ.

2. Ἐν δέ γε τῇ φύσει τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀνθρωπότητος μόνην ἡμῖν σημαίνει διαφορὰν τῶν φύσεων τὸ διάφορον.

3. Εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν νοεῖται Χριστός. Οὐκοῦν τὸ ἀσύγχυτον εὖ μάλα τετηρηκώς φησιν ἐν ἡμῖν ἐσκηνωκέναι τὸν λόγον· ἕνα γὰρ υἱὸν οἶδεν μονογενῆ τὸν σάρκα γενόμενον καὶ ἐνανθρωπήσαντα[5].

Le florilège cyrillien composé par les Chalcédoniens au temps de l'Hénotique et critiqué par Sévère d'Antioche dans son *Philalethes* nous a conservé le texte original des nos 1 et 2. Son témoignage prouve que le no 1 nous donne bien le texte authentique de Cyrille, mais non le no 2. Le texte original de cette phrase est en effet : τῆς δὲ τοῦ λόγου φύσεως καὶ μέντοι τῆς ἀνθρωπότητος μόνην ἡμῖν σημαίνει τὴν διαφορὰν ἡ ἑτερότης ἐν τούτοις[6].

Éd. Schwartz a bien vu que ce no 2 était une traduction du texte de la vieille version latine des *Scholia* que nous a conservée

5. *A. C. O.*, t. II, 1, 1, p. 24 *sqq.* ; *P. G.*, LXXV, 1397 C.
6. *A. C. O.*, t. I, 5, p. 228, 24-25.

la Collection Palatine des Actes d'Éphèse[7] et que connaissait déjà saint Léon : *At uero in Verbi natura et humanitatis solam nobis differentiam designat diuersitas naturarum.* Il en a conclu un peu rapidement que la fin du fragment, notre nº 3, était également traduite du latin et a donné de ce panachage l'explication suivante. Le traducteur du *Tome* et du florilège aurait retrouvé dans un florilège d'extraits des *Scholia* l'original grec des fragments 16-17 et de la première moitié du fragment 18 de saint Léon. Pour le reste, il aurait dû revenir à sa méthode habituelle[8].

Il nous est impossible de suivre jusque-là le savant érudit. L'existence d'un tel florilège à Constantinople en l'an 450 nous paraît absolument inconcevable. D'autre part, cette explication suppose que toute la fin de notre fragment a été traduite du latin. Or ceci est inexact et Sévère d'Antioche va nous permettre de le prouver[9].

Le grammairien Jean de Césarée avait produit dans son Apologie du concile de Chalcédoine une citation des *Scholia* à peu près identique au fragment 18 de saint Léon[10]. Sévère, qui a collationné sur de bonnes sources et avec un sens critique remarquable presque tout l'appareil patristique de son adversaire, a constaté que ce texte avait été retouché et, pour rendre patente la malhonnêteté du grammairien, a joint à sa critique les paroles originales de saint Cyrille. Nous n'avons malheureusement plus qu'une version syriaque du *Contra Grammaticum*, mais elle est assez littérale pour ne laisser aucun doute. Le début

7. *A. C. O.*, t. I, 5, p. 184-215 ; *P. L.*, XLVIII, 1005-1040; *P. G.*, LXXV, 1370-1412, reproduit l'édition d'Aubert, qui a commis l'erreur de retoucher par endroits cette version latine pour la rapprocher du texte grec. De ce texte grec nous ne possédons qu'un assez grand nombre de fragments.

8. *Codex Vaticanus gr.* 1431, p. 140.

9. On pourrait sans doute aboutir au même résultat à partir de la version syriaque ou de la version arménienne des *Scholia*. Mais la première est inédite et la seconde, éditée par Fr. C. Conybeare, Londres, 1907, nous a été doublement inaccessible.

10. Voir Sévère d'Antioche, *Liber contra impium Grammaticum*, III, 35 (*trad.* J. Lebon, t. III, Louvain, 1933, p. 154 *sqq.*).

de la citation de Sévère s'accorde exactement avec saint Léon, fg. 18, 1, et le florilège cyrillien contre la version latine des *Scholia* ; la suite, avec le florilège cyrillien contre saint Léon, fg. 18, 2, et la version latine ; la fin, avec saint Léon, fg. 18, 3, contre la version latine. Nous donnons les trois recensions du fragment 18, 3, en remplaçant le texte syriaque du *Contra Grammaticum* par la version très littérale de Mgr Lebon :

Version latine	Saint Léon, fg. 18, 3	Sévère d'Antioche
Vnus enim ex utroque intelligitur Christus. ergo inconfusione, ut antea dixi, seruata inhabitasse Verbum ait in nobis; scit enim unum esse filium unigenitum carnem factum et hominem.	Εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν νοεῖται Χριστός. Οὐκοῦν τὸ ἀσύγχυτον εὖ μάλα τετηρηκώς φησιν ἐν ἡμῖν ἐσκηνωκέναι τὸν λόγον· ἕνα γὰρ υἱὸν οἶδεν μονογενῆ τὸν σάρκα γενόμενον καὶ ἐνανθρωπήσαντα.	Unus enim ex utroque intelligitur Christus. itaque inconfusionem, ut dixi, optime seruans Verbum habitasse in nobis dixit. [Reliqua desunt.]

Sévère et la version latine ne s'accordent contre le texte grec que sur un point : *ut antea dixi* (version latine) = *ut dixi* (Sévère) manque dans la citation de saint Léon, par suite évidemment d'une omission volontaire ou accidentelle. Mais la construction de la deuxième phrase, Οὐκοῦν..., identique chez Sévère et chez saint Léon, et surtout εὖ μάλα = *optime*, qui manque dans la version latine, prouvent que le texte grec cité par Sévère était identique à celui de notre fragment 18, 3.

Par conséquent, seule une phrase du milieu du fragment 18 a été modifiée. Il ne suffit pas, pour expliquer cette modification, de supposer une lacune du manuscrit grec utilisé soit par l'auteur, soit par le traducteur du florilège. Il est trop évident qu'elle a été commise intentionnellement, et cela parce que la version latine de ce passage, avec son expression *diuersitas naturarum*, était beaucoup plus explicitement diphysite que le texte grec, où l'on trouve, à la place de ces mots, ἑτερότης ἐν τούτοις. Or il est bien difficile d'attribuer à l'habile traducteur du *Tome* une manœuvre si grossière et de telles préoccupations.

Tandis que, si l'on veut bien admettre que cette correction a été exécutée à Rome, tout devient clair.

Le pape saint Léon a naturellement extrait ses textes des *Scholia de Incarnatione Unigeniti* d'une version latine de cet ouvrage et le florilège de la lettre 165 nous prouve que cette version était celle-là même que nous a conservée la Collection Palatine. Qu'il ait ensuite donné l'ordre de rechercher le texte grec original des trois fragments choisis n'a rien de tellement surprenant. Il est d'ailleurs probable que cette idée lui a été suggérée par le fait que l'exemplaire des *Scholia* dont il disposait était bilingue[11]. En tout cas, une fois le texte grec et la version latine mis côte à côte, une divergence grave fut constatée dans le troisième fragment entre les deux témoins. La précieuse expression *diuersitas naturarum* ne figurait pas dans le grec.

Nous savons déjà quelle fut la réaction du pape devant cette découverte et comment il fit remédier à cette fâcheuse anomalie. A première vue, le procédé peut paraître assez peu délicat et l'on pourrait être tenté d'accuser saint Léon d'avoir commis un faux. Cependant, si l'on tient compte des circonstances dans lesquelles les *Scholia* sont parvenus à Rome, l'initiative du pape peut apparaître, sinon très prudente, du moins assez naturelle.

En effet, si nous trouvons à Rome en 450 le texte grec et une version latine élégante, sinon toujours très fidèle, des *Scholia de Incarnatione Unigeniti*, nous avons le droit de conclure sans autre enquête qu'ils étaient là parce que Cyrille d'Alexandrie les y avait envoyés l'un et l'autre. D'une part, il est tout à fait invraisemblable que cette version ait été exécutée à Rome. D'autre part, nous savons que Cyrille, lorsqu'il envoyait en Occident des documents qu'il désirait faire lire, avait la prudence

11. Nous voulons dire par là que texte et version figuraient probablement dans un même codex. Cette hypothèse nous est suggérée par le fait que l'un et l'autre sont arrivés à Rome en même temps, comme nous le verrons dans un instant. De toute façon nous devons admettre au moins que texte et version voisinaient dans la bibliothèque pontificale.

d'y joindre une traduction latine[12]. Saint Léon avait donc le droit de croire que cette version latine représentait la pensée authentique de l'évêque d'Alexandrie.

Il ne nous reste plus qu'à tenter de déterminer à quel moment et pour quelle raison saint Cyrille a fait cet envoi. La réponse à cette question suppose que l'on détermine au préalable la date à laquelle cet ouvrage a été composé et dans quel esprit il l'a été. Depuis Garnier[13], la plupart des historiens admettent que les *Scholia* datent du début de l'affaire nestorienne[14]. Cette hypothèse nous paraît insoutenable. Le principal argument de Garnier, une prétendue citation des *Scholia* par André de Samosate, est erroné[15]. Les premières mentions probables de cet ouvrage figurent dans les lettres 43 et 44 de l'évêque d'Alexandrie, écrites toutes deux après Pâques de l'an 433. La première est adressée à Rufus de Thessalonique. Ce prélat avait demandé à son collègue d'Alexandrie quelques-unes de ses publications. Cyrille lui annonce qu'il lui envoie quatre ouvrages, les *Glaphyra in Genesim*, les deux tomes du *De adoratione in spiritu et ueritate*, les Apologies contre Théodoret et André, et un livre sur l'Incar-

12. Voir CYRILLE, lettre 11 (*P. G.*, LXXVII, 85 B ; *A. C. O.*, t. I, 1, 5, p. 12).

13. *Marii Mercatoris S. Augustini aequalis opera quaecumque exstant*, Paris, 1673, t. II, p. 176 et 216. Voir aussi TILLEMONT, *Mémoires...*, t. XIV, p. 666 *sqq.*

14. Par exemple J. MAHÉ, art. *Cyrille d'Alexandrie*, dans le *Dict. de Théol. cathol.*, t. III, col. 2489 ; H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944, p. 56, etc. En sens contraire, O. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. IV, p. 52 (erst nach 431).

15. Il s'agit d'un fragment d'un écrit perdu d'André de Samosate cité par Anastase le Sinaïte, *Viae dux*, c. 22 (*P. G.*, LXXXIX, 292 *sqq.*). André nous dit avoir trouvé ἐν τοῖς γεγραμμένοις σχολίοις la phrase suivante de Cyrille : Οὐκοῦν ὁ στατὴρ ὁ ἀληθινὸς ὑπάρχει Χριστός. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ διπλοῦς χαρακτήρ. Ces mots ne figurent pas dans les *Scholia*. En revanche, cette citation reparaît à plusieurs reprises dans les florilèges chalcédoniens du sixième siècle (Ephrem d'Amid, Justinien, Léonce de Jérusalem), mais comme provenant du commentaire de saint Matthieu de l'évêque d'Alexandrie. Elle est reproduite comme telle *P. G.*, LXXII, 429 B.

nation contre les blasphèmes de Nestorius[16]. Ce dernier titre est malheureusement bien vague. Éd. Schwartz a cru pouvoir identifier le livre ainsi désigné avec le *Liber breuis de Incarnatione Unigeniti* en trois chapitres mentionné dans la lettre 64 de Cyrille aux prêtres et archimandrites, Maxime, Jean et Thalassius[17]. Mais cette lettre a été écrite en 437 et les termes employés par l'évêque d'Alexandrie laissent entendre qu'il vient juste d'écrire ce *Liber breuis*. Il paraît plus indiqué de rapprocher la lettre 43 de la lettre 44, à peu près contemporaine, où nous trouvons la description d'un volume destiné au *Magnificentissimus Praepositus Sacri Cubiculi* et qui contenait un extrait des Actes d'Éphèse, les Apologies contre Théodoret et André et enfin συντόμους ἐκθέσεις περὶ τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας σφόδρα καλὰς καὶ ὠφελῆσαι δυναμένας[18]. Cette description s'applique parfaitement aux *Scholia*, recueil de chapitres de longueur très variable, donnés à la suite sans plan défini. La place de cet écrit sur l'Incarnation, en fin de liste dans les deux lettres, suggère que c'était là une des plus récentes productions de l'évêque d'Alexandrie et cette suggestion s'accorde tout à fait avec le contenu des *Scholia*.

On a fait remarquer avec raison que cet ouvrage ne nommait pas Nestorius, n'employait pas les plus notoires néologismes théologiques adoptés par Cyrille pendant sa campagne contre Nestorius, tels que l'unique nature du Verbe incarné, l'union naturelle, l'union hypostatique, etc., qu'il ignorait l'un ou l'autre des thèmes traités par lui pendant la même époque. Et l'on a vu là autant de raisons de dater ce livre de l'an 429. Mais cela prouve seulement que les *Scholia* n'ont pas été écrits au fort de cette campagne, c'est-à-dire pendant les années 430 et 431.

16. *P. G.*, LXXVII, 224 C ; Éd. Schwartz, *Codex Vaticanus gr.* 1431, p. 20, 5-8.

17. *P. G.*, LXXVII, 330 A ; *A. C. O.*, t. I, 4, p. 229, 31. Cf. Éd. Schwartz, *Codex Vaticanus gr.* 1431, p. 20, note.

18. *P. G.*, LXXVII, 228 C ; *A. C. O.*, t. I, 1, 4, p. 37. Ce rapprochement a été proposé il y a longtemps (voir Tillemont, *Mémoires...*, t. XIV p. 667). Il n'y a pas lieu de l'abandonner.

Or il faut noter qu'une bonne partie de la problématique cyrillienne de ces années-là se retrouve tout de même dans ces *Scholia*, beaucoup plus qu'il n'en paraît dans les ouvrages antérieurs de l'évêque d'Alexandrie jusqu'à la 2e lettre à Nestorius inclusivement. On pourrait extraire de ce livre un commentaire presque complet des anathématismes et principalement du Ier, du IVe et du XIIe, c'est-à-dire de ceux qui avaient été l'objet des plus violentes attaques de la part des Orientaux. D'autre part, le lecteur ne peut manquer d'être frappé de la prudence avec laquelle les différents thèmes doctrinaux sont présentés. L'auteur paraît être tout le temps sur le qui vive, prompt à se garder contre toute attaque possible. Très caractéristique à ce point de vue est le chapitre 33 [34], qui maintient la doctrine des anathématismes IV et XII, mais, par sa distinction κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο huit fois répétée, se garantit contre l'accusation de théopaschisme. La polémique, élément alors inévitable de tout exposé dogmatique, n'est pas absente, mais l'intention didactique et apologétique est très marquée. C'est par ces traits que les *Scholia* diffèrent des écrits des années 430-431, non par le contenu doctrinal, qui n'a pas véritablement évolué.

Il ne nous est pas possible de développer ici cet argument comme il conviendrait. Nous croyons cependant avoir le droit de conclure que Cyrille n'a pu écrire ses *Scholia* qu'après avoir appris à ses dépens que la théologie des anathématismes avait besoin d'être atténuée pour pouvoir être agréée par certains esprits.

C'est au moment des pourparlers de paix, pendant l'hiver 432-433, que ces anathématismes ont couru le plus grand danger. L'opposition des Orientaux n'avait pas diminué. L'empereur, qui n'avait pas oublié la désinvolture avec laquelle, aux conférences de Chalcédoine, les délégués du concile avaient refusé toute discussion sur ce document sous prétexte qu'il ne les concernait en rien, avait chargé le tribun Aristolaüs d'amener Cyrille à le renier. Le nouvel évêque de Constantinople, Maximien, avait trouvé l'idée excellente et insistait dans ce sens. Devant cette coalition, l'évêque d'Alexandrie fut si ému

qu'il en fit une maladie. Il n'en résista pas moins aux instances d'Aristolaüs. Il dut toutefois reconnaître que ses formules offraient quelque ambiguïté et désavouer sous serment toutes les interprétations hérétiques qu'elles pourraient susciter[19].

On comprend que cette grave alerte ait rendu Cyrille circonspect pendant quelque temps. Ces circonstances nous paraissent expliquer excellemment le ton des *Scholia* et le soin avec lequel cet ouvrage évite les formules les plus discutées des anathématismes et des autres écrits de combat de notre auteur. Nous croyons donc que l'évêque d'Alexandrie l'a composé soit pendant les pourparlers de paix, soit au lendemain, à l'intention des partisans anciens ou récents du concile d'Éphèse, que les anathématismes continuaient d'effaroucher malgré les trois commentaires qu'en avait déjà donnés leur auteur[20].

Avons-nous le droit de ranger l'évêque de Rome dans cette catégorie? Le bon pape Célestin est mort le 27 juillet 432 sans avoir jamais entendu parler des anathématismes. Mais il paraît difficile que le prêtre Philippe, rentré à Rome au cours de l'été ou à l'automne de cette même année, n'en ait pas dit mot au pape Xyste. Deux petits indices semblent en effet indiquer qu'à Rome on s'est tout de même, un jour ou l'autre, inquiété de l'orthodoxie de l'évêque d'Alexandrie.

C'est dans la lettre 40 de saint Cyrille, écrite au cours de l'été 433, que nous trouvons le premier. Nous y voyons l'évêque d'Alexandrie faire à son correspondant Acace de Mélitène la recommandation suivante : « Si l'on fait circuler une lettre soi-disant écrite[21] par Philippe, le très religieux prêtre de l'Église romaine, selon laquelle le très saint évêque Xyste aurait été mécontent de la déposition de Nestorius et lui aurait fait des reproches, que ta Sainteté ne le croie pas. Ce qu'il (Xyste) a écrit

19. C'est à une indiscrétion que nous devons de savoir ces choses. Voir la lettre de l'archidiacre Épiphane à Maximien de Constantinople (*A. C. O.*, t. I, 4, p. 222-224).

20. Naturellement cela ne devait pas l'empêcher de servir une nourriture plus forte aux esprits capables de l'apprécier.

21. ὡς γραφεῖσαν...

est conforme au saint Concile. Il a ratifié tout ce qui a été fait là et il pense comme nous[22]. »

On admet communément que la lettre attribuée au prêtre Philippe mentionnée par ce texte était un faux. Ceci ne nous paraît pas du tout évident. Les lettres du pape Xyste prouvent sans doute suffisamment qu'il n'a jamais eu l'idée de revenir sur la condamnation de Nestorius, ratifiée par son prédécesseur Célestin et par lui-même au lendemain de son élection, c'est-à-dire — notons-le en passant — avant le retour à Rome du prêtre Philippe.

Mais est-ce faire injure à ce pape que de penser qu'il a pu avoir des événements d'Éphèse une vision un peu moins unilatérale et simpliste que celle du bon Célestin, et que le compte rendu tardif du prêtre Philippe a pu provoquer chez lui un sentiment de malaise? D'autre part, il est bien remarquable que les adversaires de Cyrille, dont les rapports avec les délégués de l'Église romaine n'avaient été nullement cordiaux, ne paraissent pas avoir connu cette lettre. Notre abondante documentation sur les faits et gestes du parti des Orientaux ne nous livre pas la moindre allusion à cet incident. Nous avons le droit de conclure de ce silence que ce document n'a jamais circulé, s'il a vraiment circulé, que chez les partisans du concile d'Éphèse. Or il peut difficilement avoir pris naissance dans ces milieux-là. Enfin l'argument allégué par Cyrille pour convaincre Acace était suffisant pour faire comprendre au destinataire qu'il n'y avait pas lieu de prendre au sérieux la lettre du prêtre Philippe, mais non pour en prouver l'inauthenticité. Pour cela, le seul argument efficace eût été un démenti de l'auteur présumé. Ce démenti, Cyrille ne le possédait pas, soit qu'il ait trouvé inutile de le solliciter, soit qu'il ait estimé cela imprudent. Sinon il n'aurait pas manqué de communiquer ce renseignement à Acace. Son témoignage n'a donc qu'une très faible valeur.

On ne peut invoquer contre l'authenticité la brève allusion de l'évêque d'Alexandrie au contenu de notre document. Nous

22. *P. G.*, LXXVII, 201 A ; *A. C. O.*, t. I, 1, 4, p. 30, 23-27.

ne pouvons admettre, sans doute, que Xyste « ait pu être mécontent de la déposition de Nestorius » au point d'envisager une revision de son procès. Mais il peut avoir été choqué par certains éléments de la procédure et notamment, si Philippe l'a renseigné objectivement, par les anathématismes, dont il faut bien reconnaître qu'ils n'étaient guère conformes à l'esprit de la théologie occidentale au cinquième siècle.

Or notre deuxième indice prouve qu'à un moment quelconque le pape Xyste a eu quelque inquiétude sur la pureté de doctrine de son collègue d'Alexandrie et lui a demandé des explications. Nous les trouvons dans la lettre 53 de Cyrille au pape Xyste, dont il ne reste en réalité que deux petits fragments, mais bien suggestifs. Le premier nous montre que cette lettre a été écrite pour répondre à une accusation d'hétérodoxie : Ἐγὼ γὰρ οὔτε ἐλέγχομαι πεφρονηκὼς ἕτερόν τι πώποτε παρὰ τὸ δοκοῦν τῇ ἀληθείᾳ, οὔτε παθητὴν εἴρηκά ποτε τὴν θείαν τοῦ λόγου φύσιν [23]. Le second ne nous est malheureusement parvenu qu'en mauvais état dans les deux témoins qui nous l'ont conservé. Il est manifestement lacuneux dans le florilège de Léonce de Jérusalem : Οἶδα δὲ καὶ ἀπαθῆ τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κἂν τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει <...> καὶ ἕνα ἐν ἀμφοῖν καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν Χριστόν [24]. Le florilège du pseudo-Maron donne un sens meilleur à première vue. Mais il est évident que le texte a été retouché dans le sens diphysite. La version syriaque correspond à peu près au texte grec suivant : Οἶδα δὲ καὶ τὴν τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ φύσιν ἀπαθῆ καὶ ἄτρεπτον, καὶ παθητὴν τὴν φύσιν τῆς ἀνθρωπότητος, ἕνα ἐξ ἀμφοῖν καὶ ἐν ἀμφοῖν τὸν Χριστόν [25]. Tel quel, ce frag-

23. *P. G.*, LXXVII, 285 C, d'après Léonce de Jérusalem (*P. G.*, LXXXVI, 1832 A).

24. *Locis supra cit.* Notre espoir de pouvoir améliorer le texte édité par Mai d'après le *Cod. Vatic. Palatinus gr.* 342 en recourant au prototype, *Cod. Venetus, Marcianus gr.* 69 (treizième siècle), fol. 282^{v}, a été déçu.

25. Mon élève, M. Élie Defoort, a bien voulu contrôler la version française de F. Nau (*Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, 1899, p. 198 et 211) faite d'après le texte du *Cod. Paris. syr.* 203, sur celui du *Cod. Vatic. syr.* 146, fol. 36 et 73^{v}.

ment nous montre que Cyrille s'était trouvé dans l'obligation d'adresser une profession de foi au pape Xyste.

C'est là tout ce qui reste d'un échange de lettres, évidemment confidentiel, entre Rome et Alexandrie. Nous ne croyons pas nous tromper en plaçant cette correspondance peu après le retour du prêtre Philippe à Rome, soit à l'automne 432, soit dans les premiers mois de 433, en tout cas avant l'heureuse conclusion de la paix entre Antioche et Alexandrie. Comme cette affaire n'a pas eu de suite, nous avons le droit de conclure que Cyrille est parvenu du premier coup à rassurer son collègue romain sur son orthodoxie. Il n'est pas surprenant que ce désagréable incident n'ait laissé aucune trace dans sa correspondance officielle. C'est aussi le cas de la pression exercée sur lui par l'empereur Théodose et Maximien de Constantinople pour le décider à sacrifier ses anathématismes. Cyrille n'était pas homme à confier, même à ses meilleurs partisans, quoi que ce fût qui pût nuire à son prestige.

Ces circonstances nous paraissent expliquer de façon très plausible l'envoi à Rome des *Scholia de Incarnatione Domini*, texte et traduction latine, probablement aussi la rédaction de cet ouvrage. Dans ce contexte on comprend mieux pourquoi cette version latine s'écarte de temps en temps du texte grec, toujours dans le sens du diphysisme. Le pape saint Léon est tombé accidentellement sur une de ces divergences. Il y en a de plus graves. Le traducteur était un homme habile et sans doute avait-il reçu de l'archevêque les instructions voulues. Nous savons en effet qu'à partir de 433, Cyrille n'hésitera pas à modifier, non pas le fond de sa doctrine, qui n'a jamais beaucoup varié, mais l'expression de cette doctrine, pour l'accommoder au goût de ses correspondants. Cette pratique, inspirée, nous n'en doutons pas, par les meilleurs sentiments, devait être plus tard la source de quelques malentendus.

Lille. MARCEL RICHARD.

UNE CATÉCHÈSE INÉDITE DE DIADOQUE DE PHOTICÉ?

Un manuscrit du Vatican, l'*Ottobonianus graecus* 436, de l'an 1435, contient, entre les *Cent Chapitres* de Diadoque de Photicé (f. 239^{r}-257^{v}), — précédés eux-mêmes des *Définitions* (f. 238^{v}-239^{r}), — et la *Vision* (f. 259^{r}-263^{r}), des *Questions et Réponses*, ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις (f. 257^{v}-259^{r}), qui figurent également sous le nom de Diadoque dans deux manuscrits d'Oxford, les *Bodleiani Baroccianus* 69 (fin du quatorzième siècle) et *Canonicianus* 15 (quinzième siècle), dans le *Vindob. gr.* 274 (olim 237), du quinzième siècle, dans le *Moscoviensis* Bibl. Synod. 426, du seizième siècle, et peut-être dans un manuscrit de Vatopédi. En effet, d'après le catalogue de Sophr. Eustratiadès (*Harv. Theol. Studies*, XI, 1924), le *Vatopedianus* 605 contient également, aux ff. 326 β-339 α, des ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις; mais comme la *Vision*, représentée par de nombreux témoins, procède elle aussi par questions et réponses, je ne puis dire, sans avoir vu le manuscrit de l'Athos, si celui-ci ne donne pas la seule *Vision*. Si vraiment il donne aussi la *Catéchèse*, — après les *Cent Chapitres*, qu'il a transcrits aux ff. 292 α-326 β, et avant la *Vision*, — sa date plus ancienne (treizième siècle, d'après Eustratiadès) en ferait probablement l'ancêtre de l'*Ottobonianus*, que pourrait être aussi le *Barocianus*.

Ce qui, dans l'*Ottobonianus*, a pu soustraire la *Catéchèse* à l'attention des chercheurs, c'est l'indigence de la description imprimée (*Codices mss. graeci Ottoboniani bibliothecae Vaticanae*... recensuerunt E. Feron et F. Battaglini, Romae, 1893). La simple mention « Diadochus, fol. 239 » recouvre en réalité trois œuvres différentes ; ce n'est pas la seule inexactitude ou

omission de ce catalogue. Les inventaires manuscrits (nos 92 et 339) de la Vaticane indiquent le commencement des ἐρωτήσεις, mais n'en distinguent pas la *Vision*. Quoi qu'il en soit, V. N. Benechevitch, qui a si bien édité la *Vision*[1], n'a pas utilisé O(ttob.), dont la table liminaire (πίναξ) mentionne explicitement la *Catéchèse* : τοῦ αὐτοῦ Διαδόχου ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις. Τί ἦν ἐν τῷ κόσμῳ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον γενέσθαι ;

Mais cette *Catéchèse*, — je l'appelle ainsi pour mieux la distinguer de la *Vision*, à laquelle les titres de « dialogue » ou de « questions et réponses » pourraient également convenir, — est-elle bien de Diadoque de Photicé? A côté des manuscrits qui l'attribuent à notre auteur, il en est d'autres, plus nombreux, qui en font le « dialogue d'un *scholasticos* avec Syméon le nouveau théologien », et on la trouve souvent parmi les œuvres de Syméon : au tome CXX de la *Patrologie latine*, par exemple, dans la traduction du jésuite Pontanus (c. 709-712)[2]. Migne ne donne pas le texte grec, qui semble bien n'avoir jamais été édité. Au dix-huitième siècle, C. Oudin connaissait par un manuscrit de Vienne la tradition qui attribue la *Catéchèse* à Diadoque, mais rejetait cette attribution — comme il fait pour tant d'autres lorsqu'elles augmenteraient le fonds de la patristique ancienne — en s'appuyant sur l'autorité de L. Allatius[3] ; celui-ci indique un titre grec où intervient Syméon le nouveau théologien : Ἐρωταποκρίσεις σχολαστικοῦ τινος πρὸς Συμεώνην τὸν νέον θεολόγον. Le même titre apparaît sous une forme voisine dans le *Vatic. gr.* 733, Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις. Διάλογος σχολαστικοῦ τινος πρὸς Συμεὼν τὸν νέον θεολόγον ; on trouve encore Διάλογος σχολαστικοῦ τινος πρὸς Συμεώνην τὸν ἅγιον καὶ θεολόγον (*Palat. gr.* 91, *Monac. gr.* 25), ou Ἐρώτησις σχολαστικοῦ τινος πρὸς Συμεώνην τὸν ἐν ἁγίοις θεολόγον (*Laur.* 1401).

1. Cf. mon *Introduction* à *Diadoque de Photicé*, Paris, 1943, p. 69.

2. Je remercie vivement le R. P. Darrouzès, A. A., qui a bien voulu me signaler cette seconde tradition et quelques-uns des manuscrits qui la représentent.

3. Casimiri Oudini *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, t. I, Leipzig, 1722, c. 1263-1264.

Représentent la tradition « syméonienne » :

une dizaine des mss de l'Athos catalogués par Sp. Lambros, mais la plupart tardifs (seizième-dix-huitième siècles), sauf le nº 2075, du treizième siècle, où le premier mot serait τίς au lieu de τί ;

deux autres mss de l'Athos (Laura), catalogués par Spyridon Lauriotès et Sophr. Eustratiadès, *Laur.* 1290, du quinzième siècle, f. 164 α, et *Laur.* 1401, du quinzième siècle, f. 248 α;

deux mss de Constantinople, St-Sépulcre 264, du quinzième siècle, f. 199 α, et St-Sépulcre 797 (quinzième-seizième siècles) ;

un ms. de l'Escurial, Y-III-2 (269 Miller), du quatorzième siècle, f. 47^{v} ;

un ms. de Moscou, Bibl. Synod. 434, du seizième siècle, f. 55 ;

un ms. de Munich, le *Monac. gr.* 25, du seizième siècle, f. 31-34 ;

deux *Parisini, gr.* 1610 (quatorzième siècle), f. 121^{v}, et *Suppl. gr.* 28 (quinzième siècle), f. 281 : « Symeonis S. Mamantis dialogus cum scholastico » (H. Omont) ;

deux mss de la Vaticane : P = *Palat. gr.* 91 (treizième siècle), f. 322^{r}-323^{v}, et V = *Vatic. gr.* 733 (quatorzième siècle), f. 358^{v}-361^{v} ; V s'arrête après le mot διαλογισμοί, au milieu de la 8^{e} *Réponse.*

Le texte adopté ci-après est celui de O, le meilleur dans l'ensemble ; un bref apparat indiquera ce qui le sépare de P et de V. Texte et traduction permettront aux connaisseurs d'examiner la question de l'authenticité. Trop philosophique, semble-t-il, pour être du onzième siècle, la *Catéchèse* s'accorde si bien, par le ton et le style, avec les *Cent Chapitres*, la *Vision* et le *Sermon sur l'Ascension*, que l'on peut, sans témérité excessive, l'ajouter aux trois œuvres traduites en 1943 dans la collection « Sources chrétiennes », en attendant qu'une édition complète puisse réunir ce qui nous est resté de Diadoque de Photicé.

« Du même saint Diadoque, questions et réponses.

Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Διαδόχου ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις.

1. Q. — Qu'y avait-il dans le monde avant que le monde naquît?

R. — Dieu qui a fait le monde.

2. Q. — Si le monde n'était pas encore, comment (Dieu) était-il dans le monde?

R. — C'est que, même avant de naître, le monde était en Dieu absolument comme (s'il était déjà) né ; tout comme les hommes, avant d'être introduits dans le monde, sont devant Dieu comme déjà nés. Tous les êtres, en effet, existent en lui, même ceux qui n'ont pas encore été créés, quand même ils ne seraient pas perçus par nous.

3. Q. — Si donc, comme tu le dis, Dieu était dans le monde avant que le monde reçût de lui l'être, qu'est devenu Dieu lorsqu'il eut produit ce monde? S'est-il éloigné du monde? Ou est-il encore dans le monde?

R. — Localement, il ne s'est pas éloigné de ses œuvres, le Dieu qui les a faites : où donc passera celui qui est partout présent et qui remplit tout de sa divinité? Mais il est supérieur, par la nature, par l'essence, par la substance et les autres propriétés, à toute nature créée ; et il en est distant par son immensité et son incompréhensibilité.

4. Q. — Comment, s'il n'est pas localement distant, mais par-

1. Ἐ. — Τί ἦν ἐν τῷ κόσμῳ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον γενέσθαι;

Ἀ. — Θεός, ὁ τὸν κόσμον ποιήσας.

2. Ἐ. — Μήπω ὄντος τοῦ κόσμου, πῶς ἦν ἐν τῷ κόσμῳ;

Ἀ. — Ὅτι, καὶ πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἐν τῷ Θεῷ πάντως ὡς γεγονὼς ἦν ὁ κόσμος· καθὸ καὶ οἱ μήπω παραχθέντες ἄνθρωποι ἐν τῷ κόσμῳ, ὡς ἤδη γεγενημένοι εἰσὶ παρὰ τῷ Θεῷ. Συνέστηκε γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα καὶ τὰ μήπω κτισθέντα, εἰ καὶ μὴ καταλαμβάνονται παρ' ἡμῶν.

3. Ἐ. — Εἰ οὖν, ὡς λέγεις, ἐν τῷ κόσμῳ ἦν ὁ Θεὸς πρὸ τοῦ τὸν κόσμον γενέσθαι παρ' αὐτοῦ[1], τί γέγονεν ὁ Θεὸς ὅτε τὸν κόσμον τοῦτον παρήγαγεν; ἆρα διέστη τοῦ κόσμου; ἢ καὶ αὖθις ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν;

Ἀ. — Τόπῳ μὲν οὐ διέστη τῶν αὐτοῦ[2] ποιημάτων ὁ ταῦτα ποιήσας Θεός· ποῦ γὰρ ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα τῆς ἰδίας πληρῶν θεότητος μεταστήσεται; τῇ δὲ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ ὑποστάσει καὶ τοῖς λοιποῖς ἰδιώμασι πάσης κτιστῆς ὑπέρκειται φύσεως· καὶ ἀμετρήτως καὶ ἀκαταλήπτως ταύτης διέστηκεν[3].

4. Ἐ. — Πῶς, τόπῳ μὴ διεστηκὼς ἀλλὰ πανταχοῦ, ὡς λέγεις, παρών,

1. γενέσθαι παρ' αὐτοῦ OV : ποιῆσαι P. — 2. αὐτοῦ OPV. — 3. ἀμετρήτως... διέστηκεν P (... διέστηκε O) : ἀμέτρητος καὶ ἀκατάλητος ταύτῃ συνέστηκεν V.

tout présent comme tu le dis, est-il séparé de toutes choses?

R. — La question est difficile à concevoir, si elle ne l'est pas à formuler ; mais à Dieu rien n'est impossible ; par suite, il a le pouvoir de te convaincre même de ces choses ; écoute donc avec intelligence. Notre intellect humain n'est ni contenu par des murs ni limité localement, mais tandis que le corps est enfermé dans une chambre et attaché par des liens, le moi reste en dehors et se promène librement partout, sans se séparer du corps ni s'en aller loin de la maison : il est comme associé à ces compagnons et en est séparé en leur restant uni ; de même aussi Dieu est partout, et en toutes choses, et hors de tout ; en même temps, il n'est nulle part quant à sa nature, à son essence ou à sa gloire ; car il est incirconscrit.

5. Q. — Mais comment l'incirconscrit remplit-il l'univers? Et celui qui remplit l'univers, comment est-il incirconscrit et nulle part?

R. — Sans doute Dieu, de l'avis unanime, est partout et remplit l'univers ; cependant il n'est pas intégralement mêlé aux choses visibles, il en est séparé de la façon que nous avons dite ; et il n'est nulle part d'une façon que nous puissions saisir ; car nul ne sait où est Dieu, pas même les anges ; car si tu entends dire

ἀποχεχωρισμένος τῶν πάντων ἐστίν;

Ἀ. — Δυσνόητον μὲν τὸ ἐρώτημα, οὐ μέντοι γε δύσφραστον· Θεῷ δὲ ἀδυνατεῖ οὐδέν· ὅθεν δυνατός ἐστι καὶ περὶ τούτων πληροφορῆσαί σε. Ἀλλ' ἄκουε συνετῶς· καθάπερ ὁ νοῦς ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων οὔτε συνέχεται ὑπὸ τοίχων οὔτε τόπῳ περιορίζεται, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα οἰκίσκῳ ἐγκλείεται καὶ δεσμοῖς περισφίγγεται, αὐτὸς δ' ἐκτός ἐστι τούτων καὶ ἐλευθερίως πανταχοῦ περίεισιν[1], μήτε τοῦ σώματος χωριζόμενος μήτε τῆς οἰκίας μακρὰν γινόμενος, ἀλλ' οἱονεὶ καὶ σύνεστι τούτοις κεχωρισμένος καὶ κεχώρισται ἡνωμένος αὐτοῖς, οὕτω καὶ ὁ Θεὸς πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσίν ἐστιν καὶ ἔξω πάντων· καὶ οὐδαμοῦ τῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ δόξῃ ἐστίν· ἀπερίγραπτος γάρ.

5. Ἐ. — Ὁ οὖν ἀπερίγραπτος πῶς τὰ πάντα πληροῖ; ὁ δὲ τὰ πάντα πληρῶν, πῶς ἀπερίγραπτος καὶ οὐδαμοῦ ἐστιν;

Ἀ. — Ἔστι μὲν οὖν ὁμολογουμένως πανταχοῦ ὁ Θεὸς καὶ τὰ πάντα πληροῖ, οὐ συγκεκραμένος δὲ ὅλως τοῖς ὁρωμένοις ἀλλὰ κεχωρισμένος τῷ τρόπῳ ᾧπερ εἰρήκαμεν· οὐδαμοῦ δέ ἐστι τὸ καθ' ἡμᾶς· οὐδεὶς γὰρ οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι, ποῦ ἐστιν ὁ Θεός· εἰ γὰρ ἀκούεις παρεστάναι, ἀλλὰ τῷ θρόνῳ τῆς δόξης· καὶ πρὸς τὴν ἐκπεμπομένην λαμπρότητα ἀντι-

1. περίεισι V : περιίησιν O περιίησι P.

qu'il est présent, il l'est par le trône de sa gloire ; et ne pouvant regarder en face l'éclat qui émane de lui, dans leur crainte ils se couvrent le visage et ne cessent de faire monter, en tremblant et sans jamais se taire, l'hymne divin ; terrifiés par l'aspect insupportable de la Gloire, ils ne peuvent même concevoir ou se représenter où est le Seigneur ni quels sont ses traits ; si en effet ils n'ont pas la force de fixer les yeux sur l'irradiation de ses éclairs, comment donc pourraient-ils pousser plus loin leur curiosité? Ainsi, que Dieu est et qu'il est partout et remplit l'univers, les anges et les saints qui se sont purifiés le savent par la clarté et l'illumination du Saint-Esprit ; mais où, comment, quel il est, nul ne le connaît de l'ensemble des êtres, si ce n'est que le Père connaît le Fils, et le Fils le Père, et le Saint-Esprit le Père et le Fils, comme leur étant coéternel et consubstantiel ; car ces trois Personnes, qui ne font qu'Un, se connaissent elles-mêmes et sont connues l'une de l'autre ; comme l'a dit lui-même celui qui est par nature Dieu et Fils de Dieu, « nul ne sait ce qui est de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui habite en lui ; de même aussi, ce qui est de Dieu, nul ne le sait si ce n'est

βλέπειν μὴ ἐξισχύοντες[1], φόβῳ τὰ ἑαυτῶν κατακαλύπτουσι πρόσωπα, καὶ ἐκθαμβούμενοι τὸν θεῖον ὕμνον ἀσιγήτως ἀεὶ ἀναπέμπουσι · τῷ γὰρ ἀστέκτῳ τῆς δόξης καταπληττόμενοι, οὐδὲ ἐν περινοίᾳ γενέσθαι ἢ ἐννοῆσαι δύνανται, ποῦ ὁ δεσπότης ἢ ὁποῖος αὐτὸς ἐκεῖνός ἐστιν · εἰ γὰρ πρὸς τὴν ἀπαστράπτουσαν[2] αἴγλην ἀντοφθαλμεῖν οὐκ ἰσχύουσι, πῶς ἄρα πορρωτέρω περιεργάζεσθαι[3] δύναιντ' ἄν; ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ὁ Θεὸς καὶ πανταχοῦ ἐστι καὶ τὰ πάντα πληροῖ, καὶ οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ καθάραντες ἑαυτοὺς ἅγιοι ἐλλαμφθέντες καὶ φωτισθέντες[4] ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἴσασι · τὸ δὲ ποῦ ἢ πῶς ἢ ὁποῖός ἐστιν, οὐδεὶς τῶν ἁπάντων γινώσκει, εἰ μὴ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ὁ υἱὸς τὸν πατέρα καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, ὡς συναΐδιον τούτοις καὶ ὁμοούσιον · ταῦτα γὰρ τὰ τρία, ὡς[5] ἓν ὄντα, καὶ γινώσκουσιν ἑαυτὰ καὶ γινώσκονται ὑπ' ἀλλήλων · ὡς αὐτὸς εἶπεν ὁ φύσει Θεὸς καὶ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐδεὶς οἶδε τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ οἰκοῦν[6] ἐν αὐτῷ · οὕτω καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ · καὶ πάλιν · οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός · καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν[7] βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

1. μὴ ἐξισχύοντες O : μὴ ἰσχύοντες P om. V. — 2. ἀπαστράπτουσαν OV : ἀστράπτουσαν P. — 3. περιεργάζεσθαι O : — γάσασθαι PV. — 4. καὶ φωτισθέντες om. O. — 5. ὡς OV : εἰς P. — 6. τὸ οἰκοῦν O : τὸ ἐνοικοῦν P ; τοῦ οἰκοῦντος V. — 7. ἂν V : ἐὰν O.

l'esprit de Dieu » (*I Cor.*, 2, 11) ; et encore : « Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils ; et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père et celui à qui le Fils veut bien se révéler » (*Mt.*, 11, 27).

6. Q. — Et comment dit le Christ? « Ne méprisez pas un seul de ces petits ; car leurs anges voient constamment la face de mon Père qui est aux cieux » (*Mt.*, 18, 10) ; et encore : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu » (*Mt.*, 5, 8) ; et toi, tu dis que les anges mêmes ignorent quel est Dieu et où il est?

R. — De même que, à l'heure de midi, quand le soleil est dans tout son éclat, nous contemplons clairement la lumière qui émane de lui, mais que lui-même nous n'avons d'aucune manière la force de le contempler et de l'observer, et que pourtant nous prétendons le voir en vérité, de même aussi les anges et les saints : contemplant la gloire rayonnante de l'Esprit, ils voient en elle aussi le Père et le Fils ; mais il n'en est pas de même des pécheurs et des impurs ; ceux-là ressemblent aux aveugles et aux hommes privés de leurs sens : de même que les aveugles ne voient pas briller la lumière du soleil sensible, de même eux non plus ne contemplent pas, dans son constant éclat, la lumière divine, et pas davantage ils n'en sentent la chaleur.

6. Ἐ. — Καὶ πῶς φησιν ὁ Χριστός· μὴ καταφρονήσητε[1] ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· οἱ γὰρ ἄγγελοι αὐτῶν διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς· καὶ πάλιν· μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται· σὺ δὲ λέγεις ὅτι καὶ οἱ ἄγγελοι ἀγνοοῦσιν ὁποῖος καὶ ποῦ ἐστιν ὁ Θεός ;

Ἀ. — Ὥσπερ τοῦ ἡλίου ἐν μεσημβρίᾳ λάμποντος τὸ ἐκπεμπόμενον μὲν ἐξ αὐτοῦ φῶς[2] τρανῶς καθορῶμεν, αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον κἂν ποσῶς κατιδεῖν καὶ καταμαθεῖν οὐκ ἰσχύομεν, ὅμως δὲ βλέπειν αὐτὸν ἐπ' ἀληθείας λέγομεν, οὕτω καὶ οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἅγιοι[3] τὴν ἀπαστράπτουσαν δόξαν καθορῶντες τοῦ πνεύματος, ἐν αὐτῇ καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ὁρῶσιν· οὐχ οὕτως δὲ οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ[4] ἀκάθαρτοι· ἐκεῖνοι γὰρ τυφλοῖς καὶ ἀναισθήτοις ἐοίκασιν· ὥσπερ γὰρ οἱ τυφλοὶ τὸ φῶς τοῦ αἰσθητοῦ ἡλίου λάμπον οὐ βλέπουσιν, οὕτω δὴ καὶ αὐτοὶ τὸ θεῖον φῶς ἀεὶ φαῖνον οὐ καθορῶσιν, οὔτε μὴν ἐπαισθάνονται τῆς θέρμης αὐτοῦ.

1. καταφρονήσηται O. — 2. φῶς om. P. — 3. καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἄγγελοι V. — 4. καὶ οἱ V.

7. Q. — Qui regardent donc ceux qui sont purifiés dans leur intellect et dans leur cœur?

R. — Puisque Dieu est lumière et la lumière suprême, ceux qui le regardent ne voient rien d'autre que lumière ; témoin ceux qui ont vu la face du Christ resplendir comme le soleil et ses vêtements devenir comme la lumière (*Mt.*, 17, 2) ; et l'apôtre Paul, qui vit Dieu lumière et se convertit à la foi en lui (cf. 2 *Cor.*, 4, 6) ; et tant d'autres saints.

8. Q. — Comment donc Dieu n'est-il pas vu de tous, puisqu'il est lumière éternelle et sans cesse resplendissante?

R. — Parce que Dieu l'a réglé ainsi dès l'origine ; pour que les ténèbres n'aient aucun commerce avec la lumière (cf. 2 *Cor.*, 6, 14), ni le souillé et le profane avec le saint et le pur ; c'est pourquoi aussi, comme un grand abîme et un mur, nos péchés nous séparent de Dieu (cf. *Is.*, 59, 2 ; *Lc*, 16, 26) ; ou plutôt nos mauvaises pensées et nos vains calculs sont comme un haut rempart et nous tiennent à l'écart de la lumière de la vraie vie ; car Dieu est lumière et vie ; par suite, tous ceux qui sont privés de lui sont morts, dans leur âme et cohéritiers, coparticipants du feu et des ténèbres éternels.

9. Q. — Et il n'est pas de salut à attendre pour celui qui n'est pas arrivé à ce degré?

7. Ἐ. — Τί οὖν βλέπουσιν οἱ κεκαθαρμένοι τὸν νοῦν καὶ τὴν καρδίαν;

Ἀ. — Ἐπειδὴ ὁ Θεὸς φῶς ἐστι καὶ φῶς τὸ ἀκρότατον, ἕτερον οὐδὲν ὁρῶσιν οἱ αὐτὸν βλέποντες, εἰ μὴ φῶς· καὶ τοῦτο δῆλον ἔκ τε τῶν ἰδόντων λάμψαν τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ ὡς τὸν ἥλιον, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ γενόμενα ὡς τὸ φῶς· καὶ ἐκ Παύλου τοῦ ἀποστόλου, φῶς ἰδόντος τὸν Θεὸν καὶ εἰς τὴν αὐτοῦ ἐπίγνωσιν ἐπιστρέψαντος· καὶ ἐκ μυρίων ἑτέρων ἁγίων.

8. Ἐ. — Πῶς οὖν οὐ πᾶσιν ὁρᾶται, ἐπεὶ ἀΐδιον καὶ ἀειλαμπὲς φῶς[1] ἐστιν ὁ Θεός;

Ἀ. — Ἐπειδὴ οὕτως ᾠκονόμησεν ἐξ ἀρχῆς ὁ Θεός· ἵνα μηδεμίαν ἔχῃ κοινωνίαν τὸ σκότος ἐν τῷ φωτὶ μηδὲ ἐναγὴς καὶ βέβηλος μετὰ τοῦ ἁγίου καὶ καθαροῦ. Διὸ καὶ ὡς μέγα χάσμα καὶ τοῖχος[2] διείργουσιν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ αἱ ἁμαρτίαι ἡμῶν· μᾶλλον δὲ αἱ πονηραὶ ἐνθυμήσεις καὶ οἱ μάταιοι ἡμῶν διαλογισμοὶ[3] οἷα δὴ τεῖχος ὑψηλὸν γίνονται καὶ διιστῶσιν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ φωτὸς τῆς ὄντως ζωῆς· ὁ γὰρ Θεὸς φῶς ἐστι καὶ ζωή ἐστιν· ὅσοι τοιγαροῦν ἐστέρηνται τούτου, νεκροί εἰσι τῇ ψυχῇ καὶ τοῦ αἰωνίου πυρὸς καὶ σκότους συγκληρονόμοι τε καὶ συμμέτοχοι.

9. Ἐ. — Καὶ οὐκ ἔστι σωτηρίας τυχεῖν τὸν μὴ εἰς ταῦτα πεφθακότα τὰ μέτρα;

1. φῶς O : om. PV. — 2. τοῖχος O : τεῖχος PV. — 3. Hic desinit V.

R. — Puisque le Seigneur dit : « Il y a beaucoup de demeures chez mon Père » (*Jo.*, 14, 2), évidemment il est aussi beaucoup de voies pour arriver au salut ; mais toutes se résument dans la seule voie de la pénitence par l'abstention du mal, qu'il s'agisse de la pratique de l'aumône, de celle de la vie à l'étranger, de toute autre manière de faire le bien, pour obtenir les dons supérieurs. »

Ἀ. — Τοῦ Κυρίου λέγοντος · πολλαὶ μοναὶ παρὰ τῷ πατρί μού εἰσιν, εὔδηλον ὅτι καὶ πολλαὶ σωτηρίας 165
ὁδοί · πᾶσαι δὲ ἐν μιᾷ τῇ τῆς μετανοίας ὁδῷ τελειοῦνται διὰ[1] τῆς τοῦ κακοῦ ἀποχῆς, εἴτε τὴν τῆς ἐλεημοσύνης εἴποις[2] εἴτε τὴν τῆς ξενιτείας εἴτε πάσης ἑτέρας τοῦ ἀγαθοῦ πρά- 170
ξεως ἐκπλήρωσιν, πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων ἐπιτυχίαν.

Les cinq premiers groupes de questions et réponses concernent les rapports de Dieu avec le monde : comment Dieu y est-il partout présent sans se confondre avec lui? La 5e *Réponse* fait glisser l'entretien vers la connaissance angélique ; et les groupes 6 à 8 continuent ce sujet, en y joignant la vision de Dieu ; la 9e *Réponse* écarte tout soupçon de gnose, pour faire dépendre le salut essentiellement des bonnes œuvres. Beaucoup d'idées et de termes rappellent la *Vision* : l'ἀπερίγραπτος, « incirconscrit », de la *Qu.* 9, se trouvait *Vision*, *R.* 28 ; la présence par le trône de la Gloire (Chekina), *R.* 5, fait écho à la 14e *Réponse* de la *Vision*. Au début de la 5e *Réponse*, le συγκεκραμένος... ὅλως (« intégralement mêlé ») qui est nié de Dieu oppose sa présence dans le monde à la κρᾶσις δι' ὅλων, « mélange dans l'intégrité », que les homélies pseudo-macariennes avaient empruntée au stoïcisme[3]. Les 34e et 100e *Chapitres* employaient πληροφορεῖν au sens de « convaincre » comme la 4e *Réponse*[4]. Un peu plus loin dans cette réponse, l'opposition du « moi » (αὐτός) au corps est tout à fait platonicienne[5] ; de même, dans les épigrammes funéraires, « quand le mort dit *je*, c'est son âme

1. διὰ O : καὶ διὰ P.
2. εἴποις P : εἴπῃς O.
3. Cf. l'*Introduction* déjà citée, p. 13 et n. 1.
4. *Ibid.*, p. 36.
5. Cf. Platon, *Alc.*, I, 126 b 1, 130 c 1-3 ; *Phédon*, 115 c-d ; *Rép.*, V, 469 d ; *Lois*, XII, 959 a-c ; *Lettre VII*, 335 a-b.

qu'il veut désigner[1] ». La liberté de l'esprit, qui peut errer au loin sans quitter le corps, a été décrite en termes assez voisins par les auteurs qui ont raconté l'histoire de la mort apparente d'Hermotime de Clazomène[2]. La 5e *Réponse* distingue soigneusement le fait de l'existence et de l'ubiquité divines, que le Saint-Esprit fait connaître aux anges et aux cœurs purs (toujours rapprochés chez Diadoque comme dans l'Évangile), et le mode, qui n'est connu que des trois personnes divines ; la réponse s'achève sur la citation de *Mt.*, 11, 27, avec le texte, assez fréquent, où la connaissance du Fils dépend de la révélation de celui-ci[3]. J'ai suivi pour la fin de cette réponse O et V. Il faut noter que P : a) intervertit les citations, en sorte d'attribuer au Fils de Dieu celle de l'Évangile et à l'Apôtre (καὶ < ὁ ἀπόστολος > πάλιν) celle de la *Première aux Corinthiens ;* b) supprime la proposition καὶ ᾧ... ἀποκαλύψαι et du même coup la particularité signalée à l'instant. Parmi les pratiques d'ascétisme, la fin de la 9e *Réponse* mentionne, à côté de l'aumône, la « vie à l'étranger », ξενιτεία. Pontanus traduit « peregrinationes », et en effet *peregrinatio* correspond souvent au mot grec[4] ; mais il s'agit plutôt d'un exil stable et volontaire, comme celui des moines du désert ou de Jérôme à Bethléem.

ÉDOUARD DES PLACES, S. J.

1. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 145, n. 2.

2. Cf. ma note à Plutarque, *Démon de Socrate*, 22 (592 C-D), *in* H. Pourrat, *Le Sage et son Démon*, Paris, 1950, p. 71, n. 1. D'après l'article de J. H. Waszink allégué à cet endroit (*Vigiliae christianae*, I, 1947, p. 144), « Aristote, dans l'*Eudème*, citait le cas d'Hermotime pour prouver son assertion que l'âme est une substance simple et séparable ».

3. Cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 6e éd., Paris, 1927, p. 597.

4. Cf. H. von CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen, 1930, p. 11-12.

PROBLÈMES TEXTUELS DE LA PRÉFACE ROMAINE

I. — "Praefatio" dans les Sacramentaires romains

Les travaux du P. J. Jungmann ont partiellement renouvelé les problèmes que soulève le titre « *praefatio* » posé au début du « Canon actionis ». Son article *Praefatio und Stiller Kanon*[1] a réuni une suite importante de textes anciens où les mots *praefatio* et *praefari* désignent un discours public, sans aucune nuance d'antériorité : « Inde precando *praefamur* Vestam, quae loca prima tenet » (Ovide, *Fast.*, VI, 304) ; « ture, vino, Juno, Jovi, Junoni *praefato* » (Caton, *De Re rustica*, 134) ; « sollemnissimas preces de casto *praefatus* ore (navem) purissime purificatam deae nuncupavit » (Apulée, *Metamorph.*, XI, 16) ; « pusillum olei cum exorcismi *praefatione* benedixit » (Sulp. Sév., *Dial.*, III, 2, 6), etc. Dans ces cas, *praefari* et *praefatio* sont à peu près synonymes de *praedicare* et *praedicatio* : la prépo-sition n'y a pas un sens temporel.

Sans aucun doute, le *Thesaurus linguae latinae* tiendra compte des remarques pertinentes du savant liturgiste. Celui-ci n'a cependant pas voulu par là exclure de tous les usages anciens de *praefatio* l'intention de signifier un discours préalable. Les faits protesteraient.

Par deux fois Tite-Live me paraît le dire assez clairement : « Cum sollemne carmen *praefationis* quod *praefari* priusquam populum adloquantur magistratus solent » (39, 15) ; « cum omnis *praefatio* sanctorum eos quibus non sint purae manus

1. Publié dans *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, 1929, p. 66-94 ; 247-271. Repris et complété dans son recueil *Gewordene Liturgie* (Innsbrück, 1941), p. 53-119. C'est ce travail achevé que nous citons, et auquel nous avons emprunté une bonne part de notre documentation.

sacris arceat » (45, 5). Si l'on peut encore discuter le premier texte[2], le second parle certainement d'un avertissement préalable destiné à écarter des mystères sacrés les indignes.

Pline l'Ancien s'excuse, en commençant son Histoire naturelle[3], des termes vulgaires dont il sera obligé d'user : « plurimarum rerum aut rusticis vocabulis, aut externis, immo barbaris, etiam cum *honoris praefatione* ponendis ». L'*honoris praefatio* était l'excuse dont on faisait précéder une expression malsonnante. On dirait aujourd'hui : « sauf votre respect ».

Suétone écrit de Domitien que, par sadisme, l'empereur faisait précéder ses verdicts les plus féroces de paroles d'une fausse douceur : « numquam tristiorem sententiam sine *praefatione* clementiae pronuntiavit » (*Domit.*, 11).

Pline le Jeune constate avec mélancolie que les conférenciers publics sont mal écoutés. On reste dans la salle des pas perdus, en s'informant de temps en temps « an jam recitator intraverit, an dixerit *praefationem*, an ex magna parte evolverit librum (*Epp.* I, 13, 2). La *praefatio* est ici, à peu près, l'exorde.

Dans son *Epistola de castitate*[4], Fastidius (cinquième siècle) signalera « egregiam illam ante communionem sacerdotum *praefationem* » Sancta sanctis, « ut qui se non sanctificatum agnoverit, sancta sibi intellegat non debere contingere ».

Ce dernier usage de *praefatio*, signifiant une monition préalable à la participation sacrée au Corps du Christ, est particulièrement suggestif, car il correspond adéquatement à la *praefatio sanctorum* évoquée par Tite-Live. Il est aussi parallèle au « Sursum corda » de notre canon, tel que le comprenait saint Cyprien, qui s'est servi pour le nommer du même terme *praefatio :* « Sacerdos, ante orationem, *praefatione praemissa* parat fratrum mentes dicendo : « Sursum corda » (*De dom. Or.*, 31).

Il n'y a pas lieu de prolonger l'audition des témoins : quel qu'ait été, à l'origine, le sens de *praefatio*, nous voyons le mot

2. JUNGMANN, 78.

3. Dans sa « Praefatio » à Vespasien, n. 10.

4. Dans C. P. CASPARI, *Briefe, Abhandlungen und Predigten* (Christiania, 1890), p. 132.

employé tantôt sans la nuance d'antériorité, tantôt avec elle.

S'il se pourrait donc que, posé en tête de la prière centrale de la messe, ce titre ait d'abord commandé l'anaphore entière et non seulement, comme aujourd'hui, son *Vere dignum* préalable, rien cependant ne nous en assure[5]. Le fait de l'unité stricte du canon romain primitif n'a heureusement pas besoin de ce supplément de preuve : il s'impose déjà à la simple lecture de l'*Ordo missae* décrit au commencement du troisième siècle par saint Hippolyte, dans sa *Paradosis*.

Quand et dans quel sens le titre *praefatio* fut-il employé pour la messe dans les sacramentaires romains?

Procédons à une rapide enquête.

Les oraisons du Léonien ne portent aucun titre.

Même carence au Gélasien ancien, pour ce qui regarde les premières oraisons et la préface, tandis que la secrète et la postcommunion s'y intitulent déjà *secreta* et *postcommunio*. A ces suscriptions le P. Jungmann attribue, non sans raison, une origine gallicane[6], notre unique témoin du Gélasien ancien (le *Regin.* 316) étant d'ailleurs français. Il se peut donc que, à l'instar du Léonien dont il procède, le Gélasien primitif n'ait assigné de titre à aucune de ses formules. On notera cependant que le sacramentaire de Gellone et celui d'Angoulême, qui représentent la plus antique combinaison du Gélasien ancien avec le Grégorien, reproduisent[7] la disposition du *Regin.* 316.

5. L'*Incipit canon actionis*, placé, dans le Gélasien, avant la préface, est un indice intéressant, mais il n'est pas décisif. La préface étant inséparable de l'anaphore, le titre donné à l'ensemble à cause de sa pièce essentielle se plaçait naturellement avant le dialogue qui commande le tout.

Sans doute *Incipit canon actionis* existait-il déjà lorsque fut rédigé le *Liber pontificalis* qui dit du pape Xyste : « constituit ut *intra actionem*, sacerdos incipiens, populus hymnum decantaret *Sanctus*... » (éd. DUCHESNE, I, 128).

6. *Missarum sollemnia*, II, 108-112, et *Gewordene Liturgie*, 93-98. Peut-être cependant y a-t-il lieu de distinguer entre le mot et la chose : l'appellation *secreta* peut être, dans les documents romains, postérieure à l'usage de dire en silence l'oraison *super oblata*.

7. Voir pour Gellone les indications de Leroquais dans son catalogue des sacramentaires et missels ; pour Angoulême, l'édition de D. CAGIN, *passim*.

Elle est donc presque sûrement primitive : le type gélasien originel ne laissait dépourvues de titre que les oraisons initiales et la préface. Pour celle-ci, le très apparent VD majuscule suffisait d'ailleurs à la distinguer.

C'est ce sacramentaire que saint Grégoire allait remanier pour constituer, vers 600, le sien.

Si l'on pouvait se fier entièrement à la copie qu'en fit faire, vers 790, le pape Hadrien pour Charlemagne, saint Grégoire aurait intitulé son formulaire de la messe comme suit : aucun titre à l'oraison initiale, ensuite *super oblata*, *praefatio*, *ad complendum* (ou *ad completa*[8]). Nouvelles appellations, introduites probablement par Grégoire lui-même, sauf, sans doute, *praefatio*, car, malgré le témoignage de l'Hadrianum, il est très douteux que Grégoire ait apposé un titre à la préface. De cette exception l'indice le plus sérieux nous est fourni par un des importants manuscrits pré-hadrianiques du Grégorien, le fameux codex de Padoue, dont le fonds est antérieur à 682, beaucoup plus ancien donc que l'Hadrianum[9]. Ses titres des pièces de la messe sont invariablement ceux de Grégoire : *super oblatam*, *ad complendum*, mais la préface n'en porte aucun : elle n'a que son grand VD, et l'on ne voit pas pourquoi on en aurait éliminé le titre *praefatio* s'il avait figuré sur le modèle. En sens contraire, cependant, plaident peut-être les énigmatiques fragments palimpsestes du Cassin[10] : *Praefatio* y figure à chaque messe; mais, comme la secrète y est appelée de son nom gallican *secreta*, tandis que la postcommunion s'intitule *ad com.*, que l'on peut développer

8. L'*Ottobonianus* porte partout *ad complendum ;* le cod. de Cambrai oscille entre les deux formes.

9. Voir l'édition de Mohlberg-Baumstark et l'article de H. Lietzmann dans le *Jahrbuch f. Liturgiewiss.*, 1929, p. 132-138. Le manuscrit lui-même est du neuvième siècle et provient de la région liégeoise.

10. D. Wilmart y voyait un missel « grégorien ancien ». Le paléographe Lowe affirme que le manuscrit est italien et de 700 environ. Dans l'édition critique publiée à Beuron par les soins de D. A. Dold suivant les traces de A. Baumstark, le texte est reporté jusqu'à 750 et dépendrait du type « gélasien du huitième siècle » (*Vom Sakramentar, Comes und Capitulare, zum Missale* ; *Texte und Arbeiten*, h. 34, Beuron, 1943).

soit en *ad communionem* (qui n'est ni grégorien, ni gélasien), soit, de préférence, en *ad complendum*, que tirer de ce mélange fantaisiste? Il interdit toute conclusion.

On voit donc combien est tardif, dans les sacramentaires romains, le titre *praefatio*.

Il importe cependant de remarquer qu'il ne s'est agi dans cette enquête que du *titre* des oraisons, au sens strict, c'est-à-dire posé en tête de la formule qu'il annonce. La préface peut avoir été appelée *praefatio* longtemps avant qu'on fît de cette appellation un titre proprement dit. La première oraison de la messe était nommée *oratio* à Rome de longs siècles avant qu'on l'intitulât ainsi dans les missels : le sacramentaire d'Hadrien ne lui donne encore régulièrement aucun nom-titre, alors que les formules de rechange s'y trouvent appelées *aliae orationes* (Lietzmann, 18, 1 ; 59, 4, etc.) et qu'*oratio* figure dans certains cas surtout collectifs. C'est d'ailleurs le nom officiel que lui donnent les rubriques, dès la première page de l'Hadrianum.

De son côté, le P. Jungmann a noté opportunément que, dans le sacramentaire de Padoue, où *praefatio* ne paraît jamais comme titre, le mot se lit quatre fois dans des rubriques dont le libellé est manifestement romain. Je cite le premier : « *Super oblatam, praefatio, hanc igitur, ad complendum* et omnia ut supra per ordinem in nocte sancta[11]. »

L'usage de l'appellation était d'ailleurs déjà ancien : c'est ainsi que le *Liber pontificalis* nomme dès le sixième siècle (530 environ) la préface, dans sa notice sur le pape Gélase : « Fecit etiam et sacramentorum *praefationes et orationes* cauto sermone. »

Faut-il faire remarquer que le pluriel *praefationes* suffirait à montrer, s'il en était besoin, qu'il s'agit bien là de la préface préalable au corps invariable du canon[12]?

11. *Gewordene Liturgie*, p. 58. Jungmann a rectifié la graphie du manuscrit et remarque, à ce propos, que les rubriques qu'il signale sont plus anciennes que le scribe du neuvième siècle. Je serais porté à croire qu'elles remontent assez haut.

12. Dans ces pages nous ne faisons état que de ce qui concerne les

Ceci nous ramène aux considérations du début.

On peut rattacher les *praefationes* dont parle le *Liber pontificalis* à la *praefatio* mentionnée, trois siècles auparavant, par saint Cyprien. L'évêque de Carthage donnait ce nom aux monitions du dialogue qui annonce la prière consécratoire. Commencée aussitôt après, celle-ci se continuait alors sans interruption jusqu'au retentissant *Amen* qui en ponctuait la fin.

L'introduction du *Sanctus*, précédé de sa louange préalable

formulaires de la messe. Le sacramentaire gélasien renferme aussi, entre autres, un *Ordo scrutinii* dont le modèle romain vient d'être publié et étudié par le maître liturgiste Mgr ANDRIEU (Les *Ordines romani...*, vol. II, Louvain, 1948). Cet *Ordo* (maintenant *Ordo XI*), qui remonte au sixième siècle, comporte pour l'*apertio aurium* une *Praefatio symboli* et une *Praefatio orationis dominicae*. Le P. Jungmann pense (p. 62) que ce titre commande chaque fois tout le discours qui suit, et non sa seule introduction. Le problème n'est pas facile. Il se présente en des termes nouveaux depuis la publication d'Andrieu.

La *Praefatio symboli* était, dans le texte reçu par Mabillon, introduite ainsi : *Incipit praefatio symboli ad electos, id est, antequam dicis symbolum, his verbis prosequeris*, où *antequam* paraît exclure la thèse du P. Jungmann. Mais Andrieu démontre (Conclusion, p. 375) que ce long titre appartient au remaniement gallican de l'*Ordo*. Le texte authentique portait simplement : « *Et dicit praefationem symboli : Dilectissimi nobis...* » (ANDRIEU, 433) qui semble écarter toute difficulté. Le doute reprend cependant : au moment où s'achève la monition préparatoire à la récitation du Symbole par un acolyte, la rubrique enchaîne ainsi : *Ipsa expleta* (p. 434), qui se rapporte à la *praefatio*. Celle-ci est donc censée finie : le commentaire qui suivra la récitation et clôturera la *traditio symboli* n'appartiendrait donc plus à la *praefatio*.

Aussitôt après, dit la rubrique du texte authentique (p. 437), *subsequitur sacerdos hanc praefationem dominicae orationis*. Il va s'agir maintenant du *Pater*. Le discours ainsi annoncé englobe, sans interruption cette fois, non seulement l'introduction au commentaire de l'oraison dominicale (jusque p. 438, 10), mais encore celui-ci en entier, jusqu'à la doxologie finale. Reparaît alors la rubrique *Ipsa expleta*, suivie de quelques mots d'encouragement prononcés par le prêtre, et c'est tout.

On le voit : tandis que la première *praefatio* ne paraissait comprendre que la préface, la seconde semble bien être tout le discours.

Le problème du sens de *praefatio* ne reçoit donc pas de solution certaine, mais je pense que le P. Jungmann a ici raison.

Il l'a peut-être aussi pour la *praefatio uvae* du sacramentaire grégorien (LIETZMANN, 138, 3). Cependant on peut soupçonner là, comme à l'*Hanc igitur* du canon (LIETZMANN, 2, 9), une bévue du copiste.

à l'offrande sacrificielle, a eu pour effet de retarder le départ de l'anaphore. La fonction du *Te igitur* consiste maintenant, dit justement le P. Jungmann[13], à nous ramener à cette oblation eucharistique annoncée déjà par le dialogue (εὐχαριστήσωμεν).

C'est à la brève *praefatio praemissa* de Cyprien que succédait donc, portant par assimilation le même nom, l'ample introduction qu'est notre préface.

II. — **Caeli caelorumque virtutes**

Le second problème que ces modestes notes voudraient tenter d'éclairer ne semble guère avoir été considéré par les modernes exégètes du canon.

Notre préface romaine conduit au chant du *Sanctus* en évoquant la multiple louange des armées angéliques, dont elle fait une énumération ascendante qui, partie des anges, va jusqu'aux séraphins. Or, au milieu de la liste, voici figurer les « Cieux », *Caeli*. Quelle est cette cohorte inconnue? Les textes de l'Écriture qui parlent des ordres angéliques n'en mentionnent aucun de ce nom, qu'ignorent aussi toutes les listes d'anges dressées par les auteurs depuis Denys l'Aréopagite. Ajoutons que seule la préface romaine cite *Caeli*. Les liturgies orientales n'ont rien de pareil.

Dès le huitième siècle, les auteurs d'*Expositiones missae*[14] se sont inquiétés de ce curieux problème et tentèrent de le résoudre.

Amalaire a eu connaissance d'une *Expositio* où les *Caeli* de la préface étaient interprétés des cieux matériels. Elle nous est parvenue. On l'appelle *Dominus vobiscum*, des deux mots par lesquels elle s'ouvre[15]. Elle assure que...

13. *Missarum sollemnia*, II, 181.

14. Voir, sous ce titre, l'article documenté de D. Wilmart dans le *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie*.

15. Elle vient d'être éditée critiquement, ainsi que l'ouvrage d'Amalaire qui la concerne, par le P. J. M. Hanssens, *Amalarii opera liturgica omnia*, tome I, p. 285-338 (*Studi e Testi*, 138 ; Città del Vaticano, 1948).

Ipsi *caeli* iussioni divinae oboediunt, quia se ostendere serenos vel nebulosos non habent potestatem (Hanssens, n. 17).

Amalaire a entrepris lui-même de réfuter l'auteur de *Dominus vobiscum* :

Mihi valde optabile esset diceret... quosnam caelos serenos et nebulosos appellet (n. 3).

Pour Amalaire, au contraire, les *caeli* sont des anges, que l'on identifiera avec les Trônes :

Si per officium sibi dispositum diversa nomina sortiuntur, profecto Thronis apte caelum convenire potest, de quo dicitur : « Caelum mihi sedes est »... (n. 7).

Bientôt Remi d'Auxerre adoptera l'exégèse « physique » de l'exposition *Dominus vobiscum*, moyennant certaines nuances :

Caeli quoque, qui per Christum facta sunt, laudant Deum Patrem quando nos provocant ad laudem eius[16].

Cependant l'autorité d'Amalaire allait jouer en faveur de l'explication « spirituelle ». Ce sera celle d'Honorius d'Autun (*P. L.*, **172**, c. 792), de Sicard de Crémone (*P. L.*, **213**, c. 123) et de bien d'autres. Au treizième siècle, le prudent Innocent III ne repousse aucune des exégèses proposées :

Caeli dicuntur laudare Deum, quia laudis praestant materiam ; unde propheta : « Caeli caelorum et aquae omnes... laudent nomen Domini. » Vel per caelos hic Thronos accepit, quia Dominus dicit : « Caelum mihi sedes est » (*P. L.*, **217**, c. 837).

Quant à Durand de Mende, il les annexe toutes :

Per caelos Throni accipiuntur, quia Dominus ait : « Caelum mihi sedes est » ; et dicuntur caeli laudare Deum quia laudis materiam praebent, unde propheta : « Caeli caelorum et aquae omnes... laudent nomen Domini » ; caeli quidem divinae iussioni oboediunt, quia se ostendere serenos et nebulosos potestatem non habent (*Rationale divin. off.*, IV, 33, 14).

16. Pseudo-Alcuin, *De divinis officiis*, c. 40 (*P. L.*, **101**, c. 1254).

Il serait assez vain de détailler davantage les hypothèses imaginées pour identifier les mystérieux *Caeli*. Les auteurs modernes n'ont pas cru devoir réveiller la curiosité endormie. Quand ils choisissent, c'est pour se rallier à l'une des exégèses anciennes, sans la discuter[17]. Traitement un peu court, surtout qu'en vérité le problème, pour menu qu'il soit, reste posé.

Rappelons l'énumération, telle qu'elle est fixée dans le texte du canon, depuis le septième siècle au moins :

> ...per quem Maiestatem tuam laudant Angeli adorant Dominationes tremunt Potestates Caeli caelorumque Virtutes ac beata Seraphim socia exsultatione concelebrant.

La liste des ordres angéliques n'est pas ici complète, mais elle forme une série homogène et progressive, allant des anges aux séraphins.

Ceci posé :

1° Il ne me paraît pas possible de considérer *Caeli* comme désignant l'ensemble des hiérarchies célestes : après avoir mentionné les Anges, les Dominations et les Puissances, avant de continuer par les Vertus et les Séraphins, on ne pouvait introduire au beau milieu de la liste un terme signifiant tous les anges réunis.

2° S'il faut donc opter pour une hiérarchie déterminée, quelle probabilité sérieuse y a-t-il qu'on ait substitué un équivoque *Caeli* au clair *Throni* employé par l'Écriture? Tous les autres ordres sont désignés par leur nom spécifique. Les subtiles allu-

17. Comme toujours Pierre Le Brun est parmi les plus consciencieux : « L'Église ne les nomme pas (= les neuf chœurs des anges) en particulier, et pour les renfermer tous d'une manière plus générale, elle nous fait dire ici : « Les Cieux et les Vertus des Cieux, et les bienheureux Séraphins. » Les Cieux sont tous les Citoyens célestes » (*Explication littérale... de la Messe*, IV^e^ partie, art. 1). Gihr y voit aussi tous les anges. Croegaert dit simplement (III, 52) : « *Caeli* désigne les Trônes. » Righetti ne fait aucun commentaire. Jungmann est comme toujours le mieux informé et le plus circonspect : il constate l'absence des Trônes et mentionne en note les tentatives des exégètes du moyen âge (*Missarum sollemnia*, II, p. 156).

sions bibliques apportées au moyen âge pour justifier l'équation *Throni* = *Caeli* parlent ou bien du ciel matériel, ou bien des anges en général, jamais d'une hiérarchie particulière.

3° Se résigne-t-on enfin aux cieux matériels? Voici surgir d'inextricables difficultés : Que viennent-ils faire entre les Puissances et les Vertus? Que peut signifier leur suprême *socia exsultatio* commune avec celle des Séraphins? La *supplex confessio* des humains peut être mise en humble contraste avec la *socia exsultatio* des Séraphins, mais non avec celle des cieux matériels!

Le puzzle serait-il donc sans solution? J'en entrevois deux.

La première consiste à grouper les mots du passage concernant les *Caeli* selon une répartition différente de celle généralement acceptée : *caeli* se rattacherait à *Potestates* et l'énumération deviendrait la suivante :

... tremunt Potestates caeli, caelorumque Virtutes, ac beata Seraphim socia exsultatione concelebrant.

La conjonction *Potestates caeli* n'est pas étrangère au langage liturgique. On lit, par exemple, dans le Léonien : *caelestium Potestatum* Dominum confitentur » (Feltoe, 107, 11), « ad *caelestium* familiaritatem provehis *Potestatum* » (108, 10).

L'hypothèse proposée est donc possible. Elle présente un avantage supplémentaire assez important pour l'intelligence de notre préface : celui de mettre en bonne lumière que *Potestates caeli* et *Virtutes* dépendent tous de *tremunt*, au lieu qu'il faille rattacher, comme on le croit communément, *Caeli et Virtutes caelorum* à *concelebrant*. Ceux qui *socia exsultatione concelebrant* ne sont pas les Cieux, les Vertus et les Séraphins *(Caeli caelorumque Virtutes ac beata Seraphim)*, mais seulement les Séraphins entre eux, car c'est d'eux seuls que parle le texte d'Isaïe (6, 2-3) : « Et Seraphim stabant in circuitu eius... et clamabant alter ad alterum et dicebant : Sanctus... » Les mots « alter ad alterum » expliquent le « *socia* exsultatione » et le « *concelebrant* » de la préface. Ils ont engendré la pensée que les Séra-

phins seraient au nombre de deux[18]. « Duo Seraphim clamabant alter ad alterum : Sanctus, sanctus, sanctus... », dit un répons du bréviaire romain, et la préface de l'anaphore égyptienne de Sérapion parle de même des « duo honoratissima seraphim[19] ». D'autres textes, s'inspirant d'Ézéchiel et d'Habacuc, traduisent « duo honoratissima animalia[20] ». L'image symbolique des animaux s'est conservée jusque dans une préface du *Liber ordinum* mozarabe : « Atque illa duo animalia, senis alis ornata, pretiosissimum carmen personant, ita dicentes : Sanctus[21]... » C'est seulement, semble-t-il, à cette lumière que l'on comprend la préface romaine et les fonctions respectives qu'elle assigne aux esprits célestes : les Anges louent, car ils sont la louange vivante *(laudant Angeli)* ; ceux qui dominent se courbent *(adorant Dominationes)* ; les forces et puissances les plus élevées tremblent *(tremunt Potestates caeli caelorumque Virtutes)* ; enfin les Séraphins mystiques chantent, en chœurs alternés, leur *Sanctus*.

Cette exégèse de la préface romaine me paraît l'authentique. Encore qu'elle s'accorde parfaitement avec la solution proposée du problème de *Caeli*, elle n'en est pas solidaire.

Il se pourrait, en effet, que la présence de *Caeli* s'explique autrement. Ne peut-on y déceler l'influence du texte parallèle du *Te Deum?*

Tibi omnes Angeli, tibi Caeli et universae Potestates, tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant : Sanctus...

Dans cette phrase cadencée, *Angeli*, *Caeli* et *Potestates* paraissent être autant de synonymes des anges en général : « omnes, universae ». Il est peu probable que le poète ait voulu évoquer quelques ordres angéliques déterminés, à part les

18. L'analogie du nombre *deux* a fait parfois annexer les Chérubins aux Séraphins.

19. Ed. Funck, p. 174.

20. Notamment les anaphores égyptiennes de saint Marc et de saint Cyrille, et l'anaphore éthiopienne (Brightman, 131, 25 ; 175, 23 ; 231, 14).

21. Férotin, p. 271.

Chérubins et les Séraphins, chanteurs obligés du *Sanctus*.

Comme le *Te Deum* est certainement antérieur à la composition de la préface romaine, l'hypothèse n'est pas invraisemblable que le rédacteur de la préface se sera souvenu du vieux poème et l'aura imité librement, sans assez contrôler l'adaptation qu'il en faisait.

Mont-César, Louvain. DOM BERNARD CAPELLE.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

SUR UN PASSAGE DE LA PASSION DU MARTYR APOLLONIUS

On sait que la question de l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles de l'Empire romain a été rouverte il y a quelques années par un article du R. P. Dieu dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*[1]. L'accord semblait auparavant à peu près fait en faveur de la thèse d'après laquelle les poursuites contre les chrétiens furent engagées non pas en vertu des pouvoirs de *coercitio* des magistrats, mais en vertu d'un acte de l'autorité gouvernementale, qui avait « défini que le fait d'être chrétien était un fait punissable[2] ». Autrement dit, la poursuite était reconnue comme ayant pris sa source dans la loi, mot qui, aussi bien que la *lex* proprement dite, expression de la volonté du peuple, qui cessa de bonne heure de s'exprimer sous l'Empire, peut ici s'entendre d'un sénatus-consulte ou d'un édit de l'empereur. Cette thèse, soutenue de façon très décidée, appuyée d'un puissant faisceau d'arguments, par Callewaert[3] dans les premières années du

1. *Les persécutions aux deux premiers siècles. Une loi fantôme* (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XXXVIII, 1942, p. 5-20).

2. L. Duchesne, *Histoire de l'Église*, t. I (4e édit.), p. 16.

3. *Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police?* (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. II, 1901, p. 771-797 ; t. III, 1902, p. 5-15, 324-348, 601-614) ; *Le délit de christianisme dans les deux premiers siècles* (*Revue des Questions historiques*, t. LXXIV, 1903, p. 28-54) ; *Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté* (*ibid.*, t. LXXVI, 1904, p. 5-28) ; *Les persécutions contre les chrétiens dans la politique religieuse de l'Empire romain* (*ibid.*, t. LXXXII, 1907, p. 3-19 ; *La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions contre les chrétiens* (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XII, 1911, p. 5-16 et 633-651) ; *Questions de droit concernant le procès du martyr Apollonius* (*Revue des Questions historiques*, t. LXXVII, 1905, p. 353-396).

siècle, avait été ratifiée par Mgr Duchesne dans son *Histoire de l'Église*[4] et je l'avais reprise pour ma part dans le tome Ier de l'*Histoire de l'Église* dirigée par A. Fliche et V. Martin[5].

Elle me paraît toujours valable, ainsi que j'ai essayé de le montrer dans deux courts articles insérés respectivement dans les *Mélanges de Meyer*[6] et les *Miscellanea Giovanni Mercati*[7].

Je me suis efforcé d'y montrer que la sorte d'indécision qui caractérise les premières mesures persécutrices, condamnation des chrétiens, au moins ceux de Rome, par Néron, reprise de persécution, après une vingtaine d'années durant lesquelles on n'en a plus aucun indice, sous Domitien, et, après une nouvelle période de tranquillité, nouvelle reprise de la répression sous Trajan, s'explique parfaitement si l'on admet que la prohibition légale du christianisme, dont la lettre de Trajan à Pline le Jeune atteste à la fois la réalité et fait apparaître le caractère spécial, a son origine non dans la *lex* proprement dite ni dans un sénatus-consulte, mais dans un édit du prince[8]. Jusqu'aux Flaviens, les édits impériaux n'ont eu qu'un caractère viager ; leur validité cessant avec le règne de l'empereur qui les avait promulgués. D'où, en l'espèce, l'apaisement des hostilités après Néron, leur renouvellement sous Domitien, la nouvelle accalmie qui le suit, et la reprise enfin, et à titre définitif, dont le récit de Trajan à Pline nous apporte l'irrécusable témoignage, en même temps qu'il enlève toute possibilité de douter de la rigueur du principe qui l'inspire : le christianisme est proscrit comme tel. Le chrétien dénoncé comme chrétien et qui avoue sa foi devient aussitôt, par cela seul, passible de la peine capitale.

4. *Loc. cit.*

5. P. 292-297 (2e éd., Paris, 1938).

6. *La persécution contre les chrétiens aux deux premiers siècles, à propos d'un article récent* (*Miscellanea historica Alberti de Meyer*, Louvain, 1946, p. 131-136).

7. *Nouvelles remarques sur les persécutions contre les chrétiens, à propos d'un article de la* Revue d'Histoire ecclésiastique (*Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. V. *Studi e Testi*, 125, Rome, p. 1-6).

8. Hypothèse déjà formulée, il y a plus d'un demi-siècle, par L. Guérin, *Nouvelle Revue historique du Droit français et étranger*, 1895, p. 601 *sqq.*; 713 *sqq.*

La réalité historique de cette doctrine législative est remarquablement confirmée par un document martyrologique des plus précieux, qui la montre subsistant dans toute son implacabilité à la fin du deuxième siècle, mais dont la teneur semble en même temps remettre en question ce qui vient d'être dit sur ses origines, qu'on attribue à cette catégorie particulière d'actes législatifs que sont les édits impériaux. Ce document, c'est la Passion du martyr Apollonius[9], mis à mort sous Commode. C'est un texte de fort bon aloi, qui nous montre ce personnage, membre visiblement considéré de la société romaine, quoique non pas sénateur, comme une méprise ancienne l'a fait croire[10], et qui, dénoncé comme chrétien et confessant sa foi, est condamné à mort, parce qu'il ne peut pas ne pas l'être, en dépit des efforts que fait son juge, le préfet du prétoire Perennis, agissant évidemment par délégation spéciale de l'empereur, pour l'amener à une abjuration qui l'eût mis immédiatement hors de cause. Peu de pièces martyrologiques donnent un pareil relief à l'inflexibilité d'une législation que le rescrit de Trajan révèle déjà existante sous son règne et dont il n'a fait en somme que préciser l'application. On y voit en effet le juge, après avoir longuement et vainement exhorté Apollonius à désavouer sa croyance chrétienne, se déclarer, devant son persistant refus, contraint de l'envoyer à la mort en vertu de l'ordonnance, τό δόγμα, qu'il appelle tantôt celle du Sénat, τοῦ Συγκλήτου, tantôt celle de l'empereur, qu'il désigne par le nom de celui qui règne alors, Κομμόδου, sans qu'il faille en conclure qu'il

9. KLETTE. *Der Process und die Acta S. Apollonii* (*Texte und Untersuchungen von O. Gebhardt und A. von Harnack*, XV, 2, Leipzig, 1897); *Sancti Apollonii romani Acta Graeca* (*Analecta Bollandiana*, XIV, 1895, p. 284-294). Cf. aussi MAX, PRINZ ZU SACHSEN, *Der heilige Martyr Apollonius von Rom* (Mainz, 1903).

10. Apollonius présenta l'apologie de sa foi devant un auditoire qui comprenait des personnages en vue, dont des sénateurs. On en a conclu qu'il avait lu son plaidoyer au Sénat et donc qu'il en faisait partie. L'erreur remonte à saint JÉRÔME, *De viris illustribus*, 42-53, et je m'accuse de l'avoir encore rééditée dans le tome Ier de l'*Histoire de l'Église* dirigée par A. FLICHE et V. MARTIN (Paris, 2e édition, 1938), p. 318-319, encore que la note 1 de cette dernière page ait atténué l'affirmation.

en attribue à celui-ci la paternité personnelle. Il n'y a en effet pas trace d'un sénatus-consulte promulgué sous Commode contre les chrétiens, en faveur desquels furent même prises sous son règne, en dépit de la législation toujours en vigueur, certaines mesures de clémence, comme le rappel des confesseurs condamnés aux mines de Sardaigne[11].

Mais cette association, dans le texte de la Passion d'Apollonius, de l'empereur et du Sénat ne peut pas ne pas poser un problème, s'il faut, comme il me paraît impossible de ne pas le faire, maintenir que l'histoire antérieure de la législation contre le christianisme ne s'explique que si celle-ci procède originellement d'un édit du prince et non d'un sénatus-consulte.

On pourrait assurément se demander si Néron, qui l'a instituée, n'aurait pas jugé bon, pour donner plus de poids à la condamnation portée par lui contre les chrétiens, dont il voulait faire les boucs émissaires de la colère déchaînée dans le peuple par l'incendie de Rome, d'y associer en quelque sorte le Sénat en le consultant avant de publier son édit. Mais on ne connaît pas, depuis la fondation du régime impérial, d'exemple d'édit qui ait été publié dans de telles conditions. Une décision impériale accompagnée d'une consultation du Sénat ne serait plus un édit, mais un sénatus-consulte.

Serait-il possible d'admettre que le sénatus-consulte qu'on ne trouve pas au point de départ de la mise hors la loi du christianisme fût venu plus tard? Mais pourquoi l'empereur aurait-il un jour jugé nécessaire un avis du Sénat, dont il n'apparaît d'ailleurs nulle trace? Au contraire, à partir de Trajan, l'histoire de la législation impériale relative aux chrétiens est jalonnée par une série de rescrits impériaux, qui en conservent toujours aussi rigoureusement le principe, tout en en modérant toujours davantage l'application, et qui répondent à des consultations adressées au prince sur cette application. En tout cela aucune apparence, si faible soit-elle, d'une intervention sénatoriale.

Le rôle du Sénat, indirect sans doute, mais indéniable, c'est

11. Saint Hippolyte, *Philosophoumena*, IX, 11.

plus haut dans le temps qu'il faut le chercher. On doit se souvenir en effet qu'à l'époque républicaine le Sénat romain avait la haute main sur les choses religieuses, c'est-à-dire que c'était à lui qu'il appartenait d'autoriser ou de proscrire un culte nouveau, de sorte que, en droit, sinon toujours en fait, demeurait interdit un culte étranger à la vieille religion nationale, s'il n'avait pas été officiellement autorisé par les *Patres conscripti*. C'est ce qu'avait spécifié un antique décret, le *vetus decretum*, dont Tertullien rappelle l'existence dans un passage de son *Ad Nationes*[12] et en vertu duquel, même à l'époque impériale, puisqu'il n'avait pas été abrogé, il fallait l'approbation du Sénat pour introduire à Rome un culte nouveau. Que le *vetus decretum* fût ou non toujours respecté dans la pratique, quelle justification opportune n'apportait-il pas à Néron pour une proscription brutale des chrétiens, qu'il abritait ainsi sous l'autorité traditionnelle de la vénérable assemblée dont il préférait peut-être, en raison des circonstances, ne pas solliciter l'adhésion officielle, mais dont il dut rappeler dans son édit les prohibitions antérieures à l'égard des religions qui demeuraient *illicitae* si son approbation leur faisait défaut !

Ainsi se trouve levée la difficulté de prime abord assez grave soulevée par le texte à la fois précieux et embarrassant de la Passion d'Apollonius, qui, en même temps qu'elle confirme pleinement l'existence d'une législation explicitement établie contre les chrétiens, semblait aussi, à premier examen, remettre en question la seule explication plausible des intermittences originelles de celle-ci.

J. ZEILLER.
Membre de l'Institut.

12. I, 7.

A PROPOS DES ORIGINES CHRÉTIENNES DE LA GAULE

*L'auteur de cet article, M. Augustin Fliche, membre de l'Institut, est mort à Montpellier, le 20 novembre 1951, après une longue et implacable maladie. L'éminent Directeur de l'*Histoire de l'Église, *que publie la Maison Bloud et Gay, tenait beaucoup, comme il nous l'avait écrit lui-même, à apporter son hommage au R. P. Lebreton, l'un des premiers collaborateurs de cette vaste entreprise. Il a tenu parole. Le présent article nous est parvenu en avril 1951. Nous tenons à remercier la famille de M. Augustin Fliche qui a pu retrouver et nous renvoyer la première épreuve et le manuscrit. Nous nous permettons de lui exprimer en même temps nos respectueuses condoléances pour le deuil si cruel qui vient de la frapper.* (Note de la Direction.)

Le problème des origines chrétiennes de la Gaule a fait couler beaucoup d'encre et suscité des discussions passionnées, sans avoir jamais reçu de solution capable de rallier l'unanimité des historiens qui l'ont affronté. Il ne saurait être question de le reprendre ici, mais peut-être ne sera-t-il pas inutile, après avoir rappelé les différentes étapes de la controverse, de préciser son état actuel ou, si l'on préfère, de faire le point en déterminant les orientations possibles.

Pendant longtemps, on a eu recours exclusivement, pour établir les plus anciennes traditions chrétiennes de notre pays, aux seuls documents hagiographiques. Sur la foi de ceux-ci, on a cru qu'un bon nombre de diocèses de Gaule avaient reçu la religion nouvelle dès les temps apostoliques et affirmé sans la moindre hésitation que leurs fondateurs avaient été envoyés par saint Pierre ou par ses successeurs immédiats. On prétendait même que parmi ces missionnaires figuraient des personnages de l'Évangile : saint Martial de Limoges n'était

autre que l'enfant qui vendit des poissons à l'apôtre Philippe, lors du miracle de la multiplication des pains ; l'évêché d'Autun aurait eu pour premier titulaire Lazare le ressuscité, que revendiquait également celui de Marseille, et celui de Maguelonne, Simon le Lépreux, tandis qu'ailleurs on s'enorgueillissait de remonter à l'un des soixante-douze disciples dont il est question dans l'évangile de saint Luc ; ne disait-on pas aussi que les côtes provençales avaient accueilli Marthe, Marie-Madeleine, Salomé, Marie-Jacobé et leur servante Sara?

Cette position, aujourd'hui abandonnée par l'ensemble de la critique moderne, a conservé quelques défenseurs attardés. Tout récemment, dans un ouvrage sur *La Sainte-Baume*[1], le P. Vincent consacrait un appendice (p. 119-139) à « La Tradition provençale et l'Histoire », où il s'efforce de démontrer que les documents les plus anciens relatifs à la venue de sainte Madeleine en Provence remonteraient au début du huitième siècle et que le couvercle, aujourd'hui disparu, du sarcophage en marbre blanc de Saint-Maximin (quatrième siècle) reproduisait, « au dire des anciennes chroniques », l'histoire de la vie de sainte Madeleine.

A l'heure actuelle, pourtant, la thèse de l'origine apostolique des Églises des Gaules n'a plus que de rares adeptes. La critique des documents hagiographiques, selon les méthodes mises en honneur par le P. Delehaye, a ruiné l'autorité dont ceux-ci ont pu jouir pendant un certain temps. On en a dénoncé tout d'abord le caractère par trop tardif : les plus anciens, qui ont trait à la mission de saint Trophime d'Arles, ne sont pas antérieurs au cinquième siècle ; plusieurs d'entre eux apportent un démenti formel à la théorie de l'apostolicité, telle la Vie de saint Saturnin de Toulouse qui, écrite au milieu du quatrième siècle, fait vivre son héros au milieu du troisième. En fait, la plupart de ces « passions » ont été rédigées entre le huitième et le onzième siècle[2] et, pour pas mal d'entre elles, il a été possible de recon-

1. Ph.-I. André-Vincent, *La Sainte-Baume*, Paris, 1950.

2. Postérieures de plusieurs siècles aux événements qu'elles rapportent, elles sont dès lors dépourvues de toute autorité. Que la légende de la Sainte-Baume apparaisse au huitième siècle au lieu du dixième ou onzième

stituer les circonstances qui leur ont donné le jour : à Arles, lorsqu'on a écrit la vie de saint Trophime qui faisait de lui un envoyé de saint Pierre, il s'agissait de prouver que la primatie de cette Église sur les évêchés de Viennoise et de Narbonnaise se justifiait par l'antiquité du siège. Bien souvent, ce seront des nécessités du même ordre qui inclineront les diocèses à vouloir remonter aux apôtres et même au delà : à Sens, c'est à la suite de la proclamation de la primatie de l'archevêque Anségise sur la Gaule et la Germanie par le pape Jean VIII, au concile de Pontion (876), que l'on écrit la vie du premier évêque, saint Savinien, dont on fait un des « soixante-douze disciples du Seigneur », dépêché dans cette métropole par le prince des Apôtres[3]. Souvent, l'apparition des légendes est liée à la présence d'une relique et au désir de provoquer autour de celle-ci un pèlerinage un peu fréquenté.

L'étude de l'évolution des légendes est non moins significative. On peut en général distinguer une période de formation où les hagiographes, hésitants et incertains, se bornent à quelques développements oratoires et édifiants sur les vertus du saint fondateur, qui ne varient guère d'une Vie à l'autre. Dans les versions ultérieures, on se préoccupe de satisfaire la curiosité des fidèles et des pèlerins, soucieux de connaître les hauts faits de celui dont on les invite à vénérer les reliques ; pour répondre à leurs questions indiscrètes, on est obligé de forger des précisions, de reconstituer la vie du saint sur laquelle on est dépourvu de tout renseignement, de fournir des détails sur sa prédication et sur son martyre. Tel est le cas de saint Savinien de Sens : sa plus ancienne biographie, qui remonte au dernier quart du neuvième siècle, se ramène à une phraséologie vague et emphatique qui n'a trait qu'à ses vertus : foi en Dieu, crainte du Seigneur, fidélité à l'inspiration de l'Esprit Saint, amour des pauvres, miséricorde, esprit de pénitence, mépris des richesses,

comme le voudrait le P. Vincent dans l'ouvrage cité à la note précédente, cela n'a, à nos yeux, aucune importance.

3. Cfr. A. Fliche, *Les Vies de saint Savinien, premier évêque de Sens. Étude critique, suivie d'une édition de la première Vita*, Paris, 1912.

prudence, justice, force, endurance, avec quelques considérations sur le glorieux passé de la ville de Sens ; comme faits historiques ou prétendus tels, on ne relève que l'indication de l'envoi en Gaule par saint Pierre et celle du martyre, d'ailleurs très succinctes l'une et l'autre. Lorsque au début du onzième siècle, le culte eut pris plus d'ampleur, on renforça cette version primitive par une autre, dite « Grande Passion », qui abonde au contraire en épisodes susceptibles d'intéresser les foules : saint Savinien devient l'un des soixante-douze disciples ; il reçoit de saint Pierre une exhortation d'une assez mauvaise rhétorique ; il est escorté de compagnons aux noms significatifs de Potentien, Victorin, Sérotin ; sa prédication est ornée de détails circonstanciés, comme la consécration d'églises sur les murs desquelles il trace le signe de la croix (au premier siècle !) ; ses disciples le secondent dans sa mission et vont évangéliser Chartres, Troyes, Orléans, Paris, c'est-à-dire, comme par hasard, les futurs diocèses suffragants de Sens ; son martyre, œuvre du gouverneur Severus Gallus (autre nom de circonstance), est décrit par le menu et, après flagellation, se termine par la mort. Ainsi s'amplifie la première Vie et se fixe une légende dont de fâcheux anachronismes décèlent le caractère fantaisiste.

On comprend dès lors que la critique moderne se soit attaquée à des positions aussi difficiles à tenir. L'assaut a été mené, après quelques escarmouches déjà anciennes, par Mgr Duchesne qui, dans ses *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*[4], a eu recours à deux arguments qui ont produit une forte impression :

1° Plusieurs textes dignes de foi laissent penser que la Gaule aurait été tardivement évangélisée : Sulpice Sévère, dans ses *Chronica*, est très formel : « Sous Marc-Aurèle, écrit-il, se déchaîna la cinquième persécution. Alors, pour la première fois, on vit des martyrs en Gaule, la religion de Dieu ayant été reçue tardivement au delà des Alpes[5]. » Même note dans l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours qui déclare ne rien savoir d'une

4. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, t. I et II, 2e édition, 1907 ; t. III, 1915.

5. SULPICE SÉVÈRE, *Chronica*, II, 32.

évangélisation de la Gaule antérieure à la fondation de l'Église de Lyon par saint Pothin et qui, après cette affirmation, signale la mission des sept évêques envoyés par Rome au temps de Dèce (250-253), parmi lesquels figurent Denis de Paris, Trophime d'Arles, Saturnin de Toulouse, que l'on transformera par la suite en disciples des apôtres[6].

2° Pour beaucoup de diocèses on a conservé des listes épiscopales qui contiennent, sans aucune indication chronologique, les noms des prélats qui se sont succédé sur les différents sièges. Quelques-uns de ces évêques sont connus par d'autres textes qui fournissent des points de repère : par exemple, l'Église de Sens, en 475, en était à son treizième évêque, Agricius correspondant de Sidoine Apollinaire ; le quatorzième évêque de Chartres, Adventinus, assistait, en 511, au concile d'Orléans ; le second évêque de Troyes, Optatianus, vivait en 344, et Orléans, au même moment, en était à son premier pasteur, Décoplitus. Si l'on évalue la durée moyenne de chaque épiscopat à dix ou quinze ans, — elle ne peut, en une période troublée, avoir été supérieure à ce chiffre, — on arrive à cette conclusion que l'évangélisation de la province ecclésiastique de Sens ne peut avoir commencé avant la fin du troisième siècle ; pour arriver aux temps apostoliques, selon les données des documents hagiographiques, il faudrait admettre que chaque évêque a gouverné trente ans en moyenne, ce qui, même en tenant compte d'hiatus possible, est rigoureusement impossible.

Les travaux de Mgr Duchesne acheminaient ainsi vers une conclusion diamétralement opposée à celle qui avait été en vigueur jusque-là : en dehors de l'Église de Lyon, fondée un peu avant 177, aucune Église de Gaule n'était antérieure au troisième siècle. Ne paraissait-il pas normal d'ailleurs que Lyon, capitale impériale, eût reçu la loi nouvelle avant toutes les autres cités ?

On doit remarquer toutefois que, si les articles et les livres de Mgr Duchesne ont entraîné un progrès sensible vers une

6. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, I, 28.

solution du problème des origines chrétiennes de la Gaule, ils prêtent à la critique sur un point. Si impressionnant que puisse paraître l'argument tiré des listes épiscopales, on ne saurait lui accorder un crédit illimité. On peut objecter en effet au calcul fondé sur la durée moyenne de chaque épiscopat que la succession des évêques, en une période aussi instable, n'a pas eu un caractère continu ; en raison des persécutions locales qui se sont prolongées longtemps après la paix de l'Église, il y a eu des interruptions. C'est ainsi que Grégoire de Tours raconte qu'à Tours l'épiscopat fut vacant depuis le début du quatrième siècle jusqu'à la mort de Constantin[7], soit pendant plus de trente ans. Aussi bien les listes épiscopales peuvent-elles présenter des hiatus qui permettraient de reculer la date de fondation des Églises, sans qu'il soit possible cependant de la reporter aux temps apostoliques. L'Église de Lyon remontant aux environs de 175, il est vraisemblable que de la métropole des Gaules le christianisme s'est répandu en Bourgogne, où il y a des martyrs au temps de Septime Sévère (193-211), puis au delà, en sorte qu'au début du quatrième siècle, au moment de la paix de l'Église, il y a tout lieu de penser que Paris, Reims, Rouen, Sens, Bourges, Bordeaux et peut-être quelques autres cités avaient des évêques.

Telle était la conception que l'on se faisait, au début du vingtième siècle, des origines chrétiennes de la Gaule. Depuis ce moment, le problème a en quelque sorte rebondi. A côté de la position traditionnelle, reposant sur une inconsistante hagiographie, et de celle, un peu négative, de Mgr Duchesne, il s'en est édifié une troisième, fondée avant tout sur les plus anciennes inscriptions chrétiennes. Comme l'a fait très justement remarquer M. Jacques Zeiller dans un article sur *Les origines chrétiennes de la Gaule*, paru en 1926 dans la *Revue d'Histoire de l'Église de France* et réédité dans l'*Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale* de V. Carrière[8], « c'est de Marseille que provient

7. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, I, 48.
8 V. Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, III, p. 31-51, Paris, 1936.

l'inscription chrétienne qui semble la plus ancienne de toute la Gaule, l'inscription de Volusianus ; quoiqu'on n'en puisse pas préciser la date, qui n'est, en tout cas, pas postérieure au deuxième siècle, il est permis de la faire remonter jusqu'au début de l'âge des Antonins, et l'on s'est demandé si elle ne renfermait pas une allusion à des martyrs locaux du temps de Domitien ». Il en résulterait — et l'inscription d'Aubagne, elle aussi du deuxième siècle, le confirmerait — que l'évangélisation du littoral provençal aurait précédé celle de la région lyonnaise. Bien qu'elles ne soient pas antérieures au troisième siècle, les nscriptions de Narbonne témoigneraient, à cette date, d'une Église déjà assez vivante[9].

Les données des inscriptions semblent trouver une confirmation dans celles de l'art funéraire. On s'accorde généralement aujourd'hui pour faire remonter au deuxième siècle le curieux sarcophage de La Gayolle où les personnages ont des poses et des attitudes qui ne ressemblent pas à celles que l'on observe habituellement dans l'art funéraire de la région provençale, tandis que leur vêtement, véritable tunique grecque, les moule avec une élégance consommée et laisse entrevoir certaines parties nues dont le sens anatomique contraste avec les formes lourdes et massives que l'on rencontre sur les autres sarcophages, à tel point que l'on a pu soutenir que cet extraordinaire tombeau, riche en symboles chrétiens, était d'origine hellénique[10].

Dès lors, ne s'achemine-t-on pas vers cette conclusion qu'il a dû y avoir des communautés chrétiennes en Provence, et peut-être aussi sur la rive droite du Rhône, avant la constitution de l'Église de Lyon? Toutefois, on doit, à notre avis, éviter de les considérer comme de véritables « Églises » organisées et hiérarchisées. Aucun document épigraphique n'autorise une

9. L. Sigal, *Les premiers temps chrétiens à Narbonne (III^e-IV^e siècles) d'après l'archéologie*, dans *Bulletin de la Commission archéologique de Narbonne*, t. XX, 1939-1940, p. 93-151.

10. Cfr. A. Fliche, *La Collection Didelot au Musée de sculpture comparée de la Faculté des lettres de Montpellier*, dans *Miscellanea L. Van der Essen*, Bruxelles, 1947, p. 67-70.

pareille conception : les plus anciens évêchés, ceux de Vienne, d'Arles, de Marseille, n'apparaissent pas avant la première moitié du troisième siècle, mais, avant la création des évêchés, il est plus que probable que des chrétiens, fuyant la persécution, ont abordé dans les ports de la région méditerranéenne, prêché la loi nouvelle et essaimé dans l'arrière-pays en conciliant les exigences de l'apostolat avec celles de la prudence. Dans les plus anciennes inscriptions, il n'est pas question d'évêques ; on y relève uniquement des noms de prêtres, de diacres, de vierges, de simples « fidèles », ce qui trahit une organisation encore bien rudimentaire.

On peut donc, à l'heure actuelle, considérer comme acquis que le littoral méditerranéen est la première région de Gaule qui ait reçu l'Évangile[11] ; mais aussitôt se pose une autre question, jusqu'ici par trop laissée à l'arrière-plan : D'où le christianisme est-il venu? Il semble bien que ce ne soit pas de Rome, comme le voulaient la plupart des textes hagiographiques, mais d'Orient, et la légende des saintes n'aurait fait par la suite que mettre des noms connus sur les apôtres anonymes qui ont évangélisé la Provence peut-être dès la fin du premier siècle, en tout cas au deuxième, et dont une tradition orale a pu conserver le souvenir. On a noté plus haut combien le sarcophage de La Gayolle était différent des tombeaux ultérieurs, à tel point que l'on est tenté de lui assigner une provenance grecque, mais surtout, lorsque l'on examine la composition des premières communautés chrétiennes, elles décèlent une origine orientale. La persécution du temps de Marc-Aurèle, à Lyon, est connue par une lettre de ces chrétiens lyonnais à leurs frères d'Asie et de Phrygie, conservée par Eusèbe[12], ce qui paraît indiquer qu'ils venaient d'Orient et non d'Italie ; l'évêque Pothin est disciple de saint Polycarpe de Smyrne, Attale est de Pergame et le

11. Certains historiens estiment que saint Paul, lors de son voyage en Espagne, a fait escale, comme il était d'usage, soit à Marseille, soit à Narbonne, et qu'il y a prêché. Cfr. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule* t. IV, p. 485, et J. ZEILLER, *article cité*, p. 44-45.

12. EUSÈBE, *Historia ecclesiastica*, V, 24.

médecin Alexandre, Phrygien de naissance. Il est donc fort probable que le christianisme a été apporté à Lyon par des Orientaux qui y sont arrivés par la vallée du Rhône et qui, de là, par les voies romaines, se sont répandus, dès la fin du deuxième siècle, jusqu'en Germanie et dans l'actuelle Belgique, car saint Irénée, dans son traité *Adversus haereses*, fait allusion à des « Églises fondées dans les Germanies »[13]. Or ces marchands, avant de parvenir dans la métropole gauloise, ont nécessairement stationné sur le littoral méditerranéen. Bref, les données géographiques aussi bien que linguistiques et archéologiques permettent d'affirmer que Marseille a entendu l'Évangile avant Lyon, que les chrétientés de Gaule ont une origine orientale et non pas romaine, ce qui ne les a pas empêchées, comme en fait foi encore l'*Adversus haereses*, de voir en l'Église romaine, dès la fin du deuxième siècle, la mère de toutes les Églises, garante de la vérité doctrinale et morale[14].

Cette double solution du problème des origines chrétiennes de la Gaule paraît s'imposer aujourd'hui et elle est fondée avant tout sur l'étude des inscriptions. Celle-ci révèle encore l'intensité de la vie morale et religieuse des premières communautés professant la religion du Christ, car, comme l'a très heureusement fait remarquer l'abbé Sigal[15], elles « vibrent d'une tonalité chrétienne » et trahissent une foi sincère en la vie future, avec l'espérance que le corps ressuscitera, lorsque viendra le « jour du Seigneur ». A Narbonne, au début du troisième siècle, une mère supplie son fils de lui préparer une place auprès de lui *(mater tua te rogat ut me ad te recipias)*, exprimant sous cette forme touchante le désir d'une réunion familiale au sein de

13. Saint Irénée, *Adversus haereses*, l. X, 2. Cfr. E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. I, 2e édit., Bruxelles, 1945, p. 23-24, qui s'étonne de ne pas trouver de noms d'évêques. Or il a pu y avoir dès ce moment des chrétiens dans ces diocèses, et l'organisation des évêchés n'est venue que plus tard.

14. Saint Irénée, *Adversus haereses*, III, iii, 2. Cfr. J. Zeiller, dans *Histoire de l'Église* sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. I, Paris, 1934, p. 385.

15. Cfr. L. Sigal, *article cité*, p. 107.

Dieu. De ce texte et d'autres analogues, impressionnants dans leur brièveté, se dégagent un parfum d'éternité, une confiance totale en Jésus-Christ, « fils du Dieu sauveur ». De son côté, le sarcophage de La Gayolle semble bien avoir trait à l'institution de l'Église, personnifiée par la femme assise qui constitue le motif central, tandis qu'à droite le personnage assis serait le Christ ordonnant à saint Pierre de « paître ses agneaux » et qu'il faudrait encore voir saint Pierre sous les traits du pêcheur.

Cette vie de la foi s'accompagne d'une vie morale. Sans doute faut-il faire la part de l'hyperbole inhérente à l'éloge funéraire, mais le fait que l'on attribue à un mort telle ou telle vertu prouve — et c'est là ce qu'il suffit de retenir — que la pratique de ces vertus était recommandée aux chrétiens. Il semble que parmi elles la charité ait été particulièrement en honneur. Les documents relatifs aux martyrs lyonnais confirment cette impression : ils sont réellement « frères », se soutiennent dans la souffrance et ne forment qu'une âme dont le Christ est le ciment.

L'Évangile n'a donc pas seulement été prêché sur le littoral méditerranéen et dans la vallée du Rhône ; il a vraiment pénétré de sa sève les premiers disciples du Christ en Gaule qui, non contents d'y puiser une doctrine sur l'au-delà, ont mis en application les préceptes qui y étaient contenus en se montrant purs, chastes, humbles, charitables, généreux jusqu'à l'héroïsme, en jetant sur notre sol des semences de bonté, d'amour, de dévouement à autrui, d'abnégation poussée jusqu'au sacrifice. L'apparition de cette spiritualité, issue d'un large sentiment de fraternité humaine, n'est-elle pas un motif de fierté et ne doit-elle pas consoler les tenants des traditions apostoliques de l'abandon par la science contemporaine des pieuses légendes qui, à une époque tardive, ont attribué à des personnages apostoliques et évangéliques l'œuvre accomplie par des chrétiens obscurs, mais vraiment formés à l'image du Maître?

AUGUSTIN FLICHE.
Membre de l'Institut.

TRADITION ET HISTOIRE

A PROPOS DES LÉGENDES PROVENÇALES

Le vocable de Tradition est un grand mot, particulièrement respectable pour les théologiens, puisqu'elle est, concurremment avec l'Écriture, à la base du dogme catholique. Ce n'est pas de cette Tradition qu'il sera question ici, mais des pseudo-traditions qui empruntent ce terme vénérable pour mieux se faire agréer des esprits crédules et qui ne recouvrent de fait que des légendes sans valeur. Il y a un demi-siècle déjà se sont affrontés les tenants des « traditions » et l'école « critique », représentée surtout par Mgr Duchesne. Puis la querelle s'est apaisée, et l'érudit abbé Griffe pouvait écrire naguère : « On ne se dispute plus aujourd'hui autour de la fameuse question de l'apostolicité des Églises des Gaules ; le bon sens et la critique historique ont fini par l'emporter[1]. » Cependant, les défenseurs des légendes n'ont pas tous déposé les armes, et parfois une publication nouvelle, sinon toujours très neuve, tente de réveiller le débat. C'est ainsi qu'un petit livre, joliment présenté et écrit d'une plume alerte et élégante, vient de reprendre, à propos de la Sainte-Baume, la thèse traditionaliste concernant la venue en Provence de sainte Marie-Madeleine[2]. Il serait hors de propos d'apporter à cet opuscule une contradiction détaillée si le R. P. Vincent ne soulevait, dans son Introduction et ici ou là, d'intéressantes questions de méthode. C'est surtout l'Appendice II, intitulé « la Tradition provençale et l'Histoire », qui nous amène à reprendre

1. É. Griffe, *A propos des origines chrétiennes de la Gaule. Problèmes et méthodes*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juillet-septembre 1948, p. 148.

2. Ph. I. André-Vincent, *La Sainte-Baume* (Paris, Laffont, 1950), 150 pages.

à notre tour l'examen de cet important problème : l'histoire peut-elle valablement accepter le concours de la tradition ?

Il est sans doute superflu de rappeler que l'histoire est une reconstitution fondée sur des documents : documents écrits, bruts ou déjà mis en œuvre ; connus en original (inscriptions antiques) ou par des copies authentiques (textes littéraires) ; documents non écrits, trouvés et utilisés par les archéologues ; — mais tous aussi voisins que possible des événements, car « en histoire les données chronologiques sont d'une importance capitale[3] ». En saine méthode, l'histoire ne peut s'écrire qu'avec des documents dont l'authenticité et la valeur auront été reconnues.

Or, en ce qui concerne les origines chrétiennes en Gaule, les documents valables sont peu nombreux ; l'abbé Griffe le précisait ainsi dans l'article que je citais tout à l'heure :

— « documents fournissant des données certaines et précises » : très rares (il cite la lettre lyonnaise de 177, celle de saint Cyprien au pape Étienne sur Marcien d'Arles en 254, le *De laude sanctorum* de Victrice de Rouen) ;

— « documents fournissant des données imprécises ou incertaines », de valeur médiocre (récits de Grégoire de Tours, catalogues épiscopaux...[4]).

Tout cela est évidemment insuffisant pour retracer une histoire complète et ce ne sont pas les « passions » tardives de martyrs qui compléteront beaucoup notre connaissance des premiers siècles chrétiens, pas plus que les documents archéologiques, que l'abbé Griffe considère un peu dédaigneusement comme « fournissant des données qui ne sont d'aucune utilité[5] ». Lui-même les a pourtant utilisés dans sa *Gaule chrétienne ;* mais il est vrai que le sarcophage de La Gayole, l'inscription marseillaise de Volusien et Fortunat ne peuvent que suggérer implicitement la pénétration du christianisme en Provence aux environs

3. É. Griffe, art. cité, p. 155.
4. *Ibid.*, p. 150 et 152.
5. *Ibid.*, p. 153.

du deuxième siècle ; et l'inscription grecque de Pectorios atteste seulement l'existence de chrétiens à Autun antérieurement au milieu du troisième siècle[6]. Il faut donc conclure avec ce prudent historien que « notre connaissance de l'évangélisation primitive est très limitée[7] », et il faut se résigner à ne pouvoir écrire avec quelque précision le récit de ces grands événements.

Mais, si la résignation est une vertu chrétienne, elle n'est pas pratiquée par tous les fidèles qui voudraient percer les secrets du passé ; et la tentation est forte pour certains de suppléer aux silences des documents en faisant appel aux « traditions ». C'est en somme ce que suggère l'ouvrage du R. P. Vincent, qui dès son Introduction, affirme : « La *légende* dit trop et l'*histoire* ne dit pas tout. La *tradition*... est corroborée par trop d'indices, appuyée sur trop de preuves pour qu'elle puisse être rejetée en bloc dans la légende » (p. 12. C'est nous qui soulignons). Ainsi semblent renvoyées en quelque sorte dos à dos histoire et légende, entre lesquelles la tradition tracerait une raisonnable *via media*.

Pour réfuter cette position, il suffira, pensons-nous, de réfléchir sur le sens réel du mot « tradition » et de faire l'inventaire des « indices » et des « preuves » qui sont appelés à la rescousse des « traditions provençales ».

Traditio : c'est ce qui nous est transmis depuis le moment de l'événement, soit par écrit, soit de vive voix. Quand le document que nous possédons, et dont la critique externe ou interne a permis d'établir la valeur, est lui-même éloigné de l'événement, il faut supposer dans l'intervalle d'autres documents, qui en constituent la source aujourd'hui disparue, ou une simple « tradition orale ». Mais il est clair que cette conjecture ne peut être retenue que si l'intervalle est assez bref, à moins de supposer toute une série d'intermédiaires qui auraient tous disparu sans laisser aucune trace, ce qui serait tout à fait invraisemblable.

6. Cf. É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. I, *passim*, et en dernier lieu, E. Male, *La Fin du paganisme en Gaule*, p. 9-14 et 18-19.

7. *A propos des origines chrétiennes...*, p. 155.

A priori, un document tardif, sans aucune « racine », doit être tenu pour suspect, car l'imagination ou l'intérêt ont donné naissance, au cours du moyen âge, à bien des récits dépourvus de toute véracité, sinon de vraisemblance ; et l'on sait comment, en tout temps, des informations à l'origine exactes peuvent être assez rapidement déformées. Au demeurant, le R. P. Vincent a lui-même énoncé parfaitement le principe rigoureux de la critique historique : « Une tradition, écrit-il (p. 119), n'a de force probante pour l'historien que par les textes qui l'accompagnent » (je dirais plutôt : qui l'expriment, ou : qui la font connaître). « Quand une tradition est garantie par un écrit non suspect et pas trop éloigné de la source, la science peut la faire sienne. » On ne saurait mieux dire ; de fait, il n'y a pas de tradition valable qui ne soit consignée « dans un écrit non suspect et pas trop éloigné » de l'événement[8]. Autrement dit : une tradition qui n'est que tradition n'est qu'un on-dit sans consistance. Le mot est équivoque, car il usurpe une valeur qu'il ne possède à aucun degré. Il n'y a pas de tradition valable sans documents[9].

Il faut donc examiner la qualité des documents où s'ex-

8. Ces formules suffisent à faire rejeter la position de l'abbé Escudier, qui s'écrie : « Depuis quand en histoire une tradition ne vaut-elle qu'autant qu'elle est soutenue par des documents écrits aussi antiques qu'elle ? » (*L'Évangélisation primitive de la Provence*, 3e édit., p. 103.)

9. On ne saurait donc accepter les paradoxes d'Étienne Lamy qui, recevant Mgr Duchesne à l'Académie française, taquinait le récipiendaire en allant jusqu'à mettre la tradition orale au-dessus du document écrit : « Le passé a deux témoignages : la tradition et l'écriture. La tradition est la voix des peuples ; dans les siècles d'ignorance, elle est la seule mémoire ; même dans les temps qui se disent cultivés, elle demeure pour la plupart des hommes la grande messagère des idées et des événements... L'écriture est la déposition de témoins isolés qui passent ; si nombreux que soient les textes, ils sont la voix intermittente d'une minorité et cette minorité plus que la multitude est capable de calculs et de mauvaise foi » (cité par J. Escudier, *op. cit.*, p. 186). L'abbé Escudier, de son côté, manque de rigueur quand il affirme : « La vraie méthode historique doit tenir compte d'une tradition, parce que, oral ou écrit, un témoignage est un témoignage et qu'en histoire un témoignage ne peut être rejeté sans raison » (*ibid.*, p. 4).

priment les traditions provençales[10] et que le R. P. Vincent rappelle, puis rassemble à la fin de son Appendice historique (p. 137-139). Il y juxtapose des éléments très divers, où lui-même distingue deux groupes formant ce qu'il appelle « la tradition magdaléenne » et « la tradition monastique », termes qui reviennent fréquemment, comme des thèmes adroitement entrelacés, dans son habile argumentation. Attachons-nous d'abord à la première.

« IVe siècle. Les sarcophages de Saint-Maximin avec leur *fenestella* attestant la présence de reliques vénérées. Parmi eux le sarcophage de marbre blanc, dont le couvercle aujourd'hui disparu reproduisait, au dire des anciennes chroniques, les épisodes de la vie de sainte Marie-Madeleine » (p. 137).

Combien fragile et arbitraire cette argumentation! Des sarcophages sculptés du quatrième ou cinquième siècle se trouvent dans la crypte de Saint-Maximin ; sur l'un d'eux, le couvercle, rapporté, comporte une *fenestella*, indice qu'il a contenu — à partir d'une date indéterminée — des reliques vénérées ; la face latérale d'un autre a eu peut-être aussi une *fenestella* aujourd'hui bouchée : de ces faits archéologiques on n'a pas le droit de conclure le nom du personnage qui y a été inhumé (peut-être bien des siècles après le quatrième), en invoquant des sculptures figurant des scènes de la Passion et où rien ne rappelle les saints de Béthanie, et des représentations ayant *prétendument* figuré sur un couvercle disparu et sur une frise que « la piété des fidèles a anéantie[11] »! — « Le nom de sainte Marie-Madeleine n'est pas sur ce marbre », avoue honnê-

10. Cet examen a été déjà fait de façon approfondie et, dans l'ensemble, irréfutable (sauf sur des points de détail), par Mgr Duchesne dans ses *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 310-344, et par l'abbé Vacandard dans un article de la *Revue des questions historiques*, t. C, 1924, p. 257-305 (suivi d'une réplique à l'abbé Escudier, même revue, t. CI, 1925, p. 291-296) : l'essentiel de la démonstration se trouve dans le premier article, p. 278 et suiv. Je ne peux que renvoyer à ses démonstrations, plus développées que mes brèves observations.

11. Cf. l'exposé de Dom Leclercq dans son *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. X, 2, col. 2806-2815.

tement le R. P. Vincent (p. 131), qui a tort d'ajouter de façon tout à fait arbitraire : « mais la tradition qui le prononce reçoit de ce monument une confirmation remarquable. »

« Ve siècle. L'inscription trouvée lors de l'invention des reliques en 1279 » (p. 137).

Le R. P. Vincent glisse discrètement sur ce document (p. 130), pour lequel il se contente de renvoyer à Sicard, Escudier et Le Blant et que Duchesne n'a même pas discuté. Il s'agit d'une cédule enfermée dans un globe enrobé de cire avec les mots : *Hic requiescit corpus Mariae Magdalenae*. Ce texte est à peu près certainement apocryphe : la simplicité de cette formule ne se rencontre plus après le milieu du cinquième siècle et cède alors la place à des formules plus développées et compliquées, comme l'a montré Le Blant[12] ; mais il n'est pas nécessaire d'en conclure que l'inscription est du début du cinquième siècle, si elle a été fabriquée tardivement, comme c'est le cas de beaucoup d'inscriptions prétendument antiques. Il est regrettable que les épigraphistes ne puissent examiner cette pierre aujourd'hui perdue, connue seulement par des copies de la fin du treizième siècle.

« VIIIe siècle. Parchemin de 716 découvert avec les reliques en 1279 » (p. 138).

Ce texte, qui relatait le transfert clandestin du corps de Marie-Madeleine de son sépulcre dans celui de saint Sidoine, serait « le document le plus décisif en faveur de la tradition provençale » (p. 125). Or l'authenticité en paraît toujours extrêmement douteuse. Qu'on accepte la date de 710, comme lisait Duchesne, ou 716, comme le voulait Albanès, ou 715, comme le suggère le R. P. Vincent (p. 126, n. 2), — et cette minime différence a une certaine importance pour qui veut

12. *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. IX. C'est sans doute cette référence que le P. Vincent a voulu donner (p. 137) sous la forme : « Le Blant, Inscriptions, L, p. 9 ». De fait, ici et ailleurs, le grand épigraphiste a formulé la règle que sa connaissance des documents lui permet de dégager ; mais il ne parle nulle part de cette inscription, qu'il n'a pas retenue dans son recueil.

rendre plausible le *tempore infestationis... Sarracenorum*, puisque les Arabes n'ont franchi le détroit de Gibraltar qu'en 711, — il reste dans la datation de l'événement assez d'invraisemblances pour qu'il soit à tout le moins imprudent d'y voir un document décisif ou même quelque peu valable. Et il est également regrettable pour les partisans de l'authenticité que ce parchemin ait été brûlé sous la Révolution ; le caractère éminent ou vénérable des témoins qui l'ont examiné et transcrit aux treizième et quatorzième siècles ne suffit pas à écarter la possibilité d'un faux : seule une étude paléographique aurait permis d'en établir la valeur, qui paraît pour le moins fortement suspecte[13].

« VI^e^ siècle. L'ancienne *Vie de sainte Marie-Madeleine* reproduite par plusieurs hagiographies du neuvième siècle.

« VII^e^ siècle. La lettre de saint Didier à Aspasie.

« IX^e^ siècle. Le martyrologe anglo-saxon du roi Alfred » (p. 137-138).

Notons d'abord qu'on n'a pas réfuté Mgr Duchesne[14], qui a montré qu'il n'y a pas de « Vie de Marie-Madeleine » au sixième siècle et que la lettre de Didier de Cahors se borne à paraphraser un passage de l'Évangile sur la pécheresse repentie. Mais peu importe ici : ces divers textes hagiographiques, et d'autres bien connus, cités par Duchesne lui-même, attestent que « depuis le neuvième siècle, peut-être depuis le huitième, les martyrologes s'accordaient à marquer la fête de sainte Madeleine au 22 juillet[15] ». Rien, absolument rien ne permet de les invoquer à l'appui de la tradition provençale ; et l'on ne voit pas comment le R. P. Thurston a pu écrire en 1899 que le martyrologe dit du roi Alfred « fait remonter la légende à une époque antérieure à celle que fixe l'abbé Duchesne[16] » ni pourquoi le R. P. Vincent prétend que « tout l'édifice du savant historien de l'Église était

13. Cf. l'excellent exposé de la question par Dom LECLERCQ, *Dict. d'arch.*, t. X, 2, col. 2803. Au dix-septième siècle déjà, Tillemont estimait que ce texte « ne rend pas cette histoire beaucoup plus certaine » (*Mémoires...*, éd. de 1732, t. II, p. 221).

14. *Fastes épiscopaux*, t. I, p. 316, n. 1.

15. *Ibid.*, p. 315.

mis en question » (p. 124). — « Ce document ne parle pas de la Provence ni d'aucun lieu », déclare honnêtement encore le R. P. Vincent *(ibid.)*, qui n'hésite pourtant pas à écrire sans aucune raison que la Sainte-Baume était « connue en Angleterre au temps du roi Alfred » (p. 33, n. 1) ; et ce n'est pas parce qu' « on y trouve des traits caractéristiques de la tradition provençale » (en fait, des détails, manifestement empruntés aux biographies orientales de Marie l'Égyptienne, sur la pénitence de la pécheresse pendant trente ans « dans le désert ») qu'on a le droit de l'invoquer à l'appui d'une tradition plus tardive. Il est clair qu'en se formant — au onzième siècle probablement — celle-ci a utilisé des éléments antérieurs et transféré le désert d'Égypte dans les solitudes de Provence. En tout cas, il y aurait un grave sophisme à vouloir utiliser, pour étayer la « tradition magdaléenne » en Provence, des textes qui, ni par leur origine, ni par leur contenu, ne se rapportent à la Provence.

« IX^e^ et X^e^ siècles. Le journalier de la Sainte-Baume » (p. 138).

Cette brève mention fait allusion à un ancien registre d'après lequel la grotte aurait été visitée par deux papes et un roi de Provence du neuvième siècle, ainsi que par le fils d'un roi d'Italie du dixième[17]. Mais quel crédit peut-on accorder à ce document, disparu lui aussi depuis la Révolution, alors que le pèlerinage de la Sainte-Baume n'est connu par des témoignages authentiques qu'à partir du douzième siècle? Et l'on ne manquera pas de remarquer aussi que les premiers documents où il est question de la grotte la désignent par la mention *Sancta Maria de Balma* : n'était-ce pas simplement un sanctuaire de la Vierge Marie, avant de devenir un lieu consacré au souvenir de l'illustre pénitente?

« IX^e^ siècle. Hagiographies attribuées à Raban Maur », p. 138).

La *Vita Mariae Magdalenae* attribuée faussement à Raban

16. Cité par le P. Vincent, p. 124.
17. Cf. ESCUDIER, *op. cit.*, p. 67.

Maur semble un des anciens, sinon le plus ancien témoin de la légende ; mais faut-il la faire remonter au neuvième siècle, comme l'affirme l'école traditionaliste à la suite des Bollandistes de 1869? Je ne saurais ici aborder ce problème, à la solution duquel plusieurs érudits se sont attelés[18]. Il suffira de faire remarquer que le plus ancien manuscrit connu n'est que du douzième siècle, si bien que, jusqu'à preuve nouvelle, la légende ne peut être tenue pour antérieure au onzième siècle.

Les indications qui précèdent montrent qu'on n'a pas réussi, malgré des énumérations fallacieuses jalonnant les siècles du moyen âge, à combler l'intervalle d'un millénaire qui s'écoule entre l'âge apostolique et la naissance de la légende. Quoi qu'on dise, il n'y a pas un seul document authentique du sixième, du huitième ou même du neuvième siècle où soit consignée la « tradition magdaléenne », je veux dire qui rapporte la venue en Provence de Marie-Madeleine et des autres disciples de Jésus, ni même qui atteste formellement qu'un culte leur y était rendu.

Quant à la « tradition monastique », présentée comme le véhicule et l'appui de la précédente (p. 131, 137), que faut-il en penser? Ce terme équivoque pourrait tromper des esprits mal éclairés, il ne recouvre qu'une réalité très simple : il y a eu en Provence des monastères cassianites à partir du cinquième siècle. Mais ce n'est pas parce que des fouilles menées sur l'emplacement d'un ancien oratoire voisin du pic Saint-Cassien dans le massif de la Sainte-Baume a fait retrouver des vestiges gallo-romains (du reste mal définis) qu'on peut conclure à l'existence dès le cinquième siècle du culte de sainte Madeleine auprès de la grotte qui deviendra après le onzième siècle un lieu de pèlerinage! Ici encore le R. P. Vincent n'hésite pas à énoncer honnêtement la vérité : « Les documents concernant les prieurés

18. Cf. H. Hansel, *Die Maria Magdalena Legende*, t. I (1937). Le manuscrit du t. II, où devaient être étudiées les légendes provençales, a été détruit par la guerre. De son côté, l'abbé Saxer prépare un travail sur cette question. Je remercie le R. P. Baudouin de Gaiffier, de la Société des Bollandistes, des indications qu'il m'a données à ce sujet.

cassianites au pays de la Sainte-Baume ne sont pas antérieurs au onzième siècle » (p. 132). Alors pourquoi veut-il affirmer que « la tradition monastique dans le massif de la Sainte-Baume aurait été ininterrompue à partir du cinquième siècle » (p. 133)? Un argument *a silentio :* il y a une charte et une bulle attestant le retour des moines de Saint-Victor à Saint-Maximin au onzième siècle ; il n'y en a pas pour la Sainte-Baume ; c'est donc que « les moines n'eurent pas à reprendre possession de leur domaine traditionnel *(sic)* en ces lieux sauvages où ils avaient pu continuer à vivre » (p. 133). Qui ne voit la fragilité et même le sophisme de ce raisonnement? Les vestiges gallo-romains (d'un prieuré? ou d'une simple résidence rurale?) ne sauraient apporter à cette conjecture « une confirmation remarquable » ; et encore moins la légende faisant communier Marie-Madeleine des mains de saint Cassien! Il n'y a aucune vraisemblance, quoi qu'on en dise, que des moines de Marseille, dispersés par la tourmente sarrasine au huitième siècle, soient demeurés « dans le désert de la Sainte-Baume, cachés à l'occupant » (un maquis clandestin qui aurait duré deux ou trois siècles!).

Il est temps de conclure. Le R. P. Vincent estime que l'histoire ne peut le faire, ne possédant pas « assez de lumières sur la tradition magdaléenne de Provence » (p. 136). Il est clair pourtant que celle-ci n'apparaît pas avant le onzième siècle et ne peut même s'appuyer sur une « tradition monastique » qui ne dispose, elle non plus, d'aucun document « magdaléen ». A vrai dire, il n'y a pas ici de tradition valable. La légende de sainte Madeleine, forgée mille ans après les événements qu'elle prétend raconter, n'est qu'un des éléments de ce grand mouvement dont l'origine se discerne dès le cinquième siècle en ce qui concerne saint Trophime et qui, à travers le haut moyen âge aboutira aux dizième-onzième siècles à la constitution de véritables cycles hagiographiques sur l'apostolicité des Églises de Gaule[19]. Peu importe que la légende magdalénienne ait pris

19. Cf. A. Dumas dans l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, t. VII p. 179-186.

naissance en Bourgogne, comme le pensait Mgr Duchesne, ou en Provence même, comme on vient de le soutenir[20]. L'important serait d'en démontrer la véracité : toutes les tentatives en ce sens ont manifestement échoué. Le R. P. Vincent a raison d'inviter l'« honnête homme » à « former son opinion sur l'état de la science de son temps et d'après les preuves fournies par elle » (p. 137) ; mais il nous semble que cette démarche conduira à des conclusions radicalement opposées à celles qu'il propose ou suggère. Quant au chrétien, il trouvera dans la « Brièvе réflexion théologique » qui termine l'opuscule du R. P. Vincent des motifs suffisants pour rassurer sa piété en restant fidèle aux exigences de la critique : le culte des saints s'adresse à la personne vénérée et non aux pierres de la grotte ; on a raison de souligner qu'il est indépendant « à l'égard de toutes les conditions de temps et de lieu » (p. 143) et que la « tradition provençale... n'est pas le fondement de notre culte à Marie-Madeleine » (p. 145). Déjà le R. P. Vayssière, naguère gardien du pèlerinage et de ses « traditions », professait ce détachement nécessaire à l'égard de la légende quand il déclarait : « Après tout, que Marie-Madeleine soit venue ici ou qu'elle n'y soit pas venue, elle y est ! » (Cité p. 142.)

La tradition n'est pas sur le même plan que la foi, reconnaît encore le R. P. Vincent (p. 146). Ajoutons qu'elle n'a rien à voir avec l'histoire, laquelle s'attachera seulement à étudier la formation et l'évolution des légendes, poétiques ou pieuses, concernant les saints. Il y aurait même tout avantage à ne plus employer en ces matières le mot, vénérable mais équivoque, de Tradition.

Aix-en-Provence. JEAN-REMY PALANQUE.

20. R. LOUIS, *Girart comte de Vienne et ses fondations monastiques*, p. 209. Les conclusions de R. LOUIS viennent d'être discutées par le R. P. B. de Gaiffier dans un article des *Analecta Bollandiana*, t. LXIX (1951), p. 131-147, qui, tout en rendant hommage à l'intérêt et à la valeur de cette importante thèse de doctorat, considère la *Vita BHL* 5443 et le *Sermo BHL* 5442 comme d'origine bourguignonne et non provençale.

AMMIEN MARCELLIN ET LES "INNOCENTS" DE MILAN

Je voudrais attirer l'attention sur un témoignage d'Ammien Marcellin[1] intéressant pour l'histoire du sentiment religieux dans l'antiquité chrétienne. Après avoir parlé de la promotion du jeune Gratien au rang d'Auguste[2] et de la nomination d'un nouveau préfet du prétoire d'Illyricum pendant la même année 367[3], Ammien entreprend de dépeindre la férocité, la cruauté implacable de l'empereur Valentinien, *homo propalam ferus*[4]... Cet exposé est bien dans sa manière, pour la forme comme pour le fond : pour la forme, car sans cesse, chez lui, de tels excursus viennent interrompre la trame du récit chronologique ; pour le fond : porte-parole de l'opposition du milieu sénatorial païen de Rome, Ammien ne manque aucune occasion de souligner la dureté de ces empereurs chrétiens, exécuteurs impitoyables des exigences de l'État totalitaire.

C'est donc comme témoignage de l'*asperitas* du tempérament de Valentinien que l'historien nous dit[5] :

1. On trouvera ici le texte d'une communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans la séance du 6 avril 1951.

2. Ammien Marcellin, XXVII, 6.

3. *Id.*, XXVII, 7, 1-3.

4. *Id.*, XXVII, 7, 4-9.

5. *Id.*, XXVII, 7, 5 : Eminuit tamen per id tempus inter alias humilium neces, mors Dioclis ex comite largitionum Illyrici, quem ob delicta breuia flammis iussit exuri ; et Diodori ex agente in rebus, triumque apparitorum, potestatis vicariae per Italiam, *ob* id necatorum atrociter quod apud eum questus est comes, Diodorum quidem aduersus se ciuiliter implorasse iuris auxilium, officiales uero iussu iudicis ausos monere proficiscentem, ut responderet ex lege ; quorum memoriam apud Mediolanum colentes nunc usque christiani locum ubi sepulti sunt Ad Innocentis appellant.

6 : Dein cum in negotio Maxentii cuiusdam Pannonii, ob exsecutionem

A côté d'autres exécutions concernant (elles)[6] des gens de petite condition, on remarqua surtout, pendant cette période, la mort de Dioclès, ancien « ministre des Finances », *ex comite largitionum*, d'Illyricum que (Valentinien) condamna à la mort par le feu pour de minimes délits ; celle aussi de Diodore, ancien « agent de la police secrète », *ex agente in rebus*, et de trois « employés », *apparitores*, des bureaux du vicaire d'Italie qui furent mis à mort dans des conditions atroces pour le fait suivant : un « comte[7] » s'était plaint auprès de lui (Valentinien) de ce que Diodore avait imploré contre lui le secours de la loi, comme c'était son droit[8] ; quant aux *apparitores*, obéissant à l'ordre du juge (dont ils dépendaient et qui était chargé du procès intenté par Diodore), ils avaient eu l'audace d'aller le prier, au moment où il partait, de « répondre[9] » conformément à la loi. Leur mémoire[10] est jusqu'à ce jour vénérée à Milan par les chrétiens, qui appellent le lieu où ils ont été ensevelis *Ad Innocentis*, « les Innocents ».

Plus tard, dans l'affaire concernant un certain Maxentius de Pannonie, dont le juge avait, comme il convient, recommandé la prompte expédition, (le même Valentinien) avait ordonné le massacre des notables, *ordines*, de trois localités ; Eupraxius, qui était alors questeur[11], intervint et s'adressant à lui : « Aie un peu plus de clémence, ô très pieux empereur, car ceux que tu vas faire exécuter comme coupables, la religion chrétienne les vénérera comme des martyrs (c'est-à-dire hommes agréables à Dieu). »

Ce texte mériterait un long commentaire, car il jette une lumière singulièrement révélatrice sur les mœurs du Bas-Empire,

a iudice recte maturari praeceptam, trium oppidorum ordines mactari iussisset, interpellauit Eupraxius, tunc quaestor, et « parcius — inquit — agito, piissime principum : hos enim quos interfici tamquam noxios iubes, ut martyras (id est diuinitati acceptos) colit religio christiana » (éd. Clark, t. II, p. 433-434).

6. Car la mort de Dioclès ne peut être comptée parmi les *humilium neces* (cf. la note de J. C. Rolfe, dans son édition, coll. Loeb, t. III, p. 46).

7. Ammien ne précise pas qui était ce *comes*.

8. Nous lisons *civiliter* avec l'édition Gelenius (Bâle, 1533), qui nous a conservé les leçons du précieux ms. M, aujourd'hui perdu, à part six feuillets.

9. Je renonce à rendre la valeur technique de *respondere*.

10. *Quorum memoria* : on ne voit pas clairement s'il s'agit des seuls *apparitores* ou aussi de Diodore.

11. *Tunc*, car il était devenu entre temps *praefectus urbi* (sur sa carrière, cf. Seeck, dans son édition de Symmaque (*MGH.*, *AA.*, t. 6), p. cxlvi.

où les « droits de la personne humaine » (comme nous disons) et les règles mêmes du droit (si cher pourtant à la tradition romaine) étaient sans cesse violés par le souverain et par les hauts fonctionnaires qui participaient à l'exercice de sa toute-puissance. Mais je ne veux retenir ici que ce qui concerne un aspect, assez remarquable, de la sensibilité religieuse.

Dans ce témoignage d'Ammien, il faut faire deux parts : n'exagérons pas la portée de la seconde, § 6[12] ; Ammien n'y rapporte pas un fait, mais seulement un mot, une boutade du questeur Eupraxius, dans laquelle entrait sans doute beaucoup d'exagération ou d'ironie et qui peut fort bien n'avoir été, sous une forme générale, qu'une allusion directe à l'affaire antérieure[13] des « Innocents » de Milan. L'anecdote concernant ces derniers a une tout autre valeur. Il s'agit là d'un événement historique qui, sous la plume d'Ammien, se présente comme réel, précis, bien daté : *per id tempus*, soit peu avant 367[14].

Trois employés des tribunaux du vicaire d'Italie auraient péri, victimes d'un empereur irrité de s'entendre rappeler à son devoir de gardien du droit, et ces victimes du devoir professionnel[15] auraient été vénérées comme martyrs par les chrétiens de Milan. C'est là, en effet, la valeur précise qu'il faut attribuer à l'expression *memoriam colentes*[16] : le rapprochement avec l'anecdote suivante du § 6 ne permet pas d'en douter. Non

12. Comme l'a fait par exemple GIBBON qui écrit : « Ammianus strangely supposes that all who had been unjustely executed were worshipped as martyrs by the Christians » (*Decline and Fall...*, éd. Bury, t. III, p. 20, n. 60).

13. Le *dein*, au début du § 6, souligne ce rapport chronologique.

14. Le *terminus a quo* est fourni par l'avènement de Valentinien (363), mais comme Ammien nous dit (XXVII, 7, 4) que la férocité naturelle de l'empereur avait été d'abord contenue par souci de l'opinion, l'affaire ne peut dater des tout premiers temps du règne.

15. Auxquelles se joignait peut-être, on l'a vu, le malheureux Diodore, mort, lui, pour avoir osé plaider contre un puissant !

16. Voir à ce propos G. B. PIGHI, l'un des meilleurs connaisseurs d'Ammien et de sa langue, *Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV° secolo, parte prima*, dans *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Pubbl. Univ. catt. S. Cuore, *Sc. storiche*, t. 16, Milan, 1937, p. 55.

qu'il faille y voir un emprunt à la langue technique des chrétiens : on sait qu'Ammien prend bien soin de ne pas laisser infecter la pureté de son latin par des « christianismes » linguistiques[17] ; *memoriam colere* appartient à la meilleure langue, étant déjà utilisé par Cicéron[18] et, même chez les païens, revêt volontiers une portée religieuse, comme le montre en particulier un texte précis de Frontin[19].

Le culte, ou du moins la vénération, dont leur tombeau était l'objet se maintenait, nous dit encore Ammien, au moment où il écrivait, soit trente ans environ après l'événement[20]. Mais ces faits sont-ils réels? Baronius l'a nié[21]. Je soupçonne que la réticence du savant cardinal n'était pas sans arrière-pensée apologétique : il suffit de se replacer dans l'atmosphère polémique de la contre-Réforme, de songer à la nécessité où se trouvaient alors les théologiens et les historiens catholiques de défendre le culte des saints contre la critique protestante pour comprendre combien la « canonisation », si peu conforme au droit en vigueur au seizième siècle, de ces singuliers « martyrs » pouvait inspirer de gêne et de méfiance à l'auteur des *Annales* et à l'éditeur du *Martyrologium Romanum*. Baronius objecte qu'on ne trouve aucune trace du culte de ces Innocents dans la tradition de l'Église de Milan. Est-ce bien sûr?

Des travaux de restauration et des fouilles récentes (chapelles de saint Victor au ciel d'or à Sant'Ambrogio, de saint Aquilin à San Lorenzo, basiliques de sainte Thècle sous la Piazza

17. Comme on le voit, dans le texte cité, par la note sur le mot *martyres*, note qui fournit une explication si étrange à première vue qu'on a pensé à l'expulser comme une glose tardivement introduite dans le texte.

18. *Pro red. ad. Quir.*, 24.

19. *De Aquaeductu*, 4, 2.

20. Les livres XXVI-XXVIII ont été composés certainement entre 390 et 395 (cf. XXVI, 5, 14 ; XXVII, 6, 15 et 11, 2), peut-être peut-on préciser entre 393 et 395 (cf. I. B. Pighi, *Ammiani Marcellini capita selecta*, dans la *Bibliotheca Neocomensis*, fasc. 2, Neuchâtel, 1948, p. IX).

21. *Annales eccles.*, ann. 367, § XXI, éd. de Lucques, t. V, 1739, p. 245 : « ... nulla enim in Mediolanensi ecclesia tradita posteris memoria exstat ut injuste ab Imperatore damnati fuerint inter martyres recensiti. »

del Duomo et de San Semproniano, etc.) viennent de nous révéler que Milan, capitale de fait au quatrième siècle de l'Empire d'Occident, pouvait rivaliser avec la Ville Éternelle dans le domaine de l'archéologie chrétienne. Comme à Rome, nous y retrouvons des restes imposants de monuments des quatrième-cinquième siècles, et comme à Rome, on y observe la même persistance des souvenirs religieux : les sanctuaires se succèdent à travers les siècles sur le même emplacement en conservant le même vocable. Ne pouvait-on pas, dans le cas présent, appliquer au problème de nos « Innocents » la même méthode, si efficace, qui, depuis De Rossi et Mgr Duchesne, a rendu tant de services à la topographie historique des cimetières ou des basiliques de Rome ?

Lorsqu'on pénètre dans l'église de San Stefano Maggiore, on trouve au pied de la nef centrale, enfoncé dans le sol au-dessous d'une grille de bronze, un monument connu sous le nom de « pierre des Innocents », *la pietra degli Innocenti*. L'église actuelle, construite en 1584-1595 (et restaurée en 1891), a remplacé une basilique romane édifiée en 1075 ; celle-ci, dont ne subsiste plus *in situ* qu'un pilier du *narthex*, avait elle-même succédé à une basilique plus ancienne, fondée, semble-t-il[22], vers 417 ou 433 par l'évêque Martinien[23].

Elle était connue au moyen âge sous le double vocable de Saint-Zacharie (le prophète) et Saint-Étienne *in brolio* ou *ad rotam*. *In brolio*, parce qu'elle s'élevait dans le domaine boisé, *brolium*, appartenant à l'archevêché : située aujourd'hui au

22. L'hypothèse s'appuie sur un témoignage d'Ennode, *Carm.* II 81, 9-10, p. 164 Vogel, interprétation confirmée par le fait que Martinien avait été enseveli dans cette basilique, ce qui est assez naturel s'il l'avait fondée.

23. Je résume l'apport de toute une série de bonnes études, dont je ne citerai que les plus récentes : F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia...* (t. I), *La Lombardia, parte* 1, *Milano*, Florence, 1913, p. 157-159 ; F. Reggiori, *La basilica di Santo Stefano in Milano qual'era nel medio evo*, dans *Bulletino d'Arte*, 2e sér., t. 4, 1924-1925, p. 402-411 ; P. Mezzanotte et G. C. Bescapè, *Milano nell'arte e nella storia. Storia edilizia di Milano*, Milan, 1948, p. 1032-1035. Je dois à l'amitié de M. H. Auréas et du prof. A. Calderini d'avoir pu m'orienter dans la bibliographie, d'une exceptionnelle richesse, concernant les antiquités milanaises.

cœur même de la grande ville moderne (sa façade n'est qu'à 300 mètres au sud-est de l'abside du Duomo), elle avait été bâtie, à l'origine, en banlieue, hors de l'enceinte romaine. *Ad rotam*, à cause d'un curieux ornement de brique, qui avait appartenu sans doute au décor de la basilique du onzième siècle (on sait quel habile parti les architectes lombards ont su tirer de la brique), représentant une roue et qu'une inscription désignait comme *rota sanguinis fidelium*[24]. Il est difficile de se faire une opinion sur ce monument, malheureusement disparu au cours d'une restauration en 1831[25], et qui peut-être avait été lui aussi en rapport avec notre sujet.

Quant à la « Pierre des Innocents » elle-même, elle n'est pas beaucoup plus accessible, depuis que saint Charles Borromée, jugeant qu'elle était gênante, l'a fait enterrer au lieu où nous la trouvons aujourd'hui. Des fouilles à cet endroit et sur son emplacement primitif seraient nécessaires pour la récupérer et pour permettre de préciser la disposition de cette *memoria*. D'après les descriptions anciennes[26], c'était *una concava pietra, tagliata grossolanamente in forma di urna, lunga cinque braccia milanesi ed alta un braccio e mezzo all'incirca*, soit près de 3 mètres de long sur 89 centimètres de haut[27] ; elle était placée au niveau du sol, dans la nef, près du premier pilier. C'est sans doute la cuve d'un sarcophage, usée par les siècles ; rien de plus conforme aux usages milanais que d'exposer et de conserver ainsi un sarcophage antique : qu'on songe au magnifique sarcophage du cinquième siècle placé sous la chaire de Sant'Ambro-

24. Nous en possédons plusieurs reproductions, gravées au dix-huitième siècle, ainsi : G. GIULINI, *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano*, t. III, Milan, 1760 (rééd. M. Fabi, t. II, Milan, 1854, p. 190) ; [A. FUMAGALLI], *Delle antichità longobardico-milanese...*, t. III, Milan, 1793, p. 269.

25. Note de M. Fabi dans son édition de GIULINI, citée ci-dessus, t. II, p. 185.

26. PUCCINELLI, *Zodiac. milan.*, part. 3, c. 47, cité par FUMAGALLI, *op. cit.*, t. III, p. 270.

27. Je trouve la valeur du « braccio » milanais (0,595 m.) dans l'*Enciclopedia italiana*, t. VII, p. 649 a.

gio[28], ou à celui qui dans l'église de Sant'Eustorgio a reçu les prétendues reliques des Rois Mages.

Dans l'état actuel, le témoignage de cette « Pierre » se réduit donc pratiquement à un vocable, *Pietra degli Innocenti*, attaché à un emplacement, la basilique *extra muros* fondée par Martinien. Mais c'est là (l'étude des souvenirs chrétiens de Rome l'a bien montré) le type de témoignage le plus sûr, le moins susceptible d'altération. Nous ne sommes pas en présence ici d'une de ces « traditions » dont l'histoire des diverses églises fait si souvent et bien imprudemment usage, « traditions » qui ne sont en réalité que des hypothèses gratuites dues à quelque érudit moderne : le nom de la « Pierre des Innocents » nous est transmis à l'état isolé, indépendant de toute légende[29] plus ou moins fantaisiste. Je crois d'autre part être en mesure d'établir que cette dénomination n'a pu être introduite sous l'influence du texte d'Ammien.

Le rapprochement entre l'une et l'autre n'apparaît qu'au dix-septième siècle, sous la plume de l'évêque de Novare C. Bescapè, dans un travail publié en 1628[30]. Or le nom de « Pierre des Innocents » était déjà en usage : Mgr Bescapè l'a recueilli de la tradition orale, « dans la bouche d'une vieille parente » ; mieux encore, nous avons la preuve qu'il était déjà connu à la fin du moyen âge : dans son Histoire de Milan[31], le chroniqueur Bernar-

28. Cf. la belle étude de H. U. von SCHOENEBECK, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge*, dans *Studi di antichità cristiana*, t. X.

29. La « rota sanguinis fidelium » possédait, elle, sa légende, bien entendu sans fondement historique sérieux : le sang versé par les fidèles catholiques au cours d'une rixe avec les Ariens, du temps de saint Ambroise, se serait miraculeusement séparé de celui de leurs impurs adversaires et aggloméré en cercle! (Voir par ex. GIULINI, *Memorie...*, éd. citée, t. II, p. 190-191, et la critique de B. OLTROCCHI, *Ecclesiae Mediolanensis historia ligustica*, pars prima, Milan, 1795, p. 71, n.).

30. C. BESCAPÈ, *Fragmenta historiae Mediolanensis*, Milan, 1628, p. 19. J'ai été réduit à utiliser ce travail de seconde main (d'après Giulini, Fumagalli et Oltrocchi), car l'exemplaire de ce précieux in-folio que possédait la Bibliothèque Ambrosienne (sous la cote S. B. V. VIII. 29) a été détruit pendant la dernière guerre, à la suite d'un bombardement.

31. *Patria historia*, part. VI, Milan, 1503. C'est GIULINI qui le pre-

dino Corio raconte que le duc Galeazzo-Maria Sforza fut assassiné, le 26 décembre 1476, dans notre église de S. Stefano, « en face de la Pierre des Innocents », *scontro la pietra detta degli Innocenti*. B. Corio, né en 1459, est un témoin contemporain et son témoignage ne peut être suspecté d'anachronisme. Or, en 1476, il est impossible que l'influence d'Ammien Marcellin ait déjà pu entraîner le choix de l'appellation de ce lieu-dit.

Notre historien, en effet, a été complètement oublié au moyen âge : après Priscien qui le cite et Cassiodore qui l'utilise[32], il disparaît. Son texte, ou du moins les livres XIV-XXXI qui nous sont seuls parvenus, n'a été sauvé que par un seul manuscrit qui se trouvait conservé, depuis le huitième siècle, non pas à Milan, mais en Allemagne, sans doute au célèbre monastère de Saint-Nazaire de Lorsch. Sur ce manuscrit, aujourd'hui perdu, des copies ont été faites aux huitième-neuvième siècles, mais elles n'ont pas quitté la Germanie : c'est à Fulda que Le Pogge a découvert en 1417 le ms. V et à Hersfeld que le ms. M lui a été signalé en 1427. Le Pogge transporta le ms. V à Rome, où il est toujours[33], mais ni V, ni les copies qu'on en a faites à partir de 1423 (ms. F, E, D, etc.) ne paraissent avoir circulé : le texte d'Ammien n'est redevenu accessible qu'à partir de l'*editio princeps* publiée par Angelo Sabini à Rome en 1474, moins de deux ans avant l'événement que Bernardino Corio situe près de la *Pietra degli Innocenti*, à laquelle il se réfère d'une manière toute naturelle, comme à un terme d'usage bien connu (si l'usage avait été introduit tout récemment, sous l'influence de quelque érudit lecteur d'Ammien, il n'eût pas manqué de souligner le fait). Il faut donc tenir cette appellation comme indépendante du texte d'Ammien dont elle confirme le témoignage[34].

mier a eu le mérite de relever ce témoignage : *Memorie...*, éd. citée, t. II, p. 188.

32. I. B. Pighi, *Ammiani Marcellini capita selecta*, p. xv-xvi.

33. C'est le ms. *Vaticanus latinus* 1873 ; sur toute l'histoire de la tradition manuscrite d'Ammien, qu'il me suffise de renvoyer à l'exposé rapide, mais précis de Pighi, anthologie citée, p. xv-xix.

34. C'est le nom seul des « Innocents » que nous retrouvons, au bout

***

On s'étonnera peut-être du soin dépensé à vérifier l'historicité d'une mince anecdote, mais qu'à Milan, aux alentours de l'an 367, on ait ainsi vénéré à l'égal de martyrs les victimes d'une condamnation injuste, c'est un fait bien intéressant pour l'historien des religions. Des faits analogues ont été souvent relevés, mais bien loin de Milan et du quatrième siècle : dans la Russie médiévale et moderne.

Les historiens de la piété russe[35] ont souligné l'existence des « saints souffrants », *sviatie strastoterptsi*, dont les plus illustres sont les saints Boris et Gleb, fils du prince Wladimir, assassinés par leur frère Sviatopolk en 1015. Les théologiens russes se sont efforcés d'élaborer une justification d'une telle canonisation de victimes innocentes : on montre en eux des victimes volontaires qui, par leur non-résistance, leur acceptation de la mort, se sont en quelque sorte conformés à la souffrance rédemptrice du Christ ; ce sont vraiment des martyrs, bien qu'ils n'aient pas versé leur sang pour la foi, car ils ont poussé jusqu'au sacrifice suprême l'imitation du Sauveur.

Mais c'est là une *pia interpretatio* qui trahit, me semble-t-il, de la part de l'Église orthodoxe la même gêne que nous avons cru deviner sous l'embarras d'un Baronius[36]. En Russie comme

d'un millénaire, toujours attaché au lieu où avait été fixé leur culte ; celui-ci a tout naturellement disparu de Saint-Étienne le jour où leurs restes, leurs reliques, ont été enlevés (on sait que la cuve de notre sarcophage était vide, sans couvercle, au seizième siècle). Que sont-ils devenus? On me permettra de risquer au moins une hypothèse : le Duomo de Milan prétend posséder des reliques des saints Innocents (de Bethléem) ; on n'a jusqu'ici aucun indice sur leur nature ou leur provenance ; ne s'agirait-il pas de nos Innocents de Saint-Étienne, dont nous montrerons tout à l'heure qu'ils ont pu, dès l'origine, être consciemment assimilés aux petits martyrs de Bethléem? On les aurait plus tard bel et bien confondus. Le cas a pu se produire ailleurs.

35. Ainsi G. P. Fedotov, *Sviatie drevniei rusi* (*X-XVII st.*), Paris, 1931, p. 19-33 ; du même, *The Russian religious mind*, Cambridge (Mass.), 1946, p. 94-110.

36. La hiérarchie orthodoxe n'avait pas accueilli sans réticence la canonisation, d'origine populaire et non officielle, des saints Boris et

à Milan, il s'agit d'un mouvement spontané de la piété populaire, mue par un sentiment de compassion, qui ne s'embarrasse guère de justifications théologiques. La notion théorique d'un martyre volontaire, d'un désir de se conformer au Christ, est sans doute vérifiée, si l'on en croit les textes hagiographiques, dans le cas de saint Boris ; elle l'est déjà beaucoup moins dans celui de son jeune frère Gleb, que les mêmes textes nous montrent suppliant ses meurtriers, presque jusqu'au dernier moment, de l'épargner. Elle ne l'est plus du tout chez d'autres « saints souffrants », car un bon nombre de ces « saints » ont été canonisés pour cette unique raison qu'ils avaient péri de mort violente, d'une mort en quelque sorte imméritée[37], qu'il s'agisse de souverains ou d'enfants (il y a beaucoup d'enfants dans cette catégorie) ; on cite des cas limites comme celui d'Artène Verkolskyj, un petit paysan de douze ans frappé par la foudre, ou de deux petits frères de Novgorod tués accidentellement tandis qu'ils jouaient[38]...

Le plus connu peut-être de ces enfants martyrs est le jeune prince Dmitri, dernier rejeton de la lignée de Rurik, assassiné en 1591 par l'ambitieux régent Boris Godounov, épisode dramatique de l'histoire russe, illustré par le génie de Pouchkine et de Moussorgsky. Une réplique fameuse du *Boris Godounov* de Pouchkine nous invite à revenir sur le cas de nos « Innocents » milanais. Le poète imagine de mettre en présence le tsar usurpateur et un *Yourodivyj*, un de ces « fous » (à la folie réelle ou simulée), ou de ces simples d'esprit à qui en Russie, comme en bien d'autres pays, on reconnaissait volontiers une participation au moins indirecte à la sainteté ; le tsar Boris le traite avec bienveillance et lui demande de prier pour lui ; le *Yourodivyj* recule, frappé d'horreur, et s'écrie : « Non, non, on ne prie pas

Gleb ; elle a parfois réussi à expulser du calendrier certains de ces « martyrs », comme saint Basile de Mangazeia, un jeune employé tué par son méchant patron : cf. FEDOTOV, *Russian religious mind*, p. 95 ; 109.

37. FEDOTOV, *ibid.*, p. 109.

38. Cf. E. BEHR-SIGEL, *Études d'hagiographie russe*, dans *Irenikon*, t. XV, 1938, p. 564 ; de la même, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950, p. 122-126.

pour le roi Hérode! », assimilant ainsi le martyre du petit Dmitri à celui des saints Innocents de Bethléem.

On peut se demander s'il n'y a pas une résonance de cet ordre dans le choix de l'appellation milanaise *Ad Innocentis*. Le culte des saints Innocents remonte très haut dans l'histoire du culte chrétien, et notamment à Milan : leur fête est attestée vers le milieu du cinquième siècle[39] et leur vénération plus ancienne encore, puisque saint Ambroise lui-même en témoigne[40]. Alors qu'ailleurs, en Orient, en Afrique, en Gaule, à Aquilée, les petits martyrs de Bethléem sont désignés sous le nom d'« enfants », νήπιοι, *infantes*, à Milan comme à Rome ils sont connus sous l'appellation, qui a finalement prévalu, d'*Innocentes*[41]. Il ne faut pas écarter l'hypothèse que le mot ait déjà eu cette valeur dans la pensée de ceux qui l'ont appliqué aux « innocentes » victimes de la fureur de Valentinien.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, on mesure tout l'intérêt du rapprochement établi entre nos « martyrs » milanais et les « saints souffrants » de la Russie orthodoxe. Chez celle-ci, nous ne sommes pas en présence d'un caractère spécifique de la sensibilité russe[42], mais, comme si souvent dans le christianisme oriental, d'un caractère archaïque, d'une survivance de la sensibilité religieuse des premiers siècles chrétiens. Cette exaltation de la pitié, cette horreur du sang versé sont des sentiments qui appartiennent au même titre à la mentalité chrétienne

39. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., Paris, 1925, p. 284. Pour Milan, le document le plus ancien paraît être la préface pour leur messe : A. Paredi, *I prefazi ambrosiani*, Pubbl. Univ. catt. S. Cuore, *Sc. filologiche*, t. 25, Milan, 1937, n° 82, p. 49, 84, et pour la date (milieu du cinquième siècle), p. 299.

40. *De officiis ministr.*, I, 41, 213 (mais il n'emploie pas le mot « Innocentes » : quid de *bimulis* loquar qui ante palmam victoriae acceperunt quam sensum naturae!).

41. G. Morin, *L'année liturgique à Aquilée...*, dans *Revue bénédictine*, t. XIX, 1902, p. 4, n. 8-9.

42. C'est à la même conclusion qu'est parvenu d'autre part I. Kologrivof, dans l'étude qu'il a consacrée aux « Fous pour le Christ », — autre forme de sainteté russe qui a elle aussi son équivalent occidental, dans *Mélanges M. Viller*, p. 330-341 (=*Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 25, 1949, p. 426-437).

d'Occident et d'Orient à la fin de l'antiquité. Ici comme si souvent, l'Occident, médiéval et moderne, se distingue aussi bien de l'Orient byzantin (et post-byzantin) que de l'Occident du Bas-Empire, de la *Spätantike*, de ce que j'ai proposé d'appeler, faute de meilleur terme, le « byzantinisme latin[43] ».

La convergence remarquable entre la vénération des Innocents de Milan et celle des « saints souffrants » de la Russie m'a paru illustrer ce fait historique fondamental. On pourrait, je crois, grouper autour de ce cas d'autres « canonisations » analogues : je pense à saint Sigismond, roi des Burgondes, que sa vie n'avait guère préparé à cette gloire posthume, puisqu'il avait sur la conscience le meurtre de son propre fils Sigeric ; ce n'est pas la pénitence qu'il en fit au monastère d'Agaune qui lui a valu d'être béatifié, mais simplement la manière dont il fut cruellement mis à mort, jeté dans un puits, par le roi franc Clodomir d'Orléans[44]. On pourrait citer aussi la légende, tardive et fabuleuse, de saint Just de Beauvais, mort moins comme un témoin de la foi que pour avoir voulu protéger la retraite de son frère et de ses compagnons[45]. On pourrait sans doute allonger la liste, mais je ne crois pas qu'on ait relevé un cas aussi net, aussi solidement établi, et cela à une époque, si j'ose dire, de pleine santé théologique et liturgique, que celui qu'Ammien Marcellin nous permet d'observer dans le Milan d'Auxentius et de saint Ambroise[46].

HENRI-IRÉNÉE MARROU
Professeur à la Sorbonne.

43. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, (II), *Retractatio*, p. 695-696.

44. *AA. SS.*, mai, I, p. 83-91 ; H. DELEHAYE, dans *AA. SS.*, déc., *Propyl.*, p. 167, au 1er mai, n. 5.

45. *AA. SS.*, oct., VIII, p. 323-342 ; DELEHAYE, *op. cit.*, p. 461, 18 octobre, n. 4.

46. La mort des Innocents se place sous l'épiscopat d'Auxentius (355-373), le témoignage d'Ammien sous celui d'Ambroise (373-397).

L'ANNEXION DE L'ILLYRICUM ORIENTAL, DE LA SICILE ET DE LA CALABRE AU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE

LE TÉMOIGNAGE DE THÉOPHANE LE CHRONOGRAPHE

L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople s'est faite dans le siècle qui sépare le concile in Trullo (690) du second concile de Nicée (787), et certainement sous la dynastie des empereurs isauriens. On en a généralement fixé la date au début de la querelle iconoclaste, en plaçant cette mesure parmi les représailles de Léon III (731 ou 733) contre la résistance du pontife romain à sa politique religieuse. C'est le sens qu'on a donné, ou du moins la conséquence qu'on a mise au récit de Théophane le Chronographe sur la réaction impériale consécutive à ce qu'il appelle l'« apostasie » de Rome et de l'Italie, c'est-à-dire leur sécession de l'empire, effectuée selon lui par le pape Grégoire II[1].

Nous allons examiner ici ce qu'il faut penser de ce témoignage et s'il peut vraiment fonder la conclusion qu'on en tire.

Voyons d'abord comment il se situe. L'auteur commence par nommer les trois grands défenseurs des images. C'est Germain, le patriarche de Constantinople ; c'est ensuite Grégoire — le très

1. Dölger, *Regesten*, n. 301 ; Hubert, *Revue historique*, 1899, t. I, p. 21-22 ; *D. T. C.*, t. III, col. 1354 ; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Roma, 1941, p. 456 ; G. I. Konidaris, Αἱ μητροπόλεις καὶ οἱ ἀρχιεπίσκοποι τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Athènes, 1935 ; cet auteur fixe la date de cette taxis après 733 comme une résultante de l'acte d'annexion des provinces en question.

saint homme apostolique et cosiégeant de Pierre le Coryphée — qui sépara Rome et l'Italie et tout l'Occident de l'obédience politique et ecclésiastique de Léon et de son empire ; et enfin Jean Chrysorrhoas. Germain est chassé de son trône ; Grégoire confond de manière éclatante le basileus hérétique par ses lettres que tout le monde connaît ; et Jean, avec tous les évêques d'Orient, voue l'empereur aux anathèmes. Ces événements sont placés sous l'année 6221 (= 729-730)[2].

Sous l'année 6223 (731-732) sont marquées les représailles à l'égard du Saint-Siège : l'empereur s'emportait contre le pape et l'« apostasie » de Rome et de l'Italie ; ayant armé une flotte, il envoya contre lui Manès, stratège des Cibyrrhéotes ; l'insensé fut rempli de confusion, car la flotte fit naufrage dans la mer Adriatique ; l'ennemi de Dieu, rendu plus furieux et possédé de frénésie arabique, impose la capitation au tiers de la population[3] de la Sicile et de la Calabre ; de plus, il confisque les patrimoines appartenant aux églises des Saints-Apôtres de Rome qui rapportaient un revenu de trois talents et demi d'or[4].

Enfin, sous l'année 6232 (740-741), Théophane, après avoir rapporté le décès de Léon III, résume les méfaits et les malheurs de ce règne : tout ce qui est arrivé, tant au sujet de la foi orthodoxe que des affaires publiques, où par esprit de gain honteux et d'avarice il a pressuré la Sicile, la Calabre et la Crète (cette île n'était pas nommée plus haut), et la sécession de l'Italie

2. *Theophanis Chronographia*, éd. C. de Boor, Leipzig, 1883, t. I, p. 408-409. Théophane n'est pas le seul à parler de la défection de Rome et de l'Italie effectuée par le pape Grégoire. Georges le Moine l'affirme également (éd. Teubner, t. II, p. 744), suivi par Zonaras (éd. Teubner, t. III, p. 343), mais il est le seul à parler de sanctions impériales. Ce texte contredit également les affirmations de Georges le Moine (*loc. supra cit.*), de Zonaras (*loc. supra cit.*) et de Cedrenus (éd. Bonn, t. I, p. 794) pour lesquels l'opposition à la levée des impôts fut un acte de protestation contre les décrets iconoclastes.

3. Tel est le sens grammatical du texte de Théophane ; mais il est probable qu'on est devant une maladresse d'expression et que l'auteur a voulu dire que la capitation des habitants avait été augmentée du tiers. O. Bertolini, *op. cit.*, p. 456, interprète en ce sens.

4. *Ibid.*, t. I, p. 410.

à cause de sa détestable erreur, et les tremblements de terre, les pestes, les famines, les révoltes des populations, pour ne pas tout dire. On voit qu'ici les mesures fiscales ne sont pas mises en relation avec la sécession de l'Italie, mais sont attribuées à l'avarice du souverain[5].

Ces divers passages de Théophane appellent d'abord plusieurs réflexions.

Premièrement, il n'y est fait absolument aucune mention des évêchés de la juridiction romaine dans les contrées ci-dessus nommées, mais seulement des contributions abusives imposées à leur population et à la confiscation des patrimoines des Saints-Apôtres de Rome. Ces patrimoines ne peuvent être pris pour des évêchés, ni entraîner la possession des évêchés où ils se trouvent. Dans les divers endroits où le pape Adrien Ier (771-795) énonce ses réclamations, ces deux points sont très nettement distingués. Les patrimoines sont des biens immeubles dédiés aux saints Apôtres par des empereurs ou de hauts personnages, et dont les revenus servaient à l'entretien du luminaire et au soulagement des pauvres.

Deuxièmement, les mesures fiscales dont sont frappés les Siciliens et les Calabrais sont hors de proportion et même hors de relation avec le but qu'on leur suppose, qui est de punir le Saint-Siège de sa résistance. On ne voit pas comment elles pouvaient l'affecter : il n'était vraiment atteint que par la spoliation des patrimoines.

Troisièmement, cette mesure vindicative (la spoliation) est vraiment bien peu de chose en comparaison de la perte subie, à savoir Rome et l'Italie. Il faut que cette perte n'ait pas été jugée définitive et que l'empereur ait gardé l'espoir de rétablir sa domination, ou encore simplement que cette perte n'a pas eu lieu pour qu'il s'en soit tenu à cette simple punition. Autrement, c'est dès lors qu'il faudrait placer l'annexion au patriarcat de Constantinople des évêchés de l'Illyricum, de la Crète et de la Sicile. Mais Théophane n'en dit rien.

5. O. Bertolini, *op. cit.*, t. I, p. 413.

Quatrièmement, le Chronographe, en parlant en plusieurs endroits et en termes si formels de l'« apostasie » de Rome et de l'Italie, met ainsi le point final à la domination byzantine dans la péninsule. Pour lui, l'événement est le fait du pape Grégoire et se situe en 730, mais le responsable est Léon III.

Ces choses dites, examinons maintenant ce que vaut le témoignage de Théophane. Une première observation s'impose : le Chronographe, fervent iconophile, est un ennemi de Léon III, le premier auteur de la détestable hérésie. On peut dès lors se demander si le dessein de charger la mémoire du basileus n'a pas faussé sa perspective historique et interverti l'ordre des faits. On voit en effet ce dessein dans la conclusion qu'il donne de la fin du règne de Léon, quand il récapitule les fautes et les calamités. Cette présomption ne suffit pas à coup sûr pour écarter des témoignages formels, et s'y livrer sans contrôle serait un vain jeu d'hypothèses. Mais ici le contrôle est possible grâce aux sources occidentales, et particulièrement au *Liber Pontificalis*. On le fera porter sur les deux affirmations capitales du chroniqueur byzantin : les mesures fiscales et l'« apostasie » de Rome.

Et d'abord les mesures fiscales. Voici ce que la *Vita Gregorii II* nous apprend à leur sujet. L'exarque et patrice Paul s'efforçait de faire périr le pontife, parce qu'il empêchait de mettre l'impôt dans la province, et il voulait le remplacer par un autre. C'est que l'impôt tendait à priver les églises de leurs biens, comme cela avait eu lieu ailleurs. Le patrice Paul constitua un corps de troupes avec des soldats de Ravenne et de quelques autres forteresses et l'envoya à Rome pour exécuter son dessein. Mais aussitôt Romains et Lombards s'unirent pour la défense du pontife, contre qui rien ne se put faire[6]. Tels sont les renseignements du *Liber Pontificalis* sur les mesures fiscales de Léon III touchant l'Italie. Comme c'est le seul endroit où il en parle, il y a tout lieu de les identifier avec celles qu'indique Théophane, ou du moins de les comprendre les unes et les autres dans une mesure générale et par suite dans le même temps. Or, dans le

6. *Liber Pontificalis*, éd. L. Duchesne, I, 403-404.

document latin, non seulement ces mesures ne sont pas mises en relation avec la résistance aux décrets iconoclastes, mais l'envoi à Rome de ces décrets est nettement marqué comme leur étant postérieur. *Jussionibus itaque* POSTMODUM *missis decreverat imperator ut nulla imago...*, porte le texte[7]. Il résulte évidemment de ces données que Léon III n'avait pas attendu l'occasion que fournirait la résistance pontificale pour s'emparer des biens des églises. Le *Liber Pontificalis* nous apprend que ces spoliations ont eu lieu ailleurs. Sans nul doute, il faut comprendre sous cette expression les provinces de Calabre et de Sicile. Dans ces territoires, l'autorité byzantine s'exerçait à plein, et le Pape ne pouvait empêcher le fisc d'y accomplir son œuvre. Ce n'est que dans sa « province », le duché de Rome, qu'il était en mesure de lui opposer une résistance effective. Ainsi, sur ce point des mesures fiscales, Théophane a interverti les temps et donné comme une conséquence à la résistance romaine aux décrets iconoclastes une mesure dont le seul but était de subvenir à la pénurie du Trésor. Ce que nous disons ici concerne directement les mesures fiscales générales ; à elles doit se rattacher la capitation accrue des habitants de la Sicile et de la Calabre, puisqu'il est évident qu'elle ne peut avoir de caractère punitif à l'égard du Saint-Siège. Reste la confiscation des patrimoines. Si, comme le représente Théophane, elle est simultanée avec ladite capitation, c'est à tort qu'elle figurerait comme une vindicte contre la résistance pontificale. En fait, il est assez difficile, vu cette imbrication, de dire ce qui se passa alors en réalité. Très certainement, et dès le début, les patrimoines susdits souffrirent beaucoup des nouvelles mesures fiscales, puisque les églises n'y étaient point soustraites. Peut-être la somme indiquée par Théophane était-elle simplement le montant global de l'impôt à lever sur les patrimoines. Peut-être aussi y eut-il véritable confiscation des revenus. On peut la concevoir comme étant d'abord une contribution extraordinaire, une sorte d'impôt de solidarité de caractère transitoire. Mais il est rare qu'un gouver-

7. *Liber Pontificalis*, I, 404.

nement autocratique abandonne volontiers une mesure avantageuse à son Trésor. La résistance du Saint-Siège aux nouveaux impôts dans la province romaine, puis aux décrets iconoclastes put paraître une excellente raison pour prolonger d'abord, pour transformer ensuite en statut définitif ce qui n'aurait été au début qu'un appoint dans un moment de crise. Il est assez naturel que Théophane ait vu tout cela dans la perspective de l'affaire iconoclaste et l'y ait rattaché. Il y était d'autant plus porté qu'à ses yeux l'« apostasie » de Rome et de l'Italie est chose accomplie, et que c'est cela principalement que par ses mesures de rétorsion l'Isaurien voulait punir.

L'« apostasie » de Rome et de l'Italie, c'est sur ce point surtout que la perspective du Chronographe est fausse. Pour lui, cette défection est un fait définitif à partir de Grégoire II. Elle est due à la politique iconoclaste de Léon III, et ce malheur est un de ceux dont il le rend responsable quand il établit le bilan de ce règne.

Cette vue de Théophane contredit les données les plus certaines. Nous sommes en effet parfaitement renseignés sur l'attitude de Grégoire II et de ses premiers successeurs vis-à-vis de l'empire byzantin, grâce encore au *Liber Pontificalis*. Résumons les faits.

A l'arrivée du patrice Paul, porteur des décrets iconoclastes et aussi, en cas de désobéissance, de mesures contre le Pape lui-même, celui-ci s'insurgea et écrivit partout, criant à l'hérésie. Venise et les habitants de la Pentapole se rangèrent aux côtés du pontife et il en fut de même dans toute l'Italie. On en vint jusqu'à vouloir élire un nouvel empereur et le conduire à Constantinople. Or c'est le Pape qui empêcha l'exécution de ce projet, « espérant la conversion du coupable[8] ». Et ce projet même prouve que, dans toute cette effervescence, jamais n'affleura l'idée de se séparer de l'empire. Ce n'est pas le souverain de Byzance, c'est l'hérétique que l'on voulait écarter.

Un nouvel envoyé impérial, le patrice Eutychius, tenta de

8. *Liber Pontificalis*, I, 405.

faire assassiner le Pape. Le complot fut découvert à temps et c'est Eutychius qui, poursuivi par les défenseurs du pontife, eût perdu la vie s'il n'avait trouvé refuge en celui-là même qu'il voulait faire périr[9]. Byzance essaya ensuite, mais sans succès, de détacher les Lombards de leur alliance avec le Saint-Siège. Grégoire II sentait ce qu'une telle alliance avait de périlleux pour le loyalisme des populations italiennes envers Byzance. Remerciant les Romains de leur dévouement, il les exhortait à rester attachés à l'empire romain[10]. De son propre loyalisme il donna une nouvelle preuve en aidant l'exarque à réprimer l'insurrection d'un prétendant à l'empire qui avait déjà gagné plusieurs villes de la Toscane[11]. Le dernier acte de Grégoire II est l'envoi de deux lettres, l'une au patriarche iconoclaste Anastase et l'autre à l'empereur. Cette dernière est ainsi caractérisée : *Suadens salutaria ut a tali exsecrabili miseria declinaret*[12].

On le voit, rien dans la conduite de Grégoire qui dénote la moindre velléité de se séparer de l'empire. Bien au contraire.

Mais peut-être l'« apostasie » romaine serait-elle à rapporter à Grégoire III (731-741), successeur de Grégoire II, à la suite du concile tenu à Rome pour la défense des images, en 731. Théophane, en effet, ne connaît qu'un Grégoire. Mais le nouveau Pape, pour son attitude à l'égard de l'empire, comme pour la question des images, suivit les traces de son prédécesseur. Il y eut différence du côté du basileus. Celui-ci, parce qu'il le voyait trop bien défendu par son peuple et parce qu'il appréciait les services rendus par Grégoire II à la cause de l'empire et escomptait ceux que Grégoire III pouvait aussi lui rendre, n'essaya pas d'attenter à la personne du nouveau pontife, se contentant d'assurer l'autorité de ses décrets dans les régions où l'autorité impériale pouvait les imposer. De son côté, le Pape était loin de vouloir se séparer de l'empire. C'était un Grec de Syrie que ses sentiments personnels devaient attacher plus

9. *Liber Pontificalis*, I, 406.
10. *Ibid.* 407.
11. *Ibid.*, 408.
12. *Ibid.*, 409-410.

fortement à la communauté byzantine. Aussi ne manquait-il pas l'occasion de lui rendre des services signalés. C'est ainsi qu'il obtint du duc Trasimond le retour de la forteresse de Gallese « dans l'organisme de la sainte république (c'est-à-dire l'empire byzantin) et dans le corps de l'armée romaine aimée du Christ[13] ». C'est ainsi surtout qu'il exhorta les Vénitiens, chez qui s'était réfugié l'exarque de Ravenne, tombée une première fois au pouvoir des Lombards, à reconquérir cette ville et à y réinstaller le représentant de Byzance, ce qui se fit en effet[14]. On ne saurait donc parler, au sujet de ce Pape, d'une défection de Rome et de l'Italie par rapport à Byzance.

Le successeur de Grégoire III, Zacharie (741-752), est, lui aussi, un Grec. Ces choix du clergé romain sont significatifs. Ils marquent la volonté de ne point rompre avec l'empire, et même de mettre en avant en face du basileus le personnage le plus apte à procurer la paix religieuse, ou tout au moins une atmosphère de tolérance pour les populations italiennes. Zacharie, comme ses deux prédécesseurs, multiplie les preuves de son loyalisme. Par ses démarches il recouvre pour l'empire quatre villes prises par Luitprand[15]. A la demande des habitants de Ravenne et de l'exarque, il paraît en libérateur dans cette ville assiégée par le roi lombard et obtient par son éloquence persuasive le retrait de l'assaillant ainsi que le retour à l'empire du territoire de Césène[16]. Plus tard, il arrête la marche sur Pérouse de Ratchis, successeur de Luitprand[17].

Quant à ses relations avec le basileus, on ne saurait les concevoir meilleures, si l'on songe à la personnalité du souverain, Constantin V, le plus implacable ennemi des images. Dès l'avènement de celui-ci, il lui envoie une ambassade en même temps qu'une lettre au patriarche Anastase. Les apocrisiaires

13. *Liber Pontificalis*, I, 420-421.

14. Ch. DIEHL, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, 1888, p. 377-378, note 5.

15. *Liber Pontificalis*, éd. DUCHESNE, I, 426-427.

16. *Ibid.*, 429-431.

17. *Ibid.*, 433-434.

arrivèrent à Constantinople quand elle était déjà occupée par l'usurpateur Artabasde. Ils attendirent. Lorsque Constantin recouvra la capitale, il fit rechercher les légats et leur sut gré de n'avoir point fait défection. Il accorda au Pape, qui en avait fait la demande, les riches domaines de Ninfa et de Norma, sis dans le duché de Rome[18]. C'était sans doute une compensation pour les patrimoines perdus de Sicile et de Calabre. Plus proches de Rome, ils étaient plus faciles à administrer et à conserver. Une tolérance tacite laissait en paix les populations italiennes pratiquer leur culte traditionnel des images.

Cette permanence de Rome et de l'Italie — à part le royaume lombard — dans la communauté byzantine continue au début du pontificat suivant, celui d'Étienne II (752). C'est sous ce Pape seulement que, par suite de circonstances qu'il serait trop long, et sans nécessité pour notre sujet, de retracer ici, le duché de Rome et l'exarchat de Ravenne se détachèrent de la domination byzantine. Nous en avons dit assez pour montrer jusqu'à quel point Théophane et les autres chroniqueurs susnommés se sont trompés en rattachant au Pape Grégoire II et vers l'année 730 l'« apostasie » de Rome et de l'Italie. Cette perte, considérable pour l'empire, eut lieu un quart de siècle plus tard. On conçoit qu'elle ait cruellement affecté les Byzantins. C'est ce qui ressort de l'insistance avec laquelle Théophane la rapporte.

Revenons maintenant au point d'où nous sommes partis et concluons.

Il s'agissait de savoir si l'annexion de l'Illyricum, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat byzantin remonte à la réaction de Léon III devant la résistance romaine aux décrets iconoclastes et par suite à l'année 731 (ou 733).

Tout d'abord on a beau tourner et retourner le texte de Théophane, il est impossible d'y voir une telle affirmation. Des patrimoines ne sont pas des évêchés, au sens d'organes d'administration et de juridiction ecclésiastique. Ceci n'est pas estimable

18. *Liber Pontificalis*, 232-233.

en revenus. Et si Théophane avait voulu signifier que la perte des patrimoines supposait la perte des évêchés, que n'a-t-il parlé alors de l'immense Illyricum, où le dommage pour le Saint-Siège eût été beaucoup plus considérable?

Ensuite les mesures fiscales proprement dites de Sicile et de Calabre ont commencé avant les décrets iconoclastes, et il est fort possible, sinon probable, comme nous l'avons dit, qu'il faille y rattacher la première origine de la confiscation des patrimoines.

Enfin, ce qui a impressionné les historiens et les a portés à rattacher à la date de 733 et à lier aux mesures censées vindicatives de cette année l'annexion de l'Illyricum, de la Sicile et de la Calabre à la juridiction ecclésiastique de Constantinople, c'est sans nul doute l'affirmation si nette du Chronographe que le Pape avait détaché dès 730 Rome et l'Italie du corps de l'empire. Seule, en effet, une mesure d'une aussi grande portée que ladite annexion pouvait paraître une compensation suffisante pour la perte subie, en même temps que le sentiment byzantin ne pouvait souffrir de voir des évêques soumis à l'empire obéir à un centre religieux désormais situé en dehors de ses frontières.

Puisque une telle affirmation est fausse, puisque pendant encore un quart de siècle Rome et son duché sont demeurés dans l'empire, il est nécessaire de rejeter la date proposée et de placer l'événement seulement après la fin de la domination byzantine dans l'Italie centrale sous le pontificat d'Étienne II (752-757).

V. GRUMEL.

LES PATRIARCHES DE BYZANCE ET LA POLITIQUE RELIGIEUSE D'ALEXIS Ier COMNÈNE (1081-1118)*

Les patriarches de Constantinople, sous l'empereur Alexis Ier Comnène, paraissent effacés. Mais en rassemblant les traits épars dans les rares documents qui les concernent, il est possible de leur rendre quelque relief. Nous nous efforcerons de voir dans quelle mesure ces patriarches, par leur attitude intransigeante ou libérale, ont favorisé ou non la politique du basileus.

I. — **Cosmas Ier (v. 8 Août 1075-8 Mai 1081)**

Le moine Cosmas succéda au patriarche Jean Xiphilin qui venait de mourir le 2 août 1075. Il n'appartenait pas à l'ordre sénatorial non plus qu'au clergé de la Grande Église, et ne se signalait ni par son éloquence ni par aucun talent particulier. C'était un ascète, dont la vertu passait pour être rehaussée du don de prophétie. Aussi l'empereur Michel VII Doukas (1067-1078) le tenait-il en très grande estime, et la fille du basileus Alexis Ier considère ce personnage comme un modèle[1].

Il n'avait rien du favori ni de l'homme de cour. Bien qu'il dût sa promotion à Michel VII, il n'hésita pas, devant le désordre des affaires et le péril de l'empire, à favoriser en janvier 1078 l'accession au trône de Nicéphore Botaniatès (1078-1081) et à le couronner[2]. Ce faisant, il veilla à ce qu'il ne fût fait aucun

* On trouvera à la fin de cette étude l'explication des abréviations et des références dont il a été fait usage dans les notes.

1. Al., II, 12, 5 ; Zonaras, XVIII, 18.
2. Attal., p. 251 ; Br., III, 19 ; Zonaras, XVIII, 19 ; Grumel, 908.

mal au souverain déposé, Michel VII, qui prit l'habit monastique au couvent de Studios avant d'être promu peu après métropolite d'Éphèse[3]. Peut-être avait-il trop espéré du soldat qu'était Nicéphore III. Celui-ci oublia vite les vertus militaires et, au moins par politique, contracta une union choquante avec Marie d'Alanie, l'épouse légitime du basileus précédent. Cosmas interdit le prêtre qui avait béni ce mariage, mais il dut accepter le fait accompli, qui pouvait à la rigueur se justifier aux yeux de certains légistes[4].

Un peu plus tard, Cosmas défaisait son œuvre. Il était très lié avec le césar Jean Doukas, un des hommes politiques de l'époque, qui ne se consolait pas de la déchéance de sa famille à la chute de Michel VII, son neveu. Déçu par Botaniatès, et voyant l'impasse où allait être acculé l'empire, sur la suggestion du césar, il conseilla à Nicéphore III, pour le bien général, d'abdiquer à son tour devant un jeune rival, Alexis Comnène[5]. Son influence fut déterminante pour mettre fin à la crise comme à la guerre civile qui menaçaient le pays.

Alexis Ier Comnène, une fois maître du pouvoir, fut tenté de renouveler le geste de Nicéphore Botaniatès et d'épouser Marie d'Alanie, qui eût passé à un troisième mari. Mais, cette fois, il s'agissait moins de politique, et les combinaisons comme les intrigues échafaudées par les Doukas risquaient d'être anéanties. Sans doute, depuis longtemps, l'intimité grandissait entre Alexis Comnène et Marie d'Alanie : elle avait commencé au gynécée du palais impérial, puis s'était développée dans les dangers et durant la révolte finale. Le césar Jean Doukas s'inquiéta de ces relations dangereuses pour l'avenir de sa maison, puisqu'elles menaçaient Irène Doukas, la jeune épouse du nouveau basileus. De nouveau, il recourut au patriarche Cosmas

3. Attal., p. 303 ; Skyl., p. 738 ; Br., III, 24 ; Grumel, 909.

4. Skyl., p. 738 ; Br., III, 25 ; Zonaras, XVIII, 19 ; Grumel, 910 ; B. Leib, *Nicéphore III Botaniatès et Marie d'Alanie* (communication faite au VIe Congrès international d'études byzantines, Paris, 1948).

5. Al., II, 12, 5 ; B. Leib, *Jean Doukas, césar et moine* (« Mélanges P. Peeters », II, 1950, *Analecta bollandiana*, t. LXVIII, p. 163-180) ; Grumel, 916.

et le supplia de sauver la situation en fermant l'oreille à tout ce que pourrait dire la mère des Comnènes, Anne Dalassène, qui n'oubliait pas l'exil enduré par elle sous le règne du dernier Doukas. Il fallut toute l'autorité du saint homme pour couper court à un nouveau scandale princier[6].

Mais Alexis se lassait d'un censeur que rien n'arrêtait, ni l'ambition, ni la faveur, ni la peur. La mesure fut comble quand le patriarche intervint encore en protestant, au moment où Alexis Comnène se fit couronner seul, sans sa femme. Le basileus excédé voulut se débarrasser du pontife et s'en ouvrit à sa mère, qui l'approuva en dénonçant la simplicité et le manque d'esprit pratique, entendons politique, de Cosmas. Celui-ci vit bien qu'il était indésirable, mais il mit comme condition à son abdication le couronnement de la basilissa Irène Doukas, l'épouse légitime du nouvel empereur Alexis Comnène. Celui-ci se résigna à cette cérémonie, qui était aussi la rupture définitive avec Marie d'Alanie, puisqu'elle consacrait publiquement son union avec Irène. Ainsi cette dernière était-elle solennellement reconnue comme impératrice sept jours plus tard[7].

La droiture de Cosmas était aussi tenace qu'inébranlable, car la faute lui répugnait[8], la faute sociale non moins que la faute morale. Il protesta contre le coup d'État qui avait inutilement ensanglanté la ville, alors qu'il avait conseillé à Botaniatès d'abdiquer pour épargner à ses concitoyens les horreurs d'une guerre civile. Malheureusement, la soldatesque aux gages des Comnènes ne voyait dans la victoire que le pillage et la licence. Le patriarche imposa en avril ou au début de mai 1081 au nouveau souverain une pénitence publique qui, à en croire l'*Alexiade*, fut aussi rigoureuse qu'exemplaire.

Alexis Ier Comnène, nous dit sa fille[9], était de son côté rongé par le chagrin que lui causait le sac de la ville dont la population avait été victime. Après avoir consulté sa mère, Anne

6. Al., III, 2, 3.
7. Al., III, 2, 6-7.
8. Al., III, 2, 3.
9. Al., III, 2, 2 ; Grumel, 917.

Dalassène, sa grande conseillère, il manda le patriarche ainsi que des évêques et des moines ; il comparut devant eux comme un coupable devant ses juges. Il confessa et reconnut tout, puis il pria humblement qu'une pénitence lui fût imposée. La sentence du tribunal ecclésiastique frappa non seulement le souverain, mais encore les autres membres de sa famille qui avaient participé à la révolte. Les épouses elles-mêmes, de leur plein gré, voulurent comme leurs maris jeûner, dormir sur la terre, et accomplir les œuvres imposées. Malgré cela, les habitants n'oublièrent pas, comme en témoignent les complots et les chansons hostiles qui ne cesseront tout le long du règne.

Le patriarche Cosmas n'admettait aucun compromis dès lors que la morale ou le dogme étaient en jeu. Il fut le premier à dénoncer et à condamner entre 1076 et 1077 les opinions hétérodoxes qui s'apparentaient à la doctrine d'Italos[10]. Le sang lavé, la morale et l'orthodoxie assurées, l'ordre rétabli, Cosmas jugea sa mission terminée et de lui-même se retira, le 8 mai 1081. Des chroniques donnent à ce départ une allure de protestation jusqu'au bout. A court d'argent, Alexis aurait décidé un prélèvement sur les fortunes et les traitements. Cette nouvelle exaction, après la pénitence publique, désavouait ce que semblait promettre l'expiation. Aussi Cosmas, désespérant de son empereur, refusa de s'associer plus longtemps à ce régime qu'il réprouvait, et, sourd aux prières, abdiqua peu après le couronnement de la basilissa Irène. Il officia une dernière fois à Saint-Jean de l'Hebdomon, le jour de la Confession de saint Jean, puis se retira très simplement au monastère de Callios pour vivre dans la retraite[11]. Anne Comnène a rendu hommage à la dignité de cet homme, à son esprit de pauvreté comme à son austérité. Il fut dépossédé de sa charge pour n'avoir pas voulu seconder aveuglément la politique du souverain. Il avait gouverné l'Église de Constantinople cinq ans et neuf mois.

Cosmas nous apparaît comme un rigoriste, mais non comme

10. Grumel, 907.
11. Al., III, 4, 4 ; Zonaras, XVIII, 21 ; Grumel, 920.

un opposant. Il n'est pas un chef de faction ; même dans son intimité avec les Doukas, il est resté impartial : n'avait-il pas conseillé et approuvé leur déchéance à l'avènement de Nicéphore Botaniatès? Il était soutenu sans doute par une fraction importante du clergé, qui d'abord en imposa au basileus. Mais il fallait compter aussi avec les tenants de la nouvelle dynastie et les ralliés, les Mélissène, les Doukas, les Diogène, avec Anne Dalassène surtout, devant qui s'inclinait filialement et respectueusement Alexis. Aussi ce dernier allait-il s'en remettre à sa mère pour choisir un autre patriarche.

II. — **Eustrate (Mai 1081-Juillet 1084)**

Le successeur de Cosmas fut de nouveau un moine ; il dut sa promotion à l'influence d'Anne Dalassène[12]. Il avait conquis la vénération de l'impératrice mère en lui faisant des prédictions flatteuses lorsque, avant la révolution, il habitait près de la Grande Église. Jouant l'homme vertueux, nous dit Anne Comnène, il se ménagea ses entrées dans la famille du futur empereur. Eustrate savait flatter et promettre assez de souplesse pour être un bon instrument dans la main du souverain : en cela, il contrastait avec l'intègre Cosmas. Il posait ainsi sa candidature au trône patriarcal où, finalement, il monta. Cette accession d'un moine eunuque, qui devait tout à la faveur, était déjà regrettable ; elle offusqua d'autant plus que le personnage était sans culture ni expérience des affaires, intrigant et peu travailleur. Il aurait mieux fait de rester dans son coin, trouvaient les Byzantins, peu flattés d'avoir à leur tête un pontife de si petite envergure. Or Eustrate fut vite aux prises avec des difficultés qui ruinèrent le peu de prestige qu'il pouvait avoir.

Le clergé et la population avaient d'abord accueilli favorablement le coup d'État des Comnènes, qui devait leur épargner une révolution sanglante. Après le drame que nous avons relaté,

12. Zonaras, XVIII, 21 ; Al., III, 2, 7 ; 4, 4.

les sentiments s'étaient retournés contre le nouvel empereur dont l'avènement avait coûté si cher. En 1081, il s'agit de remplir le trésor pour financer les opérations militaires contre les Normands, acheter des alliés comme l'empereur d'Allemagne Henri IV, le doge de Venise, le sultan Soliman, à charge pour ceux-ci de fournir des troupes de diversion ou des mercenaires[13]. Mais, sur le Bosphore, chacun fit la sourde oreille. En vain Alexis pressait-il les siens de lui fournir des ressources ; en vain la mère, les proches et les tenants des Comnènes s'efforçaient-ils de stimuler la générosité en donnant libéralement de leur fortune. C'était une goutte d'eau ; il fallait plus[14].

Alors Alexis regarda du côté de l'Église, qui possédait des trésors en nature. La situation pressait et le patriarche était à la dévotion des Comnènes. On résolut de se servir de lui pour autoriser une mainmise audacieuse, mais non pas insolite, puisqu'il y avait eu des précédents en cas d'urgence, par exemple pour libérer des prisonniers. L'opération se bornait du reste, au dire des partisans de l'empereur, au séquestre d'objets en or et en argent, inutilisés depuis longtemps, pour les changer en numéraire et assurer ainsi la solde des guerriers. On était à la fin de l'année 1081.

Le frère de l'empereur, Isaac, convoqua le patriarche et le synode à Sainte-Sophie, où il se rendit lui-même. Devant ce conseil restreint, le sébastocrator Isaac exposa la question, qui était résolue d'avance : « La saisie de certains objets d'Église est décidée dans l'intérêt général ; je viens seulement vous en faire part : je suis désolé de devoir vous l'imposer malgré moi, mais les événements l'exigent[15]. »

La présence d'Eustrate et son accord étaient censés justifier devant les fidèles ces procédés dictatoriaux : parce que l'empire était en danger extrême, il fallait prendre les ressources là où elles se trouvaient. D'aucuns n'admirent pas ce coup de force et protestèrent aussitôt, non sans ironie et mordant : Métaxas,

13. Dölger, 1067-1070.
14. Al., V, 2.
15. Grumel, 921

d'abord, et l'évêque de Chalcédoine, Léon, ensuite, se firent les porte-parole de l'opposition. Celle-ci était vaincue d'avance, et l'opération s'exécuta comme il avait été décidé, mais avec esclandre. Ce Léon était un homme de culture et de savoir très modestes, doué d'une indéniable vertu. Son comportement grossier et désagréable explique la scène dont il fut l'instigateur, au moment où l'on enlevait l'or et l'argent de l'église de la Chalcopratia[16]. Il survint au milieu des ouvriers et laissa éclater son indignation en termes violents, sans égard pour les nécessités du moment. A plusieurs reprises, il se conduisit avec la même insolence vis-à-vis du basileus : scandale gros de conséquences.

Alexis Comnène, aux yeux de ses adversaires, devint non plus seulement un tyran, mais un impie. L'opposition se renforça d'une importante faction du clergé, rigoriste dans ses vues, dont le chef et l'animateur fut Léon de Chalcédoine. L'influence de ce dernier grandit au point de rallier également les disciples d'Italos. Ceux-ci étaient nombreux parmi les ecclésiastiques comme parmi les civils[17]. Malgré certaines excentricités, ce philosophe était un novateur d'autant plus redoutable que sa dialectique était puissante. Avec son audace de conception, sa verdeur d'expression, son tempérament de tribun, sa vivacité à la réplique, cet intellectuel, sans être un chef de parti, préparait des partisans jusque dans l'entourage impérial, tel Jean Salomon, un sénateur qui devait comploter plus tard contre la vie du basileus[18].

Dans ces conditions, il n'y avait qu'une solution, toujours heureuse à Constantinople : jeter le discrédit sur l'orthodoxie des opposants, que ce soit l'évêque de Chalcédoine, que ce soit Italos, puisque l'un et l'autre suscitaient la rébellion et mettaient en danger non plus seulement la politique, mais le pouvoir même d'Alexis. Aussi bien Léon de Chalcédoine fut-il

16. Al., V, 2, 4.
17. Al., V, 8-9.
18. Al., XII, 5.

condamné pour hérésie, et Italos pour erreur philosophique pernicieuse au dogme.

Le second procès donna lieu à une escarmouche dans laquelle le patriarche Eustrate fit mauvaise figure[19]. Nous avons vu qu'il n'était guère savant et avait peu d'appétit intellectuel. Le sébastocrator Isaac fut d'abord chargé d'instruire la cause ; ceci fait et la culpabilité reconnue, il déféra Italos au tribunal ecclésiastique sur l'ordre de l'empereur. A la fin de février ou au début de mars 1082[20], le synode examina, devant Italos lui-même, si les erreurs condamnées antérieurement par le patriarche Cosmas avaient été enseignées par l'inculpé. Mais durant une session suivante, alors que le patriarche régnant, Eustrate, éprouvait les opinions du philosophe, la foule vint manifester contre Italos de telle manière qu'il fallut suspendre la séance. En fait, il semble qu'Eustrate ait alors agi avec maladresse : sous prétexte de ramener Italos à un meilleur jugement, il avait eu avec lui des entretiens privés où, loin de le convaincre, il se laissait circonvenir ; le danger s'était ébruité[21].

Alexis Comnène intervint à temps et reprit en main, à la demande même du patriarche, l'affaire qui allait mal. Italos fut convaincu et reconnut ses erreurs en présence du basileus, du patriarche et du synode, le dernier dimanche de l'orthodoxie (15 mars 1082). Cependant le procès continua, car il s'agissait d'en finir aussi avec les disciples du philosophe. Le 20 mars, dans la session qu'il présidait, Eustrate fut invité par le basileus à s'occuper désormais des tenants de l'erreur afin de les ramener à résipiscence ou de les excommunier. Le synode décida donc de convoquer pour le lendemain tous les évêques présents dans la capitale afin de statuer sur les mesures à prendre[22].

Le 21 mars, toujours sous la présidence du patriarche, se réunirent vingt-cinq métropolites et les trois archevêques de

19. Grumel, 923-927 ; Dölger, 1078-1079.
20. Grumel, 923-924.
21. Al., V, 9, 5.
22. Grumel, 925.

la veille ; des archontes patriarcaux étaient présents. Le synode, après avoir entendu de nouveau la lecture de l'ordonnance impériale au sujet de la recherche des élèves d'Italos, à charge de distinguer parmi eux ceux qui partageaient la doctrine du maître et ceux qui n'avaient pas été infestés par elle, constata que des membres de l'épiscopat et du clergé murmuraient contre cette procédure qui paraissait inopportune. En conséquence, on décida de soumettre également à l'anathème quiconque critiquait soit le jugement du basileus, soit l'anathème porté sur cette affaire. On remit à la prochaine session l'examen de la profession de foi du philosophe et l'enquête sur ses disciples ; ordre était donné à tous les évêques de se retrouver présents [23].

Le 11 avril, le patriarche Eustrate présidait encore l'assemblée ; avec lui siégeaient le patriarche de Jérusalem, Euthyme, et dix-neuf métropolites. Cinq diacres, disciples d'Italos, comparurent : tous furent jugés innocents et acquittés. Comme ils n'avaient fréquenté Italos que comme professeur, sans participer à ses erreurs, on les maintint dans leur dignité et on les laissa libres d'enseigner[24]. L'attitude hésitante d'Eustrate, bonté d'âme ou manque de compétence, peut-être les deux, ne contenta ni les libéraux ni les intransigeants. Après ce jugement, les uns et les autres se retournèrent contre le patriarche, à commencer par le basileus qui aurait voulu plus d'énergie dans la répression et qui dut se contenter de la condamnation d'Italos sans que le plus grand nombre de ses disciples fût inquiété. C'était un échec pour sa politique.

De plus, à l'instigation de Léon de Chalcédoine, les adversaires du basileus ne cessaient de s'agiter. L'hostilité régnait même chez les fonctionnaires de l'État contre Alexis Ier, que l'on chargeait de calomnies insensées. On murmurait et on chuchotait partout contre son arbitraire et son brigandage, toujours en particulier à propos de ce recours à certains biens d'Église pour financer la défense du territoire.

Alexis en fut écœuré quand il revint à Byzance, le

23. Grumel, 926.
24. Grumel, 927.

1er décembre 1083. Afin de faire taire les plaignants, il fit un geste qui pouvait passer pour de l'humilité sublime. Il se présenta une seconde fois devant un tribunal composé du sénat, de l'armée, des dignitaires ecclésiastiques ; il s'accusa d'avoir dû prendre aux églises les objets précieux pour sauver l'empire, et il promit de restituer aux sanctuaires ce dont il les avait spoliés[25]. Après quoi, il fit lire les inventaires qu'il avait ordonné d'établir afin de savoir clairement ce qui avait été enlevé. Puis, immédiatement, il fit allouer aux immeubles touchés des compensations ou des revenus.

Mais l'évêque de Chalcédoine et son parti ne désarmèrent pas. Ils traitèrent de flatteurs les membres les plus illustres du synode qui avait acquitté l'empereur, à commencer par le patriarche[26]. Léon s'acharna également dans son opinion hérétique concernant les images et, bien plus, rompit les relations avec les autorités légitimes, occasionnant ainsi dans l'Église un schisme intérieur. Parce qu'il n'osait se dresser contre le basileus Alexis directement, il ne cessait d'incriminer Eustrate, en visant à travers lui l'empereur : le patriarche se serait approprié des objets consacrés à Dieu et en aurait disposé en faveur de tiers. Le pontife aussitôt demanda au basileus une enquête officielle au sujet de cette accusation. Alexis déféra à son vœu : le patriarche, dit le procès-verbal officiel, fut reconnu innocent, car les opérations faites par lui n'avaient en vue aucun intérêt personnel, mais étaient de celles qui sont permises. Plusieurs de ses prédécesseurs avaient agi de la sorte sans qu'on leur en ait jamais fait grief[27].

Le basileus était décidé à endosser ses responsabilités et à en finir avec ces opposants. Mais, au préalable, il voulut s'assurer un chef d'Église digne de la charge, car le présent patriarche, loin de le servir, malgré la recommandation d'Anne Dalassène, avait failli jeter le discrédit sur le clergé et sur le pouvoir[28].

25. Al., VI, 3.
26. Al., V, 2, 6.
27. Grumel, 932 et 935.
28. Al., X, 2, 5 ; Grumel, 937.

Le pontificat d'Eustrate, durant trois ans, fut pour ainsi dire une parenthèse entre les deux honorables figures de Cosmas et de Nicolas Grammaticos. Sans relief, n'ayant su maîtriser la situation ni lors de la saisie des biens d'Église qui déchaîna le séparatisme de Léon, ni au moment du procès d'Italos qui risqua de tourner lui aussi à l'opposition, incapable de faire face à ces deux esclandres qui éclaboussaient la couronne, dédaigné, humilié, l'homme disparaît de la scène comme un malheureux acteur que l'ambition et la faveur avaient poussé et surfait (juillet 1084).

III. — **Nicolas III Grammaticos (Août 1084-avant 24 Mai 1111)**

Après Cosmas et Eustrate, Alexis Ier Comnène en eut assez des patriarches insuffisamment avisés. Le premier avait fait échec à ses plans jusque dans sa vie privée ; le second avait failli tomber dans les erreurs qu'il devait condamner. Cette fois encore, il choisit un moine pour le siège de la ville impériale. Nicolas Grammaticos était vertueux et cultivé, bien que ce ne fût pas un lettré[29]. Nous n'avons pas sur lui de détails biographiques ; les faits nous le présentent comme un collaborateur fidèle et dévoué du basileus. Il n'est pas seulement le patriarche qui, au moment d'une grave décision pour laquelle Alexis s'en remet au jugement de Dieu, va, sur l'ordre du basileus, prendre ou choisir sur l'autel un des deux billets où se trouve inscrite l'une des deux solutions[30]. Il travailla beaucoup à maintenir l'ordre dans les monastères et dans l'Église byzantine, comme en témoignent ses actes. Il condamna les opinions hérétiques de Nil et de Blachernitès[31], et il en finit avec Basile, le chef des Bogomiles, dont il anathématisa la doctrine[32].

29. Zonaras, XVIII, 21.
30. Al., X, 2, 4.
31. Al., X, 1 ; Grumel, 945-946.
32. Al., XV, 8 et 9.

Léon de Chalcédoine, avons-nous dit, en attaquant Eustrate, visait le basileus. Celui-ci pouvait compter sur le savoir-faire du nouveau patriarche. Aussi Léon fut-il invité, le 2 décembre 1085, à cesser son agitation schismatique. Il devait concélébrer avec le pontife Nicolas ou fournir canoniquement la preuve de ses accusations contre Eustrate sous peine de tomber sous les sanctions prévues dans les canons[33]. Le mois de janvier suivant, l'évêque de Chalcédoine, dans un synode de vingt-cinq évêques, fut condamné, avec l'assentiment d'Alexis Ier Comnène, pour avoir incriminé l'ex-patriarche Eustrate et s'être rebellé contre la sentence impériale qui innocentait celui-ci[34].

En même temps, l'empereur prenait l'offensive et accusait à son tour : il inculpait d'hérésie Léon pour innovation doctrinale, en enseignant que toute transformation d'un objet du culte est une impiété, sauf celle qui se fait en une chose analogue : si l'évêque de Chalcédoine ne se rétractait pas, concluait le basileus, il serait déposé, et le synode recevait l'ordre d'entériner la sentence[35]. Celle-ci fut prononcée en février ou mars 1086 : Léon était coupable non seulement d'hérésie, mais aussi, conséquence de sa fausse doctrine, de crime de lèse-majesté, parce qu'il taxait indirectement d'impiété l'empereur. De plus, pour lui ôter toute raison et tout moyen d'exercer sa dignité, on lui appliqua le canon 341 du concile d'Antioche : « Si quelque évêque, déposé par un synode, soit justement, soit injustement, exerce de nouveau de son propre chef sans autorisation du synode, il est à jamais déposé sans aucun recours[36]. »

Le condamné s'entêta et continua de troubler l'Église en renforçant, même avec opiniâtreté, la faction rigoriste dont il était la tête. Il ne restait qu'un moyen d'en venir à bout : l'exil. Léon fut donc relégué à Sozopolis-du-Pont vers 1089[37]. Mais le

33. Grumel, 939 ; Dölger, 1127-1128.
34. Grumel, 940.
35. *Loc. cit.*
36. Grumel, 941 ; Dölger, 1129.
37. Al., V, 2, 6 ; Grumel, 955.

basileus regrettait toujours d'avoir dû sévir contre lui et cherchait le moyen de l'amener à résipiscence. Si l'opposition, en effet, avait perdu son chef, les troupes demeuraient, et leur hostilité restait un danger d'autant plus grave que l'opinion d'un bon nombre était favorable à l'évêque de Chalcédoine : on ne pardonnait pas à Alexis d'avoir saisi des objets d'Église, et cela préoccupait vivement ce dernier. Même à la cour, Léon jouissait d'un réel prestige[38]. Ainsi Paléologue, le beau-frère d'Alexis Ier, restait très attaché au pontife malgré sa disgrâce, à cause de son éminente vertu, comme en témoigne Anne Comnène dans un récit qui n'exclut pas le merveilleux divin. Aussi bien la fille du basileus reconnaît-elle à cet évêque une âme noble et hardie, malheureusement gâtée par un caractère trop entier et un manque de finesse qui trompèrent son zèle, l'induisirent en erreur sur les canons, et lui firent encourir sa disgrâce.

Le basileus essaya donc une nouvelle démarche afin de rallier à lui les fidèles : non content de s'être fait absoudre par un synode, d'avoir restitué ou compensé ce qu'il avait pris, il publia une novelle pour interdire à ses successeurs de toucher aux richesses de l'Église (vers 1089). C'était aller loin dans la voie du désaveu[39]. Il fit plus encore dès que le lui permit l'attitude de Léon, à qui l'exil finissait par peser et dont l'humeur s'adoucissait. Vers 1092, un échange de correspondance entre Léon et son neveu, Nicolas d'Andrinople, donna lieu de la part du premier à des assertions sur le culte des images qui parurent hétérodoxes et occasionnèrent de nouveaux remous. L'affaire ayant transpiré, la hiérarchie s'en mêla. Un concile fut convoqué aux Blachernes, devant lequel parut l'évêque de Chalcédoine ; celui-ci avait sans doute été pressenti, souscrivant d'avance à ce que le basileus exigeait. L'assemblée était nombreuse : des métropolites, des archevêques, des évêques, des fonctionnaires patriarcaux, des higoumènes et beaucoup de moines. L'empereur présidait, assisté du sébastocrator Isaac, du patriarche

38. Al., VII, 4, 1.

39. Zacharie v. Lingenthal, *Jus graeco-romanum*, III, 335 *sq.*; Chalandon, 120.

de Constantinople, Nicolas, et de celui de Jérusalem, Syméon. Léon fut introduit et aussitôt invité à se réconcilier avec le métropolite d'Euchaïtes, Basile, avec qui il était en contestation à propos de la bénédiction d'un mariage. Alexis Ier fit lire une partie essentielle du synodicon du VIIe concile œcuménique et précisa différents points auxquels acquiescèrent tout le concile ainsi que Léon lui-même, qui condamna dans son écrit ce que l'empereur y condamnait. L'accord étant réalisé, Léon fut peu après rétabli sur son siège[40].

Alexis Comnène avait fini par triompher de son rude adversaire avec l'aide du patriarche et l'avait amené à faire publiquement amende honorable : c'était un succès. Le basileus pouvait se féliciter d'avoir réduit le parti des intransigeants et pacifié l'Église[41].

Les négociations avec la Cour romaine nous semblent autrement importantes pour la chrétienté. L'histoire y voit une des meilleures occasions de rendre hommage à la claire vue et à la bonne volonté de l'empereur[42]. Déjà les rapports entre le pape et le basileus avaient repris sous Grégoire VII. Il semble que l'initiative en revient à Michel VII qui envoya une légation extraordinaire au pape pour le féliciter de son avènement (9 juil-

40. *P. G.*, CXXVII, c. 972-984 ; Grumel, 967-968.

41. Nous ne voyons pas, dans les documents mis au jour jusqu'ici, que le patriarche de Constantinople soit intervenu dans les débats financiers entre le fisc et l'Église. Sans doute des ecclésiastiques, métropolites ou higoumènes, furent mêlés aux tractations ou contestations qui ne manquèrent pas à ce sujet. Nous connaissons la lettre de protestation du patriarche Jean d'Antioche (*P. G.*, CXXXII, c. 1117-1149 ; Chalandon, 283 *sq.*) à propos du charisticariat ou abbayes données en commende comme au temps de la monarchie française. Nous avons aussi la correspondance de l'archevêque de Bulgarie, Théophylacte (*P. G.*, CXXVI, c. 308-358 *passim* ; Chalandon, 298 *sq.*) qui ne cesse de protester contre les exactions des agents impériaux dont sont victimes ses administrés ; nous possédons des ordonnances du basileus à propos des exemptions accordées aux monastères (Chalandon, 288 *sq.*). Il est fort probable cependant que le patriarche a été mêlé, au moins occasionnellement, à ces affaires ; mais il n'apparaît pas que cela ait donné lieu à des frictions entre le patriarcat et la politique impériale.

42. R. K. B., 20 *sq.*

let 1073)[43]. Les relations durèrent quelque temps, puis s'interrompirent ; mais lors du coup d'État de Nicéphore Botaniatès (janvier 1078), le pape excommunia l'empereur intrus et se posa en défenseur de Michel VII. Malheureusement, il fut induit en erreur sur l'identité du souverain détrôné par la ruse de Robert Guiscard, et il appuya de son crédit les armes du Normand contre Byzance, au scandale de celle-ci qui n'admit pas que le pape ait pu être trompé.

Victor III (1087), si son règne avait duré, aurait pu continuer sur le siège romain les bons rapports qu'il avait avec la société byzantine comme abbé du Mont Cassin. Mais à l'avènement d'Urbain II (1088-1099), les chrétiens grecs et latins vivaient sur le Bosphore en état d'hostilité : les églises des Latins à Byzance étaient fermées et la célébration de leurs offices interdite. Le nouveau pape s'en préoccupa aussitôt ; il envoya au basileus deux messagers porteurs d'une lettre dans laquelle il se plaignait de ces vexations et demandait que les fidèles de son obédience puissent, comme autrefois, suivre leur liturgie propre dans leurs églises[44].

Le basileus saisit avec empressement l'occasion d'un rapprochement ; sa politique trouvait avantage à s'assurer de bons appuis à l'Occident, surtout celui du pape. Il en parla avec le patriarche Nicolas ; celui-ci, vers septembre 1088, chargea un évêque de Calabre, Basile, métropolite de Reggio, et Romain, de Rossano, de négocier avec Urbain II ; une subvention devait leur être accordée pour couvrir leurs frais[45]. Les négociations avancèrent sans doute, car près d'un an plus tard, vers septembre 1089, se tint, sous la présidence d'Alexis, un synode auquel participaient les patriarches de Constantinople et d'Antioche, ainsi que dix-huit métropolites et deux archevêques. On y traita de l'union des Églises gréco-latines, et nous en connaissons les résolutions par le procès-verbal officiel[46].

43. R. K. B., 14 *sq*.
44. Malaterra, IV, 13 ; Dölger, 1146 ; R. K. B., 20 *sq*.
45. Grumel, 947-950.
46. W. Holtzmann, « Die Unionsverhandlungen zwischen K. Alexios I und

Urbain II demandait que fût de nouveau inscrit dans les diptyques le nom du pape, qui avait été supprimé sans jugement canonique. Alexis Ier Comnène interrogea l'assemblée pour savoir si, dans l'Église de Constantinople, il y avait des actes au sujet d'une séparation entre l'Église grecque et l'Église romaine, et si l'on devait y voir la cause de cette suppression. Les membres du synode répondirent qu'il n'y en avait pas ; mais des différends existaient, dont la solution était toujours pendante. Le basileus estima qu'il fallait, selon les canons, d'abord faire droit à la requête du pape et remettre son nom sur les diptyques de la Grande Église ; ensuite, on étudierait les points litigieux. Les patriarches et l'assemblée représentèrent cependant qu'un long temps s'était écoulé depuis la radiation : il leur paraissait difficile de faire mémoire du pape avant d'avoir jugé les griefs reprochés aux Latins. Alors, on se mit d'accord sur le compromis suivant : le pape enverrait d'abord sa profession de foi. Si celle-ci était orthodoxe, si son auteur recevait les conciles œcuméniques et les conciles particuliers approuvés par eux, s'il condamnait les hérétiques ainsi que les erreurs réprouvées par l'Église, s'il révérait les canons des Pères et des Docteurs conformément au VIe concile, son nom figurerait de nouveau dans les diptyques, en attendant que les points litigieux fussent examinés de concert avec le pape, qui se déplacerait, ou avec un légat apostolique. L'assemblée fixa à dix-huit mois, à partir du moment où le nom du pape serait de nouveau mentionné dans l'Église de Constantinople, le délai donné à Urbain II pour venir ou se faire représenter. Passé ce temps sans résultat, on déciderait selon la rigueur des canons. Les patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie devraient accepter eux aussi ces conclusions. (« Tiré des dossiers journaliers, muni du sceau impérial et livré en septembre, ind. 13, année 6598. »)

Les points litigieux, auxquels il est fait allusion, sont d'ordre soit dogmatique comme la procession du Saint-Esprit, soit

Papst Urban II im Jahre 1089 » (*Byz. Zeitsch.*, XXVIII (1928), 38-67); Grumel, 953.

liturgique comme la consécration avec du pain azyme. Mais le grand problème était la question du primat que la nouvelle Rome disputait à l'ancienne Rome. Cependant, des pontifes éclairés comme Théophylacte de Bulgarie ou Jean II de Kiev, tous deux des Byzantins et des chefs d'Église soit en Bulgarie, soit en Russie, étaient partisans de l'union et recommandaient avant tout une compréhension réciproque dans la charité[47]. Mais il y avait des rigoristes, et il faut compter parmi eux, semble-t-il, le patriarche de Constantinople. Une lettre, en effet, de Nicolas Grammaticos, écrite vers 1089 et adressée au patriarche de Jérusalem, Syméon, nous donne l'état d'esprit de son auteur. Ce dernier envoie sa profession de foi en retour de celle de son collègue, « et s'étend longuement sur le *Filioque*, les azymes, la primauté du pape, s'efforçant de les réfuter. Il presse son correspondant d'être toujours fidèle à cette doctrine. » Il fut écouté, si nous en jugeons par un traité de l'époque que l'on a attribué à Syméon de Jérusalem et qui fait grief aux Latins d'un certain nombre d'usages jugés abusifs[48].

Aussi bien l'influence antilatine d'un Psellos devait se faire sentir dans certains milieux, bien que Théophylacte, son élève, ait là-dessus abandonné la position du maître[49]. Le patriarche Nicolas, quoi qu'il en soit de ses propres sentiments, reçut de son souverain l'ordre d'écrire au pape comme en avait décidé le concile, et il obéit. Nous possédons ce texte, dont voici l'excellent résumé du P. Grumel[50] :

> Le patriarche dit la joie que la lettre du pape lui a causée, et aussi sa peine que des gens malintentionnés l'aient représenté à ses yeux comme mal disposé à l'égard des Latins, au point de leur interdire l'entrée des églises et l'assistance aux offices. Comme les Grecs ne sont pas empêchés par les Latins de faire leurs synaxes, de même les Latins

47. R. K. B., 32-50.

48. Grumel, 956 ; du même, « Jérusalem entre Rome et Byzance » (*Echos d'Orient*, XXXVIII (1939), 104 *sq.*) ; B. Leib, « Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle » (*Orientalia Christiana*, Rome, 1924).

49. R. K. B., 16.

50. Grumel, 954 ; Holtzmann, *op. cit.*, 62-64.

ne sont pas empêchés par les Grecs de faire les leurs et ne le seront pas, car il recherche la concorde de tout son cœur et donnerait sa vie pour la paix des Églises. Mais le pape aurait bien fait de lui envoyer selon l'usage antique sa lettre d'avènement avec sa profession de foi, afin que ceux qui sont séparés de corps soient unis par l'esprit, à l'exemple de l'apôtre saint Paul, qui, bien qu'instruit directement par le Christ, a montré son enseignement aux apôtres. Il l'invite donc à le faire maintenant, car il désire ardemment et embrasse l'unité. Vers le pape ont été envoyés Basile de Calabre et Romain de Rhousianon. Ils y sont allés d'eux-mêmes, le premier pour demander au pape d'être rétabli sur son siège, le second pour le vénérer et lui apprendre ce que les Latins ont fait dans son diocèse. Ils y sont allés aussi poussés par une lettre de lui. Il souhaite que soit eux, soit des envoyés du pape avec eux, rapportent la lettre sustatiké qu'il attend. — Souhaits de longue vie. — Adresse et signature du patriarche.

Ces démarches de la cour et du patriarcat de Constantinople sont confirmées, du côté latin, par différents témoignages comme ceux de Malaterra ou de l'antipape Guibert, qui prit le nom de Clément III et fut en relation aussi bien avec Basile de Calabre[51] qu'avec le métropolite Jean II de Kiev[52]. Ces échanges épistolaires révèlent la psychologie des Byzantins dans leurs tractations avec les Latins au sujet de l'union : charité, vœux d'une entente, excuse des erreurs latines attribuées à la simplicité de ces Occidentaux primitifs, mais amendement nécessaire de ces erreurs. Si la question du primat n'est pas touchée par les Grecs, ils n'en sont pas moins soucieux, comme en témoigne la diatribe d'Anne Comnène à propos de Grégoire VII[53].

A cela s'ajoutaient les vexations dont étaient victimes les évêques suffragants de Constantinople, dépossédés de leurs sièges au profit des Latins dans les anciennes possessions byzantines de l'Italie méridionale passées au pouvoir des Normands. Ainsi Basile, le métropolite de Reggio, chargé des négociations avec Rome par le patriarche, se trouvait chassé de son diocèse depuis une dizaine d'années. On devine alors dans quels senti-

51. Holtzmann, *op. cit.*, 59-60.
52. R. K. B., 23-25 ; 32 *sq.*
53. Al., I, 13, 4.

ments il traitait, et sa lettre au patriarche Nicolas[54], écrite pour information à la fin de 1089, ne contient que des plaintes sur son sort et celui de ses collègues. Au concile de Melfi (septembre 1089), la condition mise par le pape à leur restauration avait été de se soumettre au siège apostolique ; mais Basile entendait rester fidèle au patriarche de Constantinople, dont il attend aide et protection.

Bref, si le patriarche et la hiérarchie obéissent à l'empereur, la conviction n'y est pas : ce n'est pas une opposition déclarée, mais la bonne volonté est pour le moins réticente, parce qu'il faudrait que Rome fasse des concessions qu'ils sentent impossibles, et auxquelles eux-mêmes se refusent à consentir. Le mal est que les relations sont difficiles entre les chefs. On ne se parle plus qu'à distance, et l'on ne s'entend plus : il faut recommencer à causer. Alexis et Urbain II l'ont compris : le premier, en incitant le pape à un concile dans sa capitale ; le second, en tenant des synodes en Grande Grèce, à Melfi d'abord, puis à Bari (octobre 1098), où l'union fut encore envisagée[55].

Entre fidèles, c'est chose simple, car ils n'ont jamais cessé les pèlerinages les uns chez les autres, les pieux échanges, les relations cordiales au moins jusqu'au début de la croisade. Mais les conflits surgissent dès lors ; rivalités politiques et nationales, froissements d'amour-propre et préventions, tout vient à la traverse. Arrive la guerre normande pour la seconde fois, suivie de la défaite de Bohémond. Alors l'empereur de Germanie, Henri V, séquestre le pape Pascal II à Rome. Alexis Ier l'apprend, et voici sa revanche : Bohémond avait monté contre lui les Latins, y compris le pontife romain. Il se met au service de ce dernier contre les Germains et offre son concours. Il ira même à Rome si on l'appelle. Malheureusement, le basileus tomba malade et dut abandonner ses projets[56].

Cependant le pape a été très sensible à la démarche, comme il le lui écrit à la fin de l'année 1112. Il reconnaît combien est

54. Holtzmann, *op. cit.*, 64-67.
55. R. K. B., 287-297.
56. Dölger, 1261-1262 ; R. K. B., 308-310.

difficile pour l'évêque de Rome la restauration de l'union, tandis que pour Alexis, c'est aisé, puisque tous, clercs et laïcs, se règlent d'après sa volonté. Il constate que la hiérarchie byzantine manifeste une regrettable défiance vis-à-vis du siège apostolique et que le seul remède est l'intervention du basileus. Pour aider et éclairer celle-ci, il envoie des messagers ; ceux-ci sont habilités à préparer un concile où se discuteront les points litigieux, le primat surtout, que refuse d'admettre le patriarche.

L'année suivante eut lieu, non pas un concile proprement dit, mais un débat où l'archevêque de Milan, Pierre Grossolano, fut le porte-parole de la thèse latine. Le résultat ne fut pas favorable, au contraire ; les passions se renforcèrent de part et d'autre, et les polémistes, défenseurs de l'orthodoxie, partirent en guerre comme sur un mot d'ordre contre les Latins[57].

Le parti rigoriste, auquel appartenait le patriarche, triomphait. Nicolas Grammaticos, après avoir gouverné l'Église de Constantinople pendant vingt-sept ans, était mort de maladie peu auparavant à un âge très avancé, et l'autocrator avait tenu à lui faire de magnifiques funérailles. Sa position nous a été dévoilée par Pascal II. Son successeur, Jean IX Agapetos (24 mai 1111-fin avril 1134), ne fit pas parler de lui à propos de la politique impériale. Diacre, dignitaire du patriarcat, neveu de l'évêque de Chalcédoine, il était versé depuis sa jeunesse dans les sciences profanes et ecclésiastiques[58].

Ainsi donc, deux fois, Alexis Comnène voulut réunir un concile pour assurer l'union entre les Églises grecque et latine ; ces deux fois, la papauté était en conflit avec l'empereur de Germanie, Henri IV sous Urbain II, Henri V sous Pascal II. Malheureusement, des contretemps anéantirent ces projets qui avaient le commun accord du pape et du basileus.

Les patriarches de Constantinople se prêtèrent aux visées

57. R. K. B., 310-313. Parmi ces polémistes, citons Jean Phurnès, higoumène d'un monastère sur le mont Ganos; Eustratios, métropolite de Nicée; Jean, patriarche d'Antioche, expulsé par les Normands et réfugié à Constantinople; le moine Zonaras, le moine Euthyme Zigabène.

58. Zonaras, XVIII, 25.

impériales sur le plan politique ; mais, sur le plan religieux, ils se réservèrent. Nous pouvons croire qu'ils étaient aussi sincères que le pape et l'autocrator quand ils souhaitaient la concorde dans la charité du Christ. Mais ils entendaient ne rien céder de ce qu'ils jugeaient appartenir à la dignité de leur Église ; autrement dit, ils se dérobaient devant le primat de juridiction du pape, cependant réclamé par celui-ci comme une condition préalable,

Alexis, parce qu'il s'était heurté soudain à un adversaire dans son allié d'hier, se débarrassa du patriarche Cosmas qui faisait obstacle à sa politique. Il se débarrassa de même du patriarche Eustrate, bien qu'il lui eût accordé un tour de faveur, parce qu'il compromettait le pouvoir par sa maladresse. Cependant, le basileus prit sa défense contre l'évêque de Chalcédoine dans la mesure où il souffrait persécution pour avoir été fidèle aux ordres impériaux. Quant à Nicolas, parce qu'il était avisé et prudent, il se garda de toute intransigeance extérieure. Il fit taire apparemment ses sentiments antilatins et se prêta aux négociations avec Rome pour déférer aux volontés de son souverain, mais le cœur n'y était pas, et les pourparlers échouèrent, ainsi que la politique d'union d'Alexis Comnène.

B. LEIB.

ABRÉVIATIONS

A. = Anne Comnène, *Alexiade*, éd. B. Leib et tr. fr., dans la « Coll. byz. G. Budé », 3 vol., Paris, 1937-1946.
Attal. = Michel d'Attalie, *Histoire*, éd. Bekker, dans le « Corpus script. hist. byz. », Bonn, 1883.
Br. = Bryenne, *Histoire*, dans Migne, *P. G.*, t. CXXVII.
Chalandon F. = *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène*, Paris, 1900.
Dölger Fr. = *Regesten der Kaiserurkunden des oström. Reiches* (Corpus der gr. Urkunden des Mittelalters, Munich, 1924 *sq.*).
Grumel V. = *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. 3, Paris, 1947.
Malaterra (Geoffroi). = *Historia Sicula*, dans Migne, *P. L.*, CXLIX.
P. G. = Migne, *Patrologie grecque*.
R. K. B. = B. Leib. *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, Paris, 1924,
Skyl. = Jean Skylitzès, *Chronique*, dans Migne, *P. G.*, t. CXXII.
Zonaras (Jean) = *Epitomé*, éd. Büttner-Wobst, Bonn, 1897, et Migne, *P. G.*, t. CXXV.

PESÉE DES AMES

A PROPOS DE LA MORT DE L'EMPEREUR SAINT HENRI II († 1024)

Dans plusieurs religions anciennes[1], on trouve la croyance que le jugement de l'âme, au terme de sa vie terrestre, s'accomplit sous la forme d'une « pesée » ou « psychostasie »[2]. Parmi les influences diverses qui contribuèrent à faire accepter par la tradition chrétienne cette représentation imagée, il faut citer quelques textes de l'Ancien Testament. Ainsi, au livre de Job (**31**, 6), dans une confession qui n'est pas sans analogie avec celle des défunts devant Osiris, le serviteur de Dieu formule cette prière :

> Qu'il me pèse dans la balance de justice,
> Et qu'Éloah sache ma perfection.

C'est aussi l'idée du pesage qui se rencontre dans le célèbre chapitre où le prophète Daniel raconte le banquet sacrilège du roi Baltassar (**5**, *27*). Le mot *Tequel*, écrit sur le mur, signifiait : « Tu as été pesé dans la balance et trouvé léger. » A la fin du premier siècle de notre ère, l'auteur du IVe livre d'Esdras

1. Contentons-nous de mentionner Ch. PICARD, *Les religions préhelléniques* (Paris, 1948), p. 289-290 ; Jacques VANDIER, *La religion égyptienne* (Paris, 1944), p. 127-128.

2. Du point de vue iconographique, cf. L.-F.-A. MAURY, *Recherches sur l'origine des représentations figurées de la psychostasie*, dans la *Revue archéologique*, t. I (1844), p. 234-249 et 291-307 ; Mary Phillips PERRY, *On the Psychostasis in Christian Art*, dans *The Burlington Magazine*, t. XXII (1912), pp. 94-105 et 208-218. Ferruccio BOTTI, *La psicostasi di Talignano e San Michele nel culto e nell' arte medioevale* (Parma, 1942). Pour les plus anciennes représentations, voir aussi Louis SÉCHAN, *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique* (Paris, 1926), p. 15-17.

ou apocalypse d'Esdras (3, 34), parlant du sort du peuple de Dieu, écrit : « Pèse dans la balance nos fautes et celles des habitants de la terre, et on verra de quel côté s'abaisse le plateau. »

Le chef des armées angéliques, saint Michel, est particulièrement préposé à la charge de « peseur d'âmes » ; n'est-il pas le *princeps animarum* et aussi le guide des âmes dans l'au-delà[3] ? Dès qu'un fidèle meurt, s'engage un véritable débat, parfois même une lutte entre les bons et les mauvais anges, chacun s'efforçant de s'emparer du défunt[4]. Il est vraisemblable qu'un texte de l'Écriture a aussi suggéré cette représentation dramatique des fins dernières, à savoir le verset 9 de l'épître de saint Jude : « L'archange saint Michel lui-même, lorsqu'il était en litige avec le diable, lui disputant le corps de Moïse, n'osa porter une accusation injurieuse, mais il dit : Que le Seigneur te réprime. » Les Vies de saints qui décrivent cette rivalité des milices célestes et des milices infernales sont assez nombreuses.

En guise de commentaire à un texte inédit relatant la mort de saint Henri, empereur d'Allemagne, nous voudrions rappeler les principales. Cette simple énumération, que nous disposerons d'après l'ordre chronologique, permettra de suivre le développement d'un même thème dans quelques témoins caracté-

3. Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints* (Paris, 1867), p. 108-109 ; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. I (Fribourg-en-Brisgau, 1928), pp. 249 et 537.

4. Les allusions au combat que se livrent les bons et les mauvais anges sont assez fréquentes dans la littérature religieuse. Nous n'en rappellerons que deux. Au cours d'une vision, saint Fursy put assister à un de ces débats : *Vidit* (Furseus) *non solum maiora beatorum gaudia, sed et maxima malignorum spirituum certamina, qui crebris accusationibus improbi iter illi cœleste intercludere contendebant ; nec tamen, protegentibus angelis, quicquam proficiebant* (Bède, *Historia ecclesiastica*, l. III, c. 19 ; cf. *Acta Sanctorum*, Ian., t. II, p. 37). Dans un sermon, attribué à Syméon de Mésopotamie, on lit : *Etenim cum anima de corpore exit, ingens timor, grande mysterium illic peragitur. Tunc enim ad eam veniunt boni angeli et exercitus caelestis multitudo, cunctaeque etiam contrariae potestates et tenebrarum principes, utrique volentes animam in suas sedes recipere.* (I. Cozza, dans la *Nova Patrum Bibliotheca* du cardinal. A. Mai, t. VIII, III, Romae, 1871, p. 1).

ristiques et de rattacher la nouvelle version à la filière dont elle fait partie.

1. On lit dans la vie de saint Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie († 619/620), qu'un percepteur d'impôts, Pierre, ne faisait jamais la charité. Un jour, sollicité par un mendiant, et n'ayant rien d'autre sous la main qu'un pain de froment, il le jeta à la tête du miséreux, non par bonté mais par colère. Arrivé aux portes de la mort, Pierre s'aperçut que des hommes noirs déposaient sur les plateaux d'une balance toutes ses mauvaises actions et qu'un groupe vêtu de blanc s'attristait de ne pouvoir rien découvrir pour faire contrepoids. Soudain, un d'eux s'approcha et mit le pain de froment jeté par mauvaise humeur. Et l'équilibre fut rétabli. Pierre comprit la leçon et devint miséricordieux[5].

2. L'évêque de Poitiers Ansoald, revenant de Sicile, où il avait accompli une mission au nom du roi Dagobert (612-638), rencontre dans une île un saint ermite. Celui-ci lui raconte qu'il a été averti en songe de la mort du roi et qu'un mystérieux messager lui enjoignit de prier instamment pour le souverain, dont l'âme était en grand danger[6]. Déjà les esprits du mal

5. Nous plaçons sous les yeux du lecteur le passage de la *Vie de saint Jean l'Aumônier*, par Léonce de Naplouse († vers 650), afin de montrer que tous les détails de cette imagerie eschatologique étaient fixés à cette époque : Ἠσθένησεν ὁ τελώνης ἀσθένειαν εἰς θάνατον καὶ θεωρεῖ κατὰ τοὺς ὕπνους ἑαυτὸν λογοθετούμενον καὶ τὰς ἑαυτοῦ πράξεις πάσας ἐπὶ ζυγοῦ σταθμιζομένας. Εἰς τὴν μίαν οὖν πλάστιγγα συνήγοντό τινες μαῦροι κακοειδεῖς. Ἡ δὲ ἄλλη πλάστιξ ἄλλων τινῶν ὑπῆρχεν λευχειμονούντων καὶ φοβερῶν τῷ εἴδει, οἵτινες μηδὲν εὑρίσκοντες ἀγαθὸν ἀντισταθμῆσαι πρὸς τὰ πονηρὰ ἔργα τὰ συναγόμενα ὑπὸ τῶν μαύρων εἰς τὴν ἑαυτῶν πλάστιγγα λίαν ἐλυποῦντο καὶ ἐστύγναζον καὶ διηπόρουν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἔλεγον· « Εἶτα ἡμεῖς οὐδὲν ἔχομεν ὧδε. » Τότε λέγει εἷς ἐξ αὐτῶν· « Ὄντως οὐδὲν ἔχομεν, εἰ μὴ ἓν σιλίγνιον δ δέδωκεν πρὸ δύο ἡμερῶν τῷ Χριστῷ ἀκουσίως καὶ αὐτό. » Καὶ βαλόντων αὐτῶν τὸ σιλίγνιον ἐξισώθη τῇ ἄλλῃ πλάστιγγι... (H. GELZER, *Leontios von Neapolis. Leben des heiligen Iohannes des Barmherzigen*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 41-42. Cf. *Bibliotheca hagiographica graeca*, 2e éd., 1909, n° 886.)

6. Ce chapitre des *Gesta Dagoberti* rappelle le récit de la mort de Théodoric le Grand († 526), tel que le relate saint Grégoire au chap. XXXI du livre IV des *Dialogues*.

entraînaient Dagobert, quand intervinrent saint Denys, saint Maurice et saint Martin. Ils eurent gain de cause et arrachèrent l'âme du défunt des griffes du démon. Tous les bienfaits dont Dagobert avait gratifié les églises, et surtout celles consacrées aux trois saints accourus à son secours, avaient compensé ses fautes. *Unde*, conclut le chroniqueur, *et eorum post mortem flagitabat auxilium, quos prae ceteris se dilexisse meminerat*[7]. Comme nous le verrons, saint Jacques et saint Laurent viendront de même au secours des fidèles qui auront élevé des églises en leur honneur ou orné leur sanctuaire.

3. Au troisième livre de son *Historia ecclesiastica*, Orderic Vital († 1095)[8] fait l'éloge du Bx Thierry d'Ouche ou de Saint-Évroult († 1057)[9] et rappelle qu'un des principaux mérites du saint abbé fut d'avoir formé d'excellents calligraphes et d'avoir veillé à enrichir la bibliothèque de beaux manuscrits. Pour stimuler le zèle de ses copistes, Thierry aimait à leur raconter le trait suivant : Un des moines, qui s'était rendu coupable de fautes nombreuses, avait toutefois le mérite de transcrire soigneusement l'Écriture sainte. Son âme comparut au tribunal du souverain Juge. Les démons eurent beau jeu d'amonceler les transgressions lourdes et légères du défunt ; mais, à chaque accusation, les anges jetaient, une à une, les lettres d'une grosse Bible, tant et si bien que finalement une dernière lettre fit pencher la balance en faveur du pauvre moine.

4. Jugement de saint Henri II, empereur. — Un religieux est soudain troublé pendant sa prière par un horrible vacarme.

7. *Gesta Dagoberti*, c. 44 (*Monumenta Germaniae historica*, Script. rer. merov., t. II, 1888, p. 421-422). Dagobert fut enterré dans la basilique de Saint-Denis, mais nous ignorons tout du premier monument qui fut érigé. Celui qu'on admire maintenant est du treizième siècle et la scène décrite par les *Gesta* est représentée sur un des bas-reliefs. Voir P. Vitry et G. Brière, *L'église abbatiale de Saint-Denis et ses tombeaux* (Paris, 1925), p. 129-131 ; Sumner McKnight Crosby, *The Abbey of St. Denis*, t. I (New Haven, 1942), p. 49.

8. Éd. A. Le Prevost, t. II (Paris, 1840), p. 48-51.

9. Sur le Bx Thierry d'Ouche, voir A. M. Zimmermann, O. S. B., *Kalendarium Benedictinum*, t. II (1934), p. 518-521.

Inquiet, il se rend compte qu'une troupe de démons passe à proximité, mêlant leurs rires à leurs sarcasmes. Ils se hâtent en effet vers la ville où vient d'expirer Henri, empereur d'Allemagne. Déjà ils se réjouissent, assurés qu'ils sont de pouvoir ravir à Dieu son âme. A la demande du religieux, un des esprits infernaux promet de revenir pour lui annoncer le verdict de la justice divine. Le plateau des mauvaises actions s'inclinait lourdement sous le poids des méfaits de l'empereur et les diables criaient victoire, quand, soudain, saint Laurent intervint et projeta dans l'autre plateau un grand calice d'or. Il l'avait lancé avec une telle vigueur qu'une anse fut brisée. Ce détail, qui a vivement frappé les imaginations, est particulièrement mis en relief dans la Chronique de Léon d'Ostie : *Ne autem existimes*, dit le diable, *me aliquatenus super ista mentitum, mitte ad ecclesiam ustulati illius* (saint Laurent, qui a été brûlé vif) *et fac perquirere calicem illum quem dixi ; et nisi inveneris unam ex ansis calicis eiusdem contritam — namque tam praecipiter in trutina positus est ut cadens ex ea confractus sit — ne adhibeas fidem universis quae retuli*[10]. Sous le choc, le fléau bascula vers la droite. Dépités, les démons s'enfuirent et vinrent annoncer au saint moine leur déconvenue. Tel est le récit le plus répandu. On le trouve consigné d'abord dans la Chronique de Léon d'Ostie († 1115)[11], puis dans la Vie de saint Henri rédigée vers 1146 par Adalbert, diacre de Bamberg[12]. Poursuivre la diffusion de cet épisode au travers de la littérature ne nous apprendrait pas grand'chose[13]. Chroniqueurs et hagiographes se copient et se transmettent les traits essentiels de la narration. Toute-

10. *Monumenta Germaniae historica*, Scriptores, t. VII (1846), p. 658-659.

11. *Loc. cit.*

12. *Bibliotheca hagiographica latina*, nº 3812.

13. On trouvera un substantiel exposé de la légende du calice dans S. Hirsch, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II.*, t. III (Leipzig, 1875), p. 365-368 : *Der Merseburger Kelch*. L'iconographie du sujet et plus particulièrement la belle sculpture du début du seizième siècle qui orne le tombeau de saint Henri à Bamberg ont été étudiées avec soin par Justus Bier, *Riemenschneider's Tomb of Emperor Henry nad Empress Cunegund*, dans *The Art Bulletin*, t. XXIX (1947), p. 95-117.

fois, un *Miraculum* conservé dans un important passionnaire du treizième siècle[14], et qui est, croyons-nous, inédit, modifie sur un point les données traditionnelles. Cette pièce a pour titre : *Miraculum de thuribulo quodam, quod imperator Alemannie in honore eiusdem* (Laurent) *gloriosi martyris fecit* et fait suite à la Passion de saint Laurent. Ainsi que l'indique le *lemma*, ce n'est pas ici un calice, mais bien un encensoir que le saint lévite jette dans la balance. Nous ne connaissons pas d'autre témoin de cette recension du miracle. N'est-il pas surprenant qu'un remanieur ait eu l'idée de changer l'objet déposé par saint Laurent, alors qu'il était nettement spécifié et qu'un détail caractéristique en rappelait la nature? Il est malaisé de dater la version que nous publions et de préciser où elle a vu le jour. Certains indices semblent indiquer une région distincte des terres du Saint-Empire. Le rédacteur paraît en effet se désintéresser des renseignements concrets. Le nom de l'empereur a disparu — *quidam imperator Alemannie* — ainsi que le nom de la ville de Mersebourg. La narration, dépouillée de notations, a été simplifiée pour ne plus garder que sa valeur moralisatrice d'*exemplum*.

5. La narration de la mort de Charlemagne, telle qu'elle est rapportée dans le Pseudo-Turpin[15], offre plusieurs points de ressemblance avec celle de saint Henri. On peut même se

14. Bibliothèque de Copenhague, manuscrit Thott, fol. 133. Cf. H. Jörgensen, *Catalogus codicum latinorum medii aevi bibliothecae regiae Hafniensis* (Copenhague, 1926), p. 199-200. Nous avons publié dans la revue *Scriptorium* (t. V, 1951, p. 19-24), une description détaillée de ce manuscrit sous le titre : *Le Passionnaire du Collège de Clermont conservé à la bibliothèque royale de Copenhague*.

15. *Bibliotheca hagiographica latina*, nos 1588-1599 ; C. Meredith-Jones, *Historia Karoli magni et Rotholandi, ou Chronique du Pseudo-Turpin* (Paris, 1936), pp. 228-232 et 335-337 ; H. M. Smyser, *The Pseudo-Turpin* (Cambridge, Mass., 1937), p. 47-49 ; W. Whitehill, *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, t. I (Saint-Jacques de Compostelle, 1944), p. 341-343 ; G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne* (Paris, 1905), p. 444-446 ; R. Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (Paris, 1950), p. 225.

demander s'il n'y a pas dérivation de l'une par rapport à l'autre[16]. On sait que la Chronique du Pseudo-Turpin remonte au premier tiers du douzième siècle[17] et est donc de peu postérieure à l'œuvre de Léon d'Ostie.

Turpin se reposait à Vienne de ses expéditions guerrières. S'étant mis en prière, il fut ravi en extase et aperçut un hideux cortège, qui se dirigeait vers la Lotharingie. Un des démons interrogé répondit que ses congénères et lui se rendaient à Aix-la-Chapelle pour disputer aux bons anges l'âme de Charlemagne. Cédant aux supplications de Turpin, le démon promit de repasser par Vienne pour annoncer l'issue du jugement. Peu de temps après, il revenait et, tout penaud, lui faisait part de sa défaite : « Nous étions, dit-il, presque assurés de notre triomphe, quand un Galicien sans tête (c'est-à-dire saint Jacques[18]) s'est approché et a accumulé tant de pierres et de poutres dans la balance que les mérites de l'empereur ont pesé plus lourd que ses fautes. » Pierres et poutres représentaient les innombrables églises que Charlemagne avait édifiées.

16. Non seulement la trame du récit est identique, mais quelques expressions se retrouvent de part et d'autre. Léon d'Ostie : *innumerabilium turbam demonum... Adiuro te per eum qui iudicaturus... quo sic festinanter tenditis.* Pseudo-Turpin : *Tetrorum agmina innumerabilia militum... Adiuro te per nomen Domini nostri Iesu Christi, quo tenditis.* De même que saint Laurent est décrit par les diables en des termes qui se veulent méprisants : *semiarsus ille Laurentius, ad ecclesiam ustulati illius* ; ainsi saint Jacques est appelé ironiquement : *Gallecianus capite carens.*

17. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. LXIX (1951), p. 173-176.

18. Nous avons montré dans les *Analecta Bollandiana* (*l. c.*) que l'auteur du Pseudo-Turpin a modifié la Passion de saint Jacques du Pseudo-Abdias (*Bibliotheca hagiographica latina*, nº 4057) en y introduisant quelques épisodes empruntés à la Passion de saint Denys par Hilduin. C'est ainsi que saint Jacques est devenu un « céphalophore ». De ce récit il faut rapprocher le *Miraculum SS. Dionysii et Nicasii (de obitu Gervasii Remensis episcopi)*. Cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, Supplementum, nº 2203 a. La mise en scène est de tout point semblable. Un ermite apprend à un pèlerin la mort de l'archevêque de Reims, Gervais. Pendant sa prière, il a perçu un vacarme insolite. C'était l'armée du diable qui passait ; elle revenait de Reims, pleine d'amertume, car deux saints décapités (les saints Denys et Nicaise) leur avaient arraché l'âme de Gervais.

6. C'est aussi l'histoire de la « pesée d'une âme » que raconte Césaire d'Heisterbach († vers 1240) au livre VIII, c. LXXVII, de son *Dialogue*[19]. Jean, doyen d'Aix, tombe gravement malade et est sur le point de mourir, quand il se rend compte que les démons sont déjà occupés à rassembler toutes ses fautes. Celles-ci auraient entraîné un verdict de condamnation, si saint Martin, accompagné de saint Gohard et de saint Bernward d'Hildesheim, n'était accouru et n'avait déposé dans le bassin de la balance un jeune homme que le moribond reconnut. C'était l'enfant auquel il avait fait souvent la charité.

7. Nous clôturerons cette série par un passage de la *Légende dorée*. A la suite de la notice consacrée à l'Assomption, Jacques de Voragine a transcrit un miracle de la Vierge qui reprend toute la mise en scène de la pesée ; mais ici, c'est Marie elle-même qui incline le fléau en appuyant de la main sur le plateau[20] : *Beata Maria in eius adiutorium venit et super stateram ex illa parte ubi erant pauca bona manum apposuit ; dyabolus autem ex alia parte trahere conabatur, sed mater misericordiae praevaluit et peccatorem liberavit.*

BAUDOUIN DE GAIFFIER, S. J.,
Bollandiste.

BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE COPENHAGUE. Manuscrit Thott 133, fol., p. 523-524.

Incipit miraculum de thuribulo quodam quod imperator Alemannie in honore eiusdem gloriosi martyris fecit.

Sicut quidam referunt, quidam imperator Alemannie fecit unam

19. Éd. Josephus STRANGE, t. II (Cologne, 1851), p. 145-146.

20. Éd. Th. GRAESSE (Dresde, 1846), p. 514-515. Les nombreuses variantes de ce « miracle » sont recensées par Alb. PONCELET, *Miraculorum B. V. Mariae Index*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXI (1902), nos 22, 193, 1470. A. HILKA a réuni la bibliographie du sujet dans *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. III (Bonn, 1937), p. 212 (= *Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde*, t. XLIII). M. W. L. Hildburgh a signalé de jolies sculptures en albâtre qui représentent la Vierge déposant des *Ave* dans la balance : *Antiquaries Journal*, t. X (1930), p. 35 ; *Folk-Lore*, t. XLIV (1933), p. 48-50 ; t. LX (1949), p. 257 ; *Burlington Magazine*, t. LXXXIX (1947), p. 129-131.

ecclesiam in honore sancti Laurentii martyris, quam ditavit multis terris multisque ornamentis. Sed inter cetera ornamenta fecit unum thuribulum mire magnitudinis, quod eidem ecclesie dedit. Factum est autem ut idem imperator peracto cursu vite sue ad suum finem veniret, de omnibus operibus suis iudicium suum et premium recepturus. Cum itaque animam reddere incepisset, ecce affuerunt ibi plures demones quos illuc miserat ceterorum demonum magister, ut animam illius imperatoris, cum de corpore exiret, susciperent eique afferrent. Venientes autem illuc demones, volebant illam animam capere, sicut eis preceperat illorum magister. Sed cum iam intentarent capere, ecce affuerunt angeli Dei ex altera parte vehementer illis contradicentes et asserentes quod nullatenus eis illam capere permitterent nisi prius eius bona et mala in libram ponerent. Cum itaque eius bona et mala, sicut angeli decreverant, in libra posita fuissent, et illam partem libre ubi posita fuerant mala vehementer inclinassent et demones iam securi essent quod illam animam haberent, venit sanctus Laurentius et iactavit illud thuribulum quod imperator eius ecclesie contulerat, in illam partem libre ubi bona eius posita erant, et traxit eam, et ita mala eius que in alia parte erant, elevata ceciderunt et ad nichilum redacta sunt. Demones autem intuentes hoc, tristes recesserunt, et sic ad suum magistrum vacui reversi sunt. Ille autem, cum eos vidisset vacuos redire, interrogavit eos quare animam imperatoris, sicut preceperat non potuissent adducere. Responderunt autem quia, cum eius bona et mala in libra posita fuissent et iam iamque vicissent « et nos, inquiunt, iam securi essemus, quod eam habere deberemus, ecce ex adversa parte venit quidam carbonarius, qui toto corpore erat exustus et dilaniatus, qui sicut dicebat vocabatur Laurentius, et iactavit unum grande thuribulum in illam partem libre ubi bona imperatoris erant posita et traxit eam et sic nostram partem destruxit et ad nichilum redegit. Quod cum vidissemus, confestim fugimus, intelligentes quia nichil amplius ibi nisi contumeliam haberemus. » Itaque, fratres, anima illa liberata est in hunc modum a beato Laurentio, auxiliante Salvatore nostro Iesu Christo, qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen. Explicit miraculum.

LA IIe LETTRE DE GRÉGOIRE VII A HERMAN DE METZ (1081)

SES SOURCES PATRISTIQUES

On sait que cette deuxième lettre, écrite après la seconde excommunication et déposition de Henri IV (7 mars 1080)[1], contient et amplifie les arguments de la première lettre au même évêque, écrite après la sentence de février 1076[2]. On considère, à juste titre, qu'elle contient toute la doctrine grégorienne sur la Papauté dans ses rapports avec les puissances séculières[3]. Cette doctrine marque et favorise l'essor de la papauté médiévale, au douzième et au treizième siècle. On en retrouve la substance dans la théorie des deux glaives[4],

1. *Registrum Gregorii VII.* VII, 14 a (édit. CASPAR, p. 479-487).

2. *Registr. Greg. VII*, III, 10 a (édit. CASPAR, p. 270-271).

3. Le protocole du Synode romain de 1080, où fut prononcée la deuxième sentence contre Henri IV, a trouvé place, entre autres recueils, dans MANSI, XX, 531 et suiv. ; dans MIGNE, *Patr. lat.*, CXLVIII, 813 et suiv. ; dans les M.G.H., *Constitutiones*, I, 555 ; dans JAFFE, *Reg. Pont. rom.*, I², 634, etc. La seconde lettre à Herman de Metz a été insérée, au moins partiellement, dans de nombreuses collections canoniques, notamment dans ANSELME DE LUCQUES, *Coll. can.*, lib. I, c. 80 (édit. THANER, p. 53) ; DEUSDEDIT, *Coll. can.*, lib. IV, c. 184 (édit. WOLF VON GLANVEL, p. 489). CASPAR (*Registrum*, VIII, 21, p. 544-545) indique les passages précis empruntés par cette dernière collection au texte de Grégoire VII. On en trouve encore des fragments dans le *Liber Tarraconensis*, lib. I, p. 210 ; dans YVES de CHARTRES, *Decretum*, lib. V, c. 378 (*Patr. lat.*, CLXI, 437) ; dans GRATIEN, *Decretum*, Dist. XCVI, c. 9-10, etc. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, p. 98, a signalé les nombreux emprunts que la littérature polémique de l'époque a faits à ce document.

4. Voy. notre étude sur *Les origines de la théorie des deux glaives* dans *Studi Gregoriani* (édit. BORINO, Rome, 1947), t. I, p. 501-521. Voir en particulier p. 506-508.

que formulera saint Bernard et dans les lettres d'Innocent III, de Grégoire IX, d'Innocent IV et de Boniface VIII[5].

Nous n'avons pas à refaire l'analyse de cet important document[6]. Son influence sur l'avenir immédiat de la papauté est assez facile à saisir. Ses attaches avec le passé sont multiples et quelques-unes sont bien connues. Il nous a paru qu'on pouvait s'attarder (sans épuiser les recherches sur les sources patristiques de cette doctrine) plus précisément sur l'utilisation que Grégoire VII a faite des Pères. Nous prenons le mot « Pères » dans son sens le plus précis, car dans la langue du pape, ce mot s'applique aussi bien aux décrétales des papes, aux décisions des Conciles[7] qu'aux écrits d'un saint Ambroise ou d'un saint Augustin.

Grégoire VII marque constamment une révérence profonde pour les Pères. Il est préoccupé de suivre fidèlement leurs traces : « *nil novi facientes, nil adinventione nostra statuentes*[8]. » Cependant, son érudition patristique est pauvre. Elle est en rapport avec celle de son temps. Alors qu'il cite abondamment l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament) et qu'il en tire les éléments dogmatiques solides sur lesquels repose sa doctrine de la primauté pontificale, nous trouvons dans le document étudié seulement quatre noms empruntés à la littérature patristique : saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire le Grand.

Encore saint Jean Chrysostome n'est-il cité qu'incidemment par voie d'allusion à son expulsion du siège de Constantinople par l'empereur Arcadius. Grégoire VII invoque l'excommunication portée par le pape Innocent Ier contre cet empereur comme un précédent historique[9]. Tout se borne à cette brève indication.

5. Références précises dans H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, p. 513-532 et p. 545-569.

6. Nous en avons donné une traduction complète dans *Saint Grégoire VII*, p. 202-215.

7. *Sanctorum Patrum dicta, statuta*, dit-il à propos de plusieurs Conciles. Voy. *Registr.*, II, 45 ; II, 73 ; IV, 4 ; IV, 22, etc.

8. *Registr.*, III, 10 (éd. CASPAR, p. 265-266).

9. « *Nam si speciale aliquod de personis principum requiratur exemplum*

Il est clair qu'à cette époque l'excommunication du monarque ne pouvait impliquer, à aucun degré, sa déposition. Il eût pu cependant trouver dans l'œuvre du grand orateur chrétien des arguments singulièrement suggestifs pour soutenir sa doctrine. Par exemple, lorsque le patriarche de Constantinople affirme avec éclat la suprématie du pouvoir ecclésiastique sur la puissance séculière, à propos du roi Ozias qui avait osé pénétrer dans le *Saint des Saints :* « Au roi ont été confiés les corps ; au prêtre les âmes. Le roi remet les dettes pécuniaires, le prêtre remet celles du péché. L'un possède les armes matérielles, l'autre garde en son pouvoir les armes spirituelles. L'un fait la guerre contre les barbares, à moi la lutte contre les démons. Ce principat est plus grand que l'autre. C'est pourquoi le roi incline la tête sous la main du prêtre. Et nous voyons que partout dans l'Ancien Testament les prêtres oignaient les rois[10]. » Il dit encore dans la même homélie : « Tu dépasses les limites de ton autorité, tu cherches des fonctions qui ne t'ont pas été accordées : *c'est pourquoi tu perdras même celles que tu as reçues*[11]. » Bien que ces phrases expriment un élan, une irritation plutôt qu'une doctrine, il n'y a pas de doute que si le pape du onzième siècle les eût connues, il s'en fût servi.

Il cite pourtant ailleurs, dans son Registre, deux fois saint Jean Chrysostome. Une fois dans une lettre à la comtesse Mathilde pour l'exhorter à la dévotion à la sainte Eucharistie, et une seconde fois dans la même lettre pour lui indiquer que, si la nature humaine tombe facilement, elle peut se relever avec rapidité[12].

beatus Innocentius papa Archadium imperatorem, quia consensit ut Sanctus Johannes Chrysostomus a sede sua pelleretur, excommunicavit. » Registr., VIII, 21 (CASPAR, p. 554).

10. CHRYSOSTOME, *In illud « Vidi Dominum »* (Isaïe, VI, 1), *Homilia* IV, 4, 5 et suiv. dans *Patrol. grec.*, t. LVI, col. 125 et suiv. Cf. CHRYSOSTOME, *De Sacerdotio*, IV, 5, dans *Patr. gr.*, t. LVI, col. 643.

11. CHRYSOSTOME. *In illud « Vidi Dominum »*, *Homil.* IV, 5. Il y a loin évidemment de ces phrases oratoires à une théorie du droit de déposition des rois. On y perçoit pourtant un sentiment énergique qui cherche ses formules et qui les trouvera plus tard.

12. *Registr.*, I, 47 (CASPAR, p. 71-73). Cf. CHRYSOSTOME. *Opera omnia*, V, 621 et 859.

La banalité même de ces citations semblerait indiquer qu'elles appartenaient à l'un de ces florilèges ou à l'une de ces « chaînes » qui circulaient au moyen âge, où puisaient les prédicateurs et aussi les publicistes, et dont la substance était de caractère spirituel, plutôt que d'inspiration politique[13].

***

Il invoque le nom d'Ambroise pour une citation et pour un exemple. La citation est tirée du *De dignitate sacerdotali :* « Rien ne saurait être comparé à l'honneur et à la sublimité de l'épiscopat. Si on le compare à l'éclat de la royauté et au diadème des princes, c'est comme si l'on mettait la splendeur de l'or en face d'un lingot de plomb. Ne voyez-vous pas en effet les rois et les princes incliner la tête, se jeter aux genoux du prêtre et baiser ses mains pour avoir part à ses prières? » Et un peu plus loin, poursuit Grégoire VII : « Vous devinez, mes frères (dit Ambroise), que si j'ai écrit ce qui précède, c'est uniquement pour arriver à cette conclusion que rien dans ce monde ne peut égaler l'excellence du sacerdoce et la sublimité de l'épiscopat[14]. »

Quant à l'exemple que Grégoire emprunte à l'action épiscopale de l'évêque de Milan, c'est ce qu'il appelle « l'excommunication » de Théodose. « Le bienheureux Ambroise, dit-il,

13. Il resterait, en colligeant toutes les citations de Grégoire, à trouver, le recueil ou les recueils auxquels il les a empruntées. Une telle recherche, si elle aboutissait, éclairerait non seulement la formation théologique du pape, mais celle d'un certain nombre de ses contemporains.

14. *Registr.*, VIII, 21. Cf. AMBROISE. *De dignitate sacerdotali*, dans *Patr. lat.*, t. XVII, col. 569. Grégoire VII avait déjà utilisé cette citation dans sa première lettre à Herman de Metz, *Registr.*, IV, 2. Il respecte le sens du texte cité, en y introduisant quelques légères variantes littérales, selon son habitude. Le texte cité était alors attribué à Ambroise : l'ouvrage est de l'*Ambrosiaster*. Dans le reste du Registre on ne trouve qu'une autre citation attribuée à Ambroise (exactement celle-ci) : « *dicente beato Ambrosio hereticum esse constat qui romanae ecclesiae non concordat.* » *Registr.*, VII, 24. Cf. AMBROISE, *Epistol.*, I, 11, dans *Patr. lat.*, t. XVI, col. 946. La même idée est exprimée à peu près dans les mêmes termes, sans aucune différence, dans les *Dictatus papae*, 26 (*Registr.*, II, 55 a).

qui a été saint mais qui n'a jamais été évêque de l'Église universelle, excommunia et tint hors de l'Église l'empereur Théodose le Grand, pour une faute qui ne paraissait pas si grave aux autres prêtres[15]. » Le pape fait allusion à un fait mémorable, bien qu'on en ait exagéré la portée. A son époque, on parlait couramment en effet de « l'excommunication de Théodose[16] ». On sait que l'origine en fut le massacre de Thessalonique, ordonné par Théodose, à la suite d'une échauffourée où son *magister militum* avait été tué[17]. Nous sommes renseignés sur toute cette affaire par saint Ambroise lui-même. Or, si l'on s'en tient aux seuls documents vraiment autorisés, les textes ambrosiens, on n'y voit pas autre chose que la discipline de la pénitence publique, telle qu'elle existait à cette époque et telle qu'on l'appliquait aux pécheurs publics. Elle supposait l'abstention temporaire des sacrements. Cette sanction fut d'ailleurs acceptée par l'empereur[18]. Il est clair que cette « excommunication » ne ressemble que de loin à celle qui avait été portée par Grégoire VII contre Henri IV. Au quatrième siècle, il ne vint à l'esprit de personne que l'autorité impériale de Théodose en fût atteinte.

Par contre, que de textes suggestifs et vigoureux le grand pape du onzième siècle eût pu glaner dans l'œuvre ambrosienne, s'il l'eût connue, soit à propos de l'autel de la Victoire, soit à l'occasion de la basilique portienne, soit au sujet de l'affaire

15. *Registr.*, VIII, 21 (CASPAR, p. 555) : « *Beatus Ambrosius, licet sanctus non tamen universalis ecclesiae episcopus, pro culpa quae ab aliis sacerdotibus non adeo gravis videbatur, Theodosium magnum imperatorem excommunicans ab ecclesia exclusit.* »

16. Sur l'usage qu'en fait la polémique au onzième siècle, voy. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, p. 614 et suiv. Grégoire VII y avait déjà fait allusion dans sa première lettre à Herman de Metz, *Registr.*, IV, 2.

17. PAULIN, *Vita Ambrosii*, 24. Cf. SOZOMÈNE, *Hist.*, VII, 25.

18. AMBROISE, *Epist.* LI, 6 ; *De obitu Theodosii*, 34 : « *abstinuit a consortio sacramentorum* ». Sur les rites de la pénitence publique, voy. A. VILLIEN, *Les sacrements. Histoire et liturgie*, Paris, 1931, ch. IV, *La pénitence*, p. 164-175. Cf. DUCHESNE, *Les origines du culte*, p. 420.

de Callinicum[19]! Dans tous ces litiges, Ambroise défend âprement les droits du sacerdoce et s'efforce de faire prévaloir le principe qu'il a ainsi formulé : « *Imperator enim intra ecclesiam est, non supra ecclesiam*[20]. »

***

A l'égard de saint Augustin, l'attitude de Grégoire VII, à première vue, paraîtra étrange. Tout le monde connaît la phrase lapidaire de l'évêque d'Hippone : « *Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* » Grégoire semble en avoir fait la paraphrase quand il écrit, dans la seconde lettre à Herman, cette phrase qui scandalisait Bossuet : « Qui ignore que les premiers rois et les premiers chefs ont été des hommes ignorant Dieu qui, stimulés par le démon, prince de ce monde, se sont efforcés par orgueil, par les rapines, les mensonges, les homicides et presque tous les crimes, de dominer leurs égaux, c'est-à-dire les autres hommes, poussés par une aveugle cupidité et une intolérable présomption[21]? »

Or, non seulement Grégoire VII paraît ignorer complètement la sentence de saint Augustin, mais dans tout son Registre il ne cite qu'une seule fois le grand docteur africain[22], précisément

19. Textes et références dans H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, p. 55 et suiv.

20. Ambroise, *Sermo contra Auxentium*, 36.

21. « *Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principatum, qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares scilicet homines dominari ceca cupidine et intolerabili presumptione affectaverunt?* » *Registr.*, VIII, 21 (Caspar, p. 552).

Sur la méprise de Bossuet, voy. H.-X. Arquillière, *La signification théologique du Pontificat de Grégoire VII*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa* (avril-juin 1950), p. 140 et surtout p. 159-160.

22. Caspar, le savant éditeur du Registre, l'avait déjà noté (*Registrum*, p. 556, note 1) : « Dies ist das einzige direkte Augustinzitat in Gregorregister. » C'est d'autant plus étonnant que, surtout vers la fin du onzième siècle, saint Augustin était l'autorité la plus invoquée par les polémistes, partisans ou adversaires de la Réforme grégorienne. Voyez Mirbt, *Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreits*, Leipzig, 1888. Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, II, 350 et suiv.

dans le document que nous étudions. Cette citation est tirée du livre *De doctrina christiana* : « Lorsque quelqu'un veut dominer ceux qui par nature lui sont égaux, c'est-à-dire les hommes, c'est le fait d'un intolérable orgueil[23]. » Tel est le seul emprunt explicite que Grégoire fait aux textes augustiniens.

Pourtant le *De civitate Dei* était très lu à son époque. Il aurait pu en tirer certaines pages singulièrement favorables à sa doctrine, comme celle du livre XIX, où l'évêque d'Hippone fustige l'État romain, où il va même jusqu'à nier son existence légitime :

> Le peuple, dit-il, selon la définition de Cicéron, est une multitude que réunit l'acceptation du même Droit et la communauté des mêmes intérêts. Le Droit s'identifie avec la justice et c'est pourquoi il ne saurait exister là où la vraie justice (la justice chrétienne) n'est pas. C'est en vain qu'on décore du nom de Droit les injustes constitutions des hommes. Quand la vraie justice est absente, il ne saurait y avoir de multitude réunie par l'acceptation du droit, par suite il n'y a pas de peuple et par conséquent pas de chose du peuple, pas d'État, pas de *Res publica*. Si, en effet, la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, quelle justice peut-on trouver chez ceux qui enlèvent l'homme à la sujétion du vrai Dieu et le soumettent aux démons immondes? Est-ce là rendre à chacun ce qui lui est dû[24]?

Il est donc injuste que, dans de telles conditions, certains hommes tiennent les autres sous leur domination.

Cette absorption du droit naturel de l'État dans la justice chrétienne, surnaturelle, devait avoir une grande fortune au moyen âge et constitue ce que nous avons appelé l'*Augustinisme politique*. Elle ne représente pas d'ailleurs la pensée authentique

23. « *Beatus Augustinus, in libro primo De doctrina christiana dicit : « num vero etiam eis, qui sibi naturaliter pares sunt hoc est hominibus, quilibet dominari affectat intolerabilis omnino superbia est. »* Registr., VIII, 21 (Caspar, p. 556). Cf. Saint Augustin, *De doctrina christiana*, I, 23, dans *Patr. lat.*, t. XXXIV, col. 27.

24. Voici le principal passage d'Augustin : « *Quocirca ubi non est vera justitia, juris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus... et si non populus, nec res populi... Ac per hoc si res publica res est populi et populus non est... procul dubio colligitur, ubi justitia non est non esse rem publicam.* » Saint Augustin, *De civitate Dei*, lib. XIX (édit. Dombart, t. II, p. 390).

du grand docteur africain. Il a eu soin de la préciser ailleurs en donnant une définition personnelle de la *res publica*[25]. Il ajoute : « Selon cette définition qui est la nôtre, sans aucun doute il y a un peuple romain et un véritable droit romain[26]. »

Toutefois, si saint Augustin lui-même ne paraît pas avoir eu une grande influence sur Grégoire VII, celui-ci baigne entièrement dans l'augustinisme politique. Et si l'on va au delà des citations qui ne représentent souvent qu'un minime fragment de sa pensée, pour chercher le courant qui la soutient, la gonfle de sa substance et lui donne son emprise sur ses contemporains, on s'apercevra que c'est bien le courant qui dominait alors les esprits de son temps : le courant augustiniste[27].

*
* *

Tout autre est l'attitude de Grégoire VII à l'égard de son lointain prédécesseur Grégoire le Grand. Il a une prédilection marquée pour le grand pape des temps mérovingiens. C'est de beaucoup l'écrivain ecclésiastique le plus fréquemment cité

25. Saint Augustin, *De civitate Dei*, XIX (édit. Dombart, III, 400-401).

26. « *Secundum istam definitionen nostram Romanus populus populus est et res ejus sine dubitatione res publica.* » *Ibidem*, p. 400. Cf. *De civitate Dei*, II, 21 (édit Dombart, I, 83). Voy. d'autres textes dans l'*Augustinisme politique*, p. 68 et suiv. Saint Augustin avait parfaitement conscience du droit naturel de l'État. Ses successeurs, à commencer par Grégoire le Grand, ont accentué certaines de ses tendances, appauvri et simplifié sa doctrine pour en faire ce qui est devenu l'augustinisme politique, qui trouve son expression parfaite dans Isidore de Séville, lorsqu'il affirme que l'unique raison d'être de l'État est le service de l'Église : « *potestates (seculares) necessarie non essent, nisi ut, quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem...* » Isidore, *Sententiae*, lib. III, c. 51, dans *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 723-724. Cf. *Sententiae*, III, 48, 7 ; *Etymol.*, IX, 3, 4. Sentences souvent citées dans les polémiques ultérieures, notamment au onzième siècle.

27. On le retrouve même chez les adversaires du pape, impuissants à percevofr — sauf en de rares lueurs fugitives — le droit naturel de l'État. Voy. notre *Grégoire VII*, ch. v, *L'atmosphère intellectuelle chez les controversistes*, p. 289 et suiv., surtout p. 363-367. Cf. E. Bréhier, *La Philosophie du moyen âge*, p. 108.

dans tout son Registre[28]. Il accompagne volontiers ses allusions des marques d'une complaisance admirative : « *beatissimus Gregorius* »... « *doctor egregius* »... « *Sanctissimi viri praecipui doctoris* »... « *doctor mellifluus* »... « *doctor utique mitissimus* », etc. Il paraît avoir une connaissance personnelle de la plupart des œuvres du « très doux » docteur. Toutefois, il manifeste une préférence pour le Registre du grand pape[29].

Dans le document que nous étudions, le nom de Grégoire. le Grand revient quatre fois, dont deux à propos de la même citation. A deux reprises, Grégoire VII fait des emprunts d'ordre moral au *Liber regulae pastoralis*, et une seule fois à un texte juridique. Comment les utilise-t-il?

Il s'en sert pour exalter la dignité morale de la royauté et faire sentir les vertus qu'elle exige[30]. « Que les chrétiens ne perdent pas de vue les avertissements du très saint pape, le bienheureux Grégoire, dans le *Pastoral :* « La conduite à tenir, c'est de n'accepter le pouvoir que si l'on y est forcé et si l'on a les vertus nécessaires pour l'exercer ; dans le cas où ces vertus feraient défaut, il ne faut pas céder, même à la violence, pour assumer le pouvoir[31]. »

Un peu plus loin, Grégoire VII déclare : « C'est pourquoi, ceux qui, spontanément ou après mûre délibération, sont appelés par la sainte Église à la royauté[32] ou à l'empire, doivent répondre

28. Il fait 58 citations de Grégoire le Grand, alors qu'il fait 16 citations empruntées à différents conciles ; 13 citations tirées du Pseudo-Isidore, et beaucoup moins des autres représentants plus ou moins authentiques de la Tradition.

29. De fait, 21 citations s'y réfèrent, tandis que 6 sont tirées des *Homil. in Evang.*, 7 du *Moralia*, 4 de la *Regula pastoralis*, 1 du *Liber dialog.*, 1 des *Homil. in Ezechiel.* Certaines de ces citations sont répétées plusieurs fois.

30. Ces passages sont une des meilleures réponses à ceux qui ont attribué à Grégoire VII la théorie de l'origine diabolique du pouvoir séculier. Voir textes et références dans notre article : *La signification théologique du Pontificat de Grégoire VII*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa* (avril-juin 1950), p. 159-160.

31. *Registr.*, VIII, 21 (Caspar, p. 560-561). Cf. Grégoire le Grand, *Liber regulae pastoralis*, I, 9, dans *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 22.

32. Allusion au sacre des rois, qui était alors constitutif de la royauté.

humblement à cet appel, non pas pour acquérir une gloire éphémère, mais pour procurer le salut d'un grand nombre. Qu'ils réfléchissent sérieusement à ces paroles du bienheureux Grégoire dans ce même *Pastoral* : « Celui-là devient un ange rebelle qui dédaigne d'être semblable aux autres hommes. Ainsi Saül élevé au souverain pouvoir, au lieu de continuer à le mériter par son humilité, se laissa dominer par l'orgueil. Son humilité lui avait valu d'être élevé au commandement, son orgueil le fit déchoir, au témoignage de Dieu lui-même[33]. »

Il y a dans ces deux textes une parfaite similitude dans la pensée morale des deux Grégoire.

Il n'en est pas tout à fait de même dans le texte juridique allégué dans notre document. Nous lisons, en effet, dans la seconde lettre à Herman de Metz :

> Le bienheureux pape Grégoire, écrivant à un certain Senator abbé, décide que les rois sont déchus de leur dignité s'ils se permettent de violer les décrets du Siège apostolique : « Si quelqu'un, dit-il, roi, évêque, juge, personne séculière, ayant connaissance de la présente constitution, ose y contrevenir, qu'il perde sa puissance et son honneur et qu'il s'avoue coupable devant Dieu pour l'iniquité qu'il a commise. S'il ne restitue pas ce qu'il a injustement dérobé, s'il ne fait pas une pénitence proportionnée à sa faute, qu'il soit privé du très saint corps et du sang de Notre Seigneur et rédempteur Jésus-Christ et que la vengeance du jugement éternel retombe sur lui[34]. » Si donc, poursuit la lettre à Herman, le bienheureux Grégoire, qui était le plus doux des docteurs, a décrété que les rois ayant violé les statuts qu'il donnait à un hôpital seraient non seulement déposés, mais encore excommuniés et damnés à jamais, qui donc oserait nous reprocher d'avoir déposé et excommunié Henri, contempteur des jugements apostoliques, ennemi acharné de l'Église sa mère, spoliateur infâme et fléau impitoyable de tout le royaume et des Églises[35] ?

Voy. A. Luchaire, *Histoire des institutions monarchiques*, t. I, p. 69 et suiv. L'empire, depuis son origine (800), n'existait que par la consécration papale.

33. *Registr.*, VIII, 21 (Caspar, p. 561). Cf. Grégoire le Grand, *Liber regulae pastoralis*, II, 6, dans *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 35.

34. Voir le texte de Grégoire le Grand dans son *Registre*, édit. Ewald, dans M. G. *Epist.*, XIII, 11, tome II, p. 376.

35. *Registr.*, VIII, 21 (Caspar, p. 550).

Là, nous saisissons le défaut de sens historique, propre à tout le moyen âge, qui permettait à Grégoire VII de solliciter, en toute bonne foi, le texte de son prédécesseur. Il y a une nuance, d'abord, entre l'excommunication proprement dite (qui, aux yeux des deux Grégoire, était assurément plus importante que la déposition) et l'interdiction de communier au corps et au sang de Notre Seigneur Jésus-Christ. Nous avons rencontré de telles prohibitions, qui ne sont qu'une excommunication mineure et partielle, dans les conciles mérovingiens[36].

Il y a plus. Si l'on étudie le caractère de la charte mérovingienne, on constate que l'assimilation avec le document du onzième siècle est impossible. Dans les menaces générales que contient le texte primitif, il est difficile de voir autre chose qu'une clause comminatoire, générale et impersonnelle, analogue à tant d'autres, qui souhaitent les pires malheurs à celui qui violera les stipulations d'une charte. Tandis que Grégoire VII excommunie et dépose d'un seul coup une personne vivante, le souverain germanique. Cependant, qu'un tel énoncé soit venu à plus d'une reprise sous la plume de Grégoire le Grand — même sous cette forme abstraite — donne à penser qu'il avait déjà le sentiment d'une puissance théorique presque illimitée à l'égard des barbares, quand ils n'étaient pas directement et personnellement en cause[37].

Tels sont les emprunts faits par Grégoire VII aux sources patristiques dans la seconde lettre à Herman de Metz. Ils manifestent à la fois une profonde révérence à l'égard des Pères et une connaissance assez pauvre de leurs œuvres. La principale source de sa pensée était la sainte Écriture. Il cite

36. Par exemple, dans le *Concilium Turonense* de 567, canon XX, dans M. G. *Concilia aevi merowingici* (édit. MAASSEN, t. I, p. 127).

37. Grégoire VII fait une dernière allusion à son prédécesseur, sans grande importance, pour reprendre à son compte la légende mise en circulation par RUFIN, *Hist. eccl.*, X, 2, où Constantin aurait dit aux évêques : « *Vos dii estis, a Deo vero constituti* » et se soumet entièrement à leur autorité. *Registr.*, VIII, 21 (CASPAR, p. 553). Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum*, v. 36 (M. G. *Epistol.*, t. I, p. 318).

constamment des passages de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament : ses lettres en sont émaillées. Dans sa préoccupation de suivre toujours le droit fil de la Tradition, il souffrait de ses lacunes documentaires. C'est sans doute le sentiment de cette information insuffisante qui l'a poussé à organiser des recherches dans les scriptoria. De ces investigations sont sortis, entre autres, les grands recueils d'Anselme de Lucques, d'Atton, de Deusdedit, la collection anonyme en soixante-quatorze titres qui marquent un renouveau dans l'histoire du droit canonique[38]. L'impression dernière qui ressort de notre étude très succincte, c'est qu'il est profondément de son temps. Il baigne dans le courant de pensée de son temps. Il interprète le passé avec les idées de son temps. Mais il le dépasse déjà par son effort prodigieux pour soulever l'Église au-dessus des misères de l'époque, avec tous les moyens dont il disposait.

H.-X. ARQUILLIÈRE.

38. Voy. Paul Fournier et Gabriel Le Bras, *Histoire des collections canoniques*, t. II, p. 8 et suiv.

LE MESSAGE BIBLIQUE DE LEFÈVRE D'ÉTAPLES[1]

C'est à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, où il prit logement en 1507 à l'invitation de l'abbé Guillaume Briçonnet, son ancien élève, que Jacques Lefèvre d'Étaples se découvrit une vocation d'exégète. Il atteignait (peut-être dépassait) la soixantaine. On le savait philosophe et patrologue depuis qu'il enseignait au collège Cardinal-Lemoine ; après les œuvres d'Aristote, il avait édité le pseudo-Denys, le corpus latin des lettres de saint Ignace d'Antioche, l'épître de saint Polycarpe, une partie des apocryphes clémentins et le *Paradis d'Héraclide* (adaptation latine de l'*Histoire Lausiaque*) ; les mystiques le sollicitaient également : après le premier livre des *Contemplations* de Raymond Lulle, il publierait le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor, les œuvres de Nicolas de Cues et combien d'autres. Mais la Bible allait devenir son domaine de prédilection, et Dieu lui donnerait longue vie pour l'explorer[2].

Le mécène Briçonnet était un homme de caractère[3]. Rien ne

1. Ce sujet, sur lequel nous espérons revenir plus tard, n'est présenté ici qu'à l'état d'ébauche. On nous excusera de ne pouvoir en donner, faute de place, toute la justification documentaire.

2. Pour la biographie et la chronologie de Lefèvre, cf. GRAF, *Essai sur la vie et les écrits de J. Lefèvre d'Étaples*, Strasbourg, 1842, et « *Jacobus Faber Stapulensis, Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich* », deux articles de la *Zeitschrift für die biblische Theologie*, 1852, t. 22 a, p. 1-86 et 165-237.

3. Nous devrions éclairer le « cas Briçonnet », à cause des malentendus qui entourent sa mémoire. Il y avait en lui, d'abord, un grand bourgeois mêlé à la politique du royaume. Son père, général du Languedoc, était entré dans les ordres après son veuvage, puis était devenu évêque de Saint-Malo, archevêque de Reims et de Narbonne, cardinal (grâce à Charles VIII) ; ennemi de Jules II, il avait machiné le concile gallican de Pise et brigué une tiare d'antipape. Ses deux fils (tous deux évêques de

serait plus faux que de le voir seulement sous les espèces du père spirituel melliflu et de l'insupportable rhétoricien que révèlent ses lettres de direction à Marguerite de Navarre ; bien qu'il fût cela aussi : une sorte de François de Sales au petit pied, de bonne doctrine mais de style détestable. Nanti déjà de l'évêché de Lodève, il prenait possession de Saint-Germain-des-Prés dans l'intention bien arrêtée d'en enrayer le relâchement. L'abbaye se vida en partie, et c'est peut-être pourquoi Briçonnet offrit l'hospitalité à Lefèvre et à quelques amis. Promu, en 1517, à l'évêché de Meaux, il les emmènera avec lui ou les fera venir peu après et, avec la même fermeté, entreprendra la réforme de son diocèse, réforme disciplinaire et doctrinale qu'il espérait, par son exemple et son influence sur le corps épiscopal, propager dans la France entière.

Auprès de Briçonnet, Lefèvre publia de nombreux ouvrages bibliques, qu'il dédia tous à son bienfaiteur[4] :

1509 : le *Psalterium Quincuplex ;*
1512 : la *Traduction (avec Commentaire) des Épîtres de saint Paul.*
1517 : la *Disceptatio de Maria Magdalena et triduo Christi* (où il niait l'identification classique entre Marie de Magdala, la pécheresse de *Luc*, 7, et Marie sœur de Lazare ; ce petit ouvrage, réédité en 1518 et 1519, déchaîna contre lui le syndic Noël Beda et les docteurs de Sorbonne) ;
1522 : les *Commentarii initiatorii in IV Evangelia ;*
1523 : la *Traduction française du Nouveau Testament ;*
1525 : la *Traduction française du Psautier ;*
1527 : les *Épistres et Évangiles des cinquante et deux dimanches de l'année avecques briefves et très utiles expositions d'ycelles ;*
1527 : le *Commentaire des Épîtres catholiques ;*

bonne heure) avaient favorisé ses ambitions. Il n'empêche que l'abbé de Saint-Germain devint un vrai spirituel, grâce, semble-t-il, à l'influence de Lefèvre. La meilleure étude sur lui est celle de L. Febvre, *Autour de l'Heptaméron*, Gallimard, 1944. Du même, *La Réforme protestante*, dans l'*Histoire générale des Religions* (*Encyclopédie française*, 1947), p. 126 *sqq.*

4. Pour les éditions, cf. Amann, *D. T. C.*, art. *Lefèvre d'Étaples*, col. 156-158. Ces ouvrages ayant été livrés au bûcher, il n'en reste que de très rares exemplaires. La plupart sont à la Bibliothèque de l'Histoire du protestantisme français (54, rue des Saints-Pères), où nous les avons consultés.

1530 : La *Saincte Bible en français translatée selon la pure et entière traduction de sainct Hierosme, conferee et entierement revisitee selon les plus anciens et plus correctz exemplaires.*

Ces ouvrages, sur lesquels nous allons revenir, dénotent un prodigieux labeur. On ne saurait dire cependant s'ils sont ou non le fruit d'un travail en équipe. Ce qui est sûr, c'est que sous le toit de l'évêque vivaient avec Lefèvre deux autres prêtres de valeur : l'helléniste-hébraïsant Vatable et Gérard Roussel ; qu'ils avaient mêmes idées et même goût de la Bible et que, sous la direction du « bonhomme Fabry », ils élaboraient une même doctrine spirituelle.

Guillaume Briçonnet avait aussi attiré à Meaux d'autres prêtres : Michel Mazurier, Pierre Caroli, Michel d'Arande, auxquels il confia des cures et le ministère de la prédication, tandis que Lefèvre devint administrateur de l'hôpital, puis vicaire général. Des suspects se joignirent à eux, mais sans mandat spécial, ainsi Jean Lange (Angelus) et Guillaume Farel.

Son zèle lui attira bientôt les critiques (puis la dénonciation) des Cordeliers, lesquels, dit un vieux texte édité par Samuel Berger[5], ne faisaient « que quester les grosses paroisses et laissaient les autres » (certaines n'avaient pas entendu la parole de Dieu depuis dix ans). Une histoire vaut d'être contée. Au chapitre de Sézanne, les religieux décidèrent de nommer au couvent de Meaux, comme gardien, « celluy qui aurait la meilleure tête pour luy résister » (à l'évêque), et leur choix tomba sur frère Jean Coreau, dit Corjon, « homme de capelyne et d'entreprise », et « des plus insolens et incompatibles que l'on sçaurait trouver en tout l'ordre ». C'était un garçon de Havennes, pris comme otage lors du siège de la ville et vendu à Saint-Quentin ; son maître en avait fait un « cordelier malgré lui ». Plus tard, « il obtint bulles de Romme pour se descordeler et *absolvi a jugo religionis*, attendu qu'il y avoit esté mis comme captif ». Les chicanes qui s'ensuivirent (où nous voyons l'évêque

5. S. Berger, « Le procès de G. Briçonnet », dans *Bibl. du Prot. français*, t. 44, p. 9-10.

et ses prédicateurs attaqués méchamment dans leur doctrine même) laissent surtout à penser qu'ils réprimaient les abus, s'efforçaient de tirer les paroisses de leur engourdissement, et que l'enseignement de l'Évangile qu'ils dispensaient était une révélation pour le peuple qui en était depuis très longtemps privé. En feuilletant la correspondance des débuts de la Réforme française réunie par Herminjard[6], on a l'impression que les mots « prêcher l'Évangile » sonnent comme une nouveauté. Je pense qu'il faut les prendre dans leur sens strict et conclure qu'avant le réveil des années 1520-1523, on avait tout simplement perdu l'habitude de dispenser la parole de Dieu. On voit d'ailleurs plusieurs évêques s'y refuser dans leur cathédrale.

Nous pouvons nous rendre compte assez exactement du travail qui s'accomplit dans le « groupe de Meaux », sous le toit de l'évêque Briçonnet. Lefèvre en est l'animateur et le guide spirituel (le prélat lui-même se confie à sa direction). La correspondance de Briçonnet et de Marguerite d'Angoulême, bientôt reine de Navarre, en fait foi. Briçonnet s'essouffle à suivre cette âme qu'attire la mystique, il est parfois à court de réponses aux questions exigeantes de l'infatigable liseuse (et femme de lettres), et c'est Lefèvre qui vient à son secours. Le thème est le plus souvent biblique :

> Croyez, Madame, que l'Écriture sainte est autre marchandise que plusieurs ne cuident. Ce que l'on y voit et connaît est le moins de ce qui y est — et jusques à présent n'en a été trouvé, ne sera, le fond de l'intelligence. Car toute l'Écriture sainte est ou spirituelle seulement, sans intelligence littérale, ou littérale sans la spirituelle, et bien peu ou littérale ou spirituelle ensemble. Moins se trouvera de passages que se puissent seulement entendre littéralement, que des autres deux. A cette cause l'on dit que l'intelligence littérale est comme la chandelle que ne coûte que un denier, dont on cherche la marguerite qui est cachée en la maison. L'intelligence spirituelle est la marguerite. Quant à la chandelle, on la laisse, la marguerite trouvée...

6. *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française* (à partir de 1512), Genève et Paris, 1866, *sqq*. Ces documents sont à la fois de plumes protestantes et catholiques ; quelques-uns oscillent entre es deux partis.

Je sais que aimez l'or mieux que l'argent ; telle désire que soyez... en l'Écriture sainte. Laissez le rêts pour les Juifs et charnels, et mendiez la pomme qui soûle, repaît, assouvit, contente et satisfait... Et si d'aventure ne pouvez par delà découvrir la pomme, et que le rêts fût trop fort, envoyez-la au fabre qui se tient en votre dit hermitage. J'espère qu'il, et ses deux compagnons, satisferont à votre désir, duquel je serai... solliciteur et scribe, si besoin est.

On reconnaît dans le « fabre » le « bonhomme Fabry » et dans ses deux compagnons, Vatable et Roussel ; l' « hermitage » est l'évêché de Meaux dont Marguerite et sa mère avaient été les hôtes.

Le thème favori de cette correspondance, ai-je dit, est la Bible : le directeur s'efforce de placer sa fille spirituelle « sous la Parole », pour employer un mot cher aux protestants qui apparaît déjà sous sa plume. Le 10 janvier 1512, il envoie à Marguerite un exemplaire des épîtres de Paul dans la traduction de Lefèvre, afin qu'elle l'offre au roi, et il ajoute de son encre ces lignes ampoulées :

Elles sont moets royal, engraissant sans corruption et guérissant de toutes les maladies. Plus on en goûte, plus la faim croît... L'amplitude de la source est si exubérante que nul n'en est exempt ; en laquelle spécialement le Roi, Madame, et vous êtes excellemment noyés.

A travers l'évêque Briçonnet, Marguerite est donc l'élève de Lefèvre et plus ou moins de tout le « groupe de Meaux ». Nous saisissons sur le vif la marque d'un goût nouveau pour le texte pur, quelque chose d'analogue, note très justement M. Lucien Fevbre, à la ligne dépouillée qui caractérise l'architecture de la Renaissance[7]. Et s'il faut particulariser davantage, c'est à saint Paul que vont les préférences de notre auteur, au converti des Galates et des Romains qui décrit sa propre vie intérieure, enseigne la justification par la foi, s'émerveille du salut en Jésus-Christ — tout cela compris d'ailleurs d'une manière terriblement individualiste. Ces « enivrements pauliniens » saisissent Lefèvre, comme Érasme, comme Luther, et la corres-

7. *Autour de l'Heptaméron*, p. 99 *sqq*.

pondance de Marguerite témoigne encore de leur facile contagion chez de simples fidèles.

Il n'est pas dans mon propos de suivre Lefèvre d'Étaples à travers les tribulations de ses dernières années. Jusqu'à 1525, l'influence des « fabrisiens » progressa et, comme l'a bien montré Augustin Renaudet[8], prenait un caractère social, gagnant la classe ouvrière et paysanne. C'est que, grâce aux instances de sa sœur Marguerite d'Angoulême, François Ier, de loin, leur accordait une efficace protection. Mais, pendant la captivité du roi en Espagne, après Pavie, la reine mère Louise de Savoie relâcha cet officiel patronage, et la Sorbonne usa de tout son crédit contre Briçonnet et ses théologiens. Le groupe se dispersa ; Lefèvre et Roussel se retirèrent à Strasbourg. Cependant ils n'adhérèrent point au luthéranisme. Briçonnet, l'année précédente, avait même promulgué deux décrets pour protester contre les erreurs de Luther et il ne revint jamais sur cette décision. Cette remarque doit être prise en considération, Briçonnet dût-il être, par la suite, taxé de lâcheté pour avoir désapprouvé la révolte d'un homme qu'il avait naguère admiré. Non, il n'a jamais approuvé la sécession de Luther, et Lefèvre pas davantage. En 1526, nous retrouvons Lefèvre bibliothécaire au château de Blois. Il termina ses jours, presque centenaire, à Nérac, dans la petite cour qu'avait réunie Marguerite.

***

Lefèvre est-il orthodoxe? Cette question, d'un si grand intérêt à la date précise de l'excommunication de Luther (1520), est souvent mal posée. Je crains que d'aborder la doctrine du bibliste de Meaux par le biais de ce qu'on appelle normalement l' « orthodoxie », c'est-à-dire mise à l'épreuve d'une pierre de touche dont la présence provoque un résultat sans réplique,

8. Cours de Sorbonne sur la Réforme (polycopié), fasc. II, p. 171. L'ouvrage capital de A. Renaudet, pour notre étude, est *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres de religion*, Paris, 1916.

ne soit de mauvaise méthode. C'est en effet comparer un langage d'allure biblique (je ne dis pas luthérien), un langage qui garde toutes les images des épîtres de saint Paul (sans rien à revendiquer ni à défendre contre des ennemis personnels) à des propositions stylisées plus tard par le Concile de Trente, c'est-à-dire à des thèses développées par le magistère solennel dans une perspective rigoureusement anti-réformée, pour souligner les failles des Réformateurs. Or il est évident qu'aux environs de 1520 de tels objectifs étaient étrangers aux préoccupations de Lefèvre et de ses amis. On risque par conséquent de les condamner sans justice — ce qui fut fait maintes fois ; et le cas n'est pas unique dans l'histoire : il nous rappelle certains gestes bien connus d'un saint Épiphane ou d'un saint Jérôme.

Avant que les Réformateurs eussent consommé leur rupture, — et même dans le temps où Léon X fulminait l'excommunication contre Luther qui, lui, lançait avec violence des manifestes anti-romains et mettait toute l'Allemagne en révolution (1520-1523), — le tranquille Lefèvre restait encore maître de son langage et de ses conseils dans le style qui était le sien ; cinquante ans plus tard il se fût exprimé autrement, du moins sommes-nous en droit de le présumer. Si donc nous trouvons sous sa plume des thèmes qui reviennent avec une saveur de nouveauté, c'est qu'il sympathisait hardiment avec la réaction qui s'imposait alors avec vigueur contre le formalisme d'une théologie vieillie et contre l'inanition de la vie spirituelle.

Il convient, croyons-nous, d'aborder le message fabrisien dans la spontanéité de son jaillissement, dans la sincérité de sa formulation, en lui accordant à priori notre bienveillance. Ce message, je le résumerai ainsi : 1° Lefèvre d'Étaples est une âme toute pénétrée de la transcendance divine ; 2° il est un grand amoureux de la Parole de Dieu, mettant tout en œuvre pour qu'elle soit mieux connue des prêtres et présentée au peuple dans son intégrité ; 3° en quoi il témoigne d'un amour ardent pour le Christ et ses frères.

Tel est son message. Mais cette consécration à la parole inspirée, dans la conjoncture des années 1520-1523, se soldait par une

indicible souffrance, comme d'un précurseur écrasé par la pression des gens en place, particulièrement d'une Sorbonne à qui Rabelais dira son fait, et suspecté dans son obéissance à l'Église, que déparaient en ce temps-là tant de mauvais pasteurs.

Le Théocentrisme de Lefèvre

Lorsqu'on ouvre l'épître dédicatoire qui sert d'introduction au Commentaire de saint Paul, on ne peut se retenir d'évoquer la devise apposée au fronton de l'*Institution chrétienne* : *Soli Deo gloria*. C'est un début (1512), mais combien significatif! Dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce, y lit-on, tout vient de Dieu, et les instruments qu'il emploie ne sont rien :

> Vous n'ignorez pas, très sage père (l'évêque Briçonnet), vous qui prenez un singulier plaisir aux œuvres de la Providence, que, lorsqu'un laboureur cultive un champ, en y employant toutes ses forces, la moindre plante qui lève, le fruit qu'elle porte, sont un don de Dieu.
>
> De même en est-il des intelligences humaines : privées du rayon divin, elles ne fournissent « aucune nourriture vivifiante ». C'est avec cette conviction qu'il faut lire les épîtres de saint Paul et les commentaires de Lefèvre (en oubliant à la fois l'auteur et le commentateur) :
>
> C'est pourquoi, père très clément, je vous prie instamment, ainsi que tous ceux qui, comme vous, liront les Épîtres du divin orateur Paul contenues dans ce volume, de ne pas tant regarder à Paul lui-même qu'à la grâce qui lui a été donnée et à Celui de qui il l'a reçue. Et, quand on lit des commentaires, on doit d'autant moins regarder aux hommes qui les ont composés, qu'on y trouve plus de signes de vie spirituelle et plus de vraie nourriture pour l'âme : c'est alors, au contraire, qu'on devrait reconnaître la vertu fertilisante descendue d'en haut et Celui duquel elle procède véritablement, et s'efforcer soi-même, après l'avoir reconnue, de la suivre avec toute la pureté de cœur et toute la piété dont on est capable, puisque c'est l'unique moyen de s'approcher de Celui qui opère tout en tous...
>
> Ceux qui comprendront que les Épîtres sont un don de Dieu feront de réels progrès, mais ceux qui s'arrêteront à l'artiste humain, je dis à Paul lui-même, tout élevé qu'il est maintenant au-dessus du monde,

comme si ces Épîtres étaient son œuvre et non celle d'une puissance supérieure agissant en lui, ceux-là, entreprenant cette lecture avec leur propre sens, en retireront peu de fruit... Car Paul n'est qu'un instrument...

A plus forte raison, le commentateur de Paul n'est-il qu'un « instrument subalterne sans force ni vertu, ou, pour mieux dire, moins encore qu'un instrument quelconque ». Toutefois, c'est encore une grande chose, dans ces conditions-là, d'être un instrument subalterne, et moins qu'un instrument subalterne, puisque l'on surpasse encore de beaucoup les forces humaines.

Ce mouvement d'âme, qui fait hommage de toute gloire au seul Seigneur, ce ton d'humilité si sincère ne trompent point : nous entendons la résonance fondamentale de Lefèvre.

Mais ce théocentrisme, dont le corollaire immédiat est un accent très appuyé sur la *justification par la foi sans les œuvres*, ne va-t-il pas entraîner notre homme dans les outrances reprochées à Luther? Évidemment, bien des griefs ont pu être formulés contre Lefèvre, de la part notamment de l'irascible Noël Béda. Parmi ses amis, Farel l'a compromis (peut-être inconsciemment) lorsqu'il se recommandait de l'exemple de son ancien maître pour justifier sa propre position systématiquement luthérienne.

Lefèvre, luthérien avant la lettre? Non pas. Amann[9], qui a recherché, après Graf et Imbart de la Tour, les textes essentiels, l'a vengé suffisamment de cette accusation pour qu'il soit inutile d'y revenir longuement.

Lefèvre est parfaitement orthodoxe sur la thèse de la justication. Et d'abord dans les Commentaires de 1512 (avant Luther). La foi, enseigne-t-il, ne dispense pas des œuvres (dont Dieu, à coup sûr, réclame de nous le témoignage) ; ce n'est en somme ni la foi (prise isolément), ni les œuvres qui justifient, mais le Christ lui-même avec la foi et les œuvres ensemble, ici à titre de préparation prochaine, là à titre de préparation éloignée. Les œuvres, en somme, « nettoient la route (*purgantia viam*) ; la foi est le terme et pour ainsi dire l'entrée dans la possession

9. *Op. cit.*, col. 140-144.

divine. » Dix ans plus tard (1522), dans le temps même où les œuvres de Luther commençaient de circuler en France, il écrivait dans le *Commentaire des Évangiles* :

La première justification se fait par la foi, car celle-ci est une lumière ; la seconde par la charité, car celle-ci est une chaleur, mais une chaleur unie à la lumière. Car si l'amour, si la charité n'est pas incontinent jointe à la foi, ne nous attache pas à elle et à l'auteur de la foi, elle ne justifie personne ; on ne peut vraiment l'appeler amour et charité.

Lefèvre n'attaque pas, comme Luther, les institutions monastiques, mais l'esprit de corps exagéré et l'orgueil qui parfois vicient les ordres religieux ; il met en garde aussi contre les engagements imprudents au célibat dont les noviciats étaient souvent l'occasion.

Rien chez lui d'outrancier sur la grâce (péché originel, concupiscence, libre arbitre) ; il justifie bibliquement le Purgatoire, enseigne l'efficacité des sacrements, la présence réelle. Quant à l'invocation des saints, il n'en flagelle que les abus superstitieux :

Demandes-tu aux saints de t'accorder un seul grain de blé? tu crées une nouvelle Cérès. Une seule mesure de vin? c'est un nouveau Bacchus. La santé de ton troupeau? voilà un nouveau Pan... La tranquillité des flots? voici un nouveau Neptune. En toutes choses honorons moins les instruments de Dieu... que Dieu même se servant de ces instruments. (*In Marc.*, XVI, 17 *sqq.*)

Il est vrai qu'il dut être parfois découragé par certaines manifestations de piété populaire, comme lorsqu'il vit des femmes porter des cierges à une statue d'Isis. Ce jour-là, il substitua une croix à la statue. Et s'il y a une part d'exagération dans cette boutade de Farel[10], nous la prenons tout de même

10. « *Épître à tous Seigneurs* » (1530), éditée par HERMINJARD, I, p. 41, n. 1. Farel fait ici allusion à un travail hagiographique de Lefèvre, cité encore par Glareanus dans une lettre à Zwingli (1519) : « ...*Jacobum Fabrum SS. Martyrum historias e non vulgatis autoribus et hominibus doctis collecturum* » (*ibid.*, lettre nº 19). Farel en voulait manifestement à Lefèvre de conserver les pratiques traditionnelles de l'Église, par quoi il équilibrait ses hardiesses de réformiste.

en considération : « Ce bon Fabry avoit travaillé après les légendes des sainctz et sainctes, et déjà deux moys des martyrs estoyent imprimés... Mais ayant entendu la grosse idolâtrie qui estoit ès prières des saincts, et que ces légendes y servent comme le soulphre à allumer le feu, il laissa tout et se mit du tout après la Saincte Escripture. » Peut-être, en effet, valait-il mieux se taire.

Le Temps et la Parole de Dieu

Plus qu'une édition savante du psautier, plus que des commentaires latins, la traduction de la Bible en langue vulgaire devait porter en soi le germe d'une influence décisive sur la spiritualité des chrétiens au seizième siècle. Aussi bien l'année 1523, qui vit paraître chez Simon de Colines la traduction du Nouveau Testament (le 8 juin les Évangiles, le 17 octobre les Épîtres, le 31 les Actes, le 6 novembre l'Apocalypse[11], eût dû marquer une très grande date : n'eût été le barrage opposé par la Sorbonne par crainte des nouveautés luthériennes, la Parole de Dieu était mise, pour la première fois, entre les mains du peuple de France grâce à une traduction faite sur les textes. Et cette traduction, dont on n'avait encore que les prémices, mais qui s'étendrait bientôt à la Bible entière, était entreprise par un vieillard de soixante-dix-sept ans.

Lefèvre avait travaillé sur la Vulgate[12], mais l'édition critique publiée par Érasme en 1516, ainsi que le texte grec, qui lui était familier, lui donnaient matière à d'amples corrections.

11. Trois exemplaires à la Bibliothèque Nationale, un à l'Arsenal. Celui de la Bibl. de l'Hist. du Prot. français est l'édition de Bâle (1525) (il y manque le faux titre et le titre).

12. P. Quiévreux, *la Traduction du Nouveau Testament de Lefèvre d'Étaples*, Paris, 1894. Lefèvre avait aussi sous les yeux la traduction de Julien Macho (Lyon, 1477) avec la version française du treizième siècle qui servait de base à ce dernier ; également la version de Jean de Rély (Paris, 1487 ou 1496). Ses corrections à la Vulgate, d'après le grec, sont au nombre de cinquante-six pour les Évangiles, moins nombreuses et plus timides pour le reste du Nouveau Testament, par crainte de la Sorbonne.

Corrections périlleuses au jugement de ses censeurs : avant la fin de l'année, la Sorbonne réclamait la suppression de l'ouvrage. Cependant le succès s'annonçait prodigieux : quatre réimpressions étaient faites en neuf mois ; Briçonnet en envoyait un exemplaire à chacun de ses prêtres (pour « soulager l'ignorance et l'incapacité des vicaires ») et le faisait distribuer gratuitement à tous les pauvres qui le lui demandaient. En 1524, à Saint-Paul de Paris, Caroli lisait l'épître aux Romains dans la traduction de Meaux. Mais ouvrons la préface. Elle débute dans un enthousiasme prophétique :

> Quand saint Paul était sur terre, prêchant et annonçant la parole de Dieu avec les autres apôtres et disciples, il disait : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*. Voici maintenant le temps acceptable, voici maintenant les jours de salut. Aussi maintenant le temps est venu, que Notre Seigneur Jésuchrist, seul Salut, Vérité et Vie, veut que son Évangile soit purement annoncé par tout le monde, afin qu'on ne se dévoie plus par d'autres doctrines des hommes qui croient être quelque chose, et comme dit saint Paul : Ils ne sont rien, mais se dépravent eux-mêmes.

Mais si l'Évangile doit être mis à la portée de tous, ce ne peut être que dans la langue vulgaire, car les chrétiens, qui savent maintenant lire, ne peuvent plus se contenter de la Bible de pierre des cathédrales[13].

> Et afin que un chacun qui a connaissance de la langue gallicane, et non point du latin, soit plus disposé à recevoir cette présente grâce, laquelle Dieu par sa seule bonté, pitié et clémence, nous présente en ce temps par le doux et amoureux regard de Jésuchrist, notre seul Sauveur, vous sont ordonnées en langue vulgaire par la grâce d'icelui les Évangiles selon le latin qui se lit communément partout, sans rien ajouter ou diminuer. Afin que les simples membres du corps de Jésuchrist ayant ce en leur langue puissent être aussi certains de la vérité évangélique comme ceux qui l'ont en latin...

13. C'est pourquoi, deux ans plus tard (1525), il publia les *Épistres et Évangiles des cinquante et deux dimanches de l'année* (quelques fêtes sont aussi incluses). Les textes, d'une traduction savoureuse, sont suivis d'une courte exhortation. Celle-ci commence par : « Mes frères et sœurs en Jésus-Christ. » C'est le premier paroissien en langue française. A. Renaudet nous semble exagérer beaucoup, qui en fait un livre protestant (*op. cit.*, fasc. II, p. 171-172).

Recevons la douce visitation de Jésuchrist, notre seul salutaire en la lumière céleste évangélique, laquelle, comme dit est, est la règle des chrétiens, règle de vie et règle de salut...

L'Évangile, « règle des chrétiens ». On aurait mauvaise grâce à voir en une phrase de ce genre une opposition à la tradition vivante de l'Église. Pas un mot chez Lefèvre qui le puisse laisser soupçonner, même quand il rejette les « traditions humaines ». Ce qu'il veut, à tout prix, c'est bannir de l'enseignement chrétien tout ce qui serait « parole d'homme » faisant échec au « Seul Seigneur », ni plus ni moins que saint Paul évinçant les docteurs qui « n'entendent point les choses terrestres desquelles ils parlent, ni celles lesquelles ils affirment ».

Comment donc, au jour de Jésuchrist, qui est le vrai soleil, peut-on voir autre lumière que la lumière de la foi, laquelle est baillée en la sainte Évangile? Si on a la foi et fiance en autre que Jésuchrist touchant la vérité éternelle que nous attendons, laquelle lui qui est infaillible nous a promise à tous comme il est écrit : *Et non est in aliquo alio salus*... Donc, mes frères et sœurs, cheminons en la lumière du jour, en la lumière de la sainte Évangile.

Discrètement il s'en prendra aux adaptations qui « diminuent ou exposent », pour s'en tenir au pur texte de la Parole inspirée :

Sachez que... la parole de Dieu en chasteté et simplicité d'esprit est vraie élégance devant Dieu et aux yeux spirituels lesquels lui seul illumine.

Qu'il y ait en elle des passages obscurs ne doit pas être un obstacle, puisque ces passages furent pareillement obscurs aux Grecs et aux Latins à qui ils furent primitivement offerts. L'important n'est pas de tout comprendre, mais de « croire ».

Il y a là plutôt une question d'humilité et d'ouverture de cœur, prévue par le Christ :

...Comme le soleil matériel se veut communiquer par lui et par sa bonté naturelle, aussi fait moult plus fort le soleil spirituel par lui et par sa bonté supernaturelle de tout qu'ils sont plus humbles et petits, que aux clercs moins humbles et plus grands.

Que tous lisent, mieux, qu'ils « tiennent en mémoire », après les avoir « écrites en leur cœur », les Écritures du Nouveau Testament. Et encore :

Par quoi en moult grande révérence devons avoir les paroles de ce saint nouveau testament. Duquel on obtient l'intelligence en se humiliant devant Dieu par humble prière, et plus par soupirs et désirs d'esprit, lesquels Dieu donne aux humbles et ne sait-on dont ils viennent sinon qu'on sait bien qu'ils ne viennent point d'un cœur glacé comme le nôtre. Plaise au doux Jésus les chauffer en lui qui est vrai feu venu en terre pour se donner à tous. Les soupirs sont ouïs de Dieu plus que toutes les voix, sons et clameurs du monde.

L'Amour du Christ

L'amour du Christ qui traverse ces pages si simplement et noblement pastorales, l'âme de Lefèvre en était habitée[14]. A défaut de confidence personnelle, nous en avons ici le témoignage très émouvant. On ne se méprend pas à cet accent de sincérité, qui laisse loin en arrière les élucubrations indigestes de Guillaume Briçonnet :

Mais pour en retourner à saint Paul, vrai chevalier de Jésuchrist portant la bannière de foi flamboyante de l'amour de Notre Seigneur Jésuchrist devant tous les chrétiens venus des Gentils..., devez savoir qu'il est vaisseau et instrument de Dieu rempli et suffisant pour amollir les endurcis et faire les vaisseaux de ire vaisseaux d'honneur et de gloire. Et tel était-il quand il était sur terre, et est-il maintenant quand il est au ciel, en tant qu'il nous a laissé ses épîtres esquelles Jésuchrist a parlé par lui. Il était si plein de charité et de l'esprit de Jésuchrist qu'il était mort au monde et à soi et à toute créature, et ne vivant plus de son esperit, mais vivait de l'esperit de Dieu et Dieu en lui, comme lui-même en témoigne, quand l'amour de Jésuchrist qui était en lui surabondant le faisait écrier : Vivé-je moi, non point moi, mais Jésuchrist vit en moi. Il était si plein de Jésuchrist que tout ce qu'il pensait était Jésuchrist, tout ce qu'il parlait Jésuchrist. Quatre cents quarante-neuf fois ou plus il a en ses epistres nommé le nom de Jésuchrist. Quelque part qu'il allait, il allait à et pour Jésuchrist... Tout ce qu'il faisait était par et pour Jésuchrist.

Tout chrétien, disait encore Lefèvre, se reconnaît à l'amour de Jésus et de la Parole :

14. Jean VISAGIER *(Vulteius)*, dans ses *Épigrammes* (I, 70), a souligné cet amour de Lefèvre pour le Christ : « *Christus, perfugium senis trementis — Quod fert pectore fert in ore Christum* » (cité par L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, p. 36. Paris, 1942).

Comment seraient-ils chrétiens, ceux qui n'aiment pas avec une parfaite pureté le Christ et la Parole?

Et s'il y a une gradation à établir entre les chrétiens sous le rapport de l'intensité de l'amour :

Les pontifes doivent tenir la première place, et plus qu'aucun autre celui qui, parmi eux, est appelé à l'accomplissement visible des fonctions sacrées, le premier, le plus grand, le Souverain Pontife. Nul en effet ne peut réclamer un semblable titre qu'en vertu de cet immortel, incorruptible et spirituel amour pour le Christ et l'Évangile. Viennent ensuite les rois, les princes, tous les seigneurs, et les peuples de toute race : eux aussi ne doivent penser, s'attacher, aspirer à rien autant qu'au Christ et à la parole vivifiante de Dieu, son saint Évangile...

A l'œuvre donc, pontifes, rois, cœurs généreux. Où que vous soyez, réveillez-vous à la lumière de l'Évangile, à la vraie lumière de Dieu; reprenez le souffle de la vie ; retranchez tout ce qui entrave, tout ce qui offusque ce culte pur.

A la date de 1523, cette adjuration à toutes les hiérarchies et singulièrement à Léon X, où l'on entend, à l'adresse de ce dernier, un écho du « *diligis me plus his?* » (*Jo.*, 21, 15), ne manque ni de courage ni de grandeur.

***

Un catholique de nos jours, quelque peu entraîné à la lecture de la Bible, ne saurait être scandalisé par le langage de Lefèvre. Car autre le contact direct et savoureux avec le Livre saint, par la lecture privée, moyen indispensable pour l'approfondissement de sa vie intérieure, autre la précision de l'enseignement officiel, norme à laquelle il demeure soumis sans en éprouver aucune gêne pour sa liberté d'enfant de Dieu. Il affirmera tranquillement à ceux qui s'en étonneraient qu'il n'y a aucune contradiction entre ces deux éléments, également requis.

C'est pourquoi nous nous refusons à faire de Lefèvre un protestant. Ce que d'aucuns ont appelé sa « saveur protestante »,

ne serait-ce pas plutôt un accent de modernité appartenant à la plus authentique tradition chrétienne, un œcuméniste dirait : la récupération d'une valeur longtemps laissée en sommeil? Langage assurément non-conformiste à l'époque, — et Lefèvre devait en avoir conscience, — mais où l'on ne saurait trouver matière à hérésie. Lefèvre, « de son petit pas tranquille » mais résolu, portait au monde qui se mourait d'inanition spirituelle le message de la Parole de Dieu. Oui, sans doute, il manquait à sa doctrine le côté constructif et complémentaire de ce que nous appelons aujourd'hui, en meilleure connaissance de cause, la « tradition vivante ». Mais quelle ecclésiologie déficiente était celle du début du seizième siècle, si individualiste et gallican! Il faudra la révolte tonitruante de Luther pour que se précise, par réaction nécessaire, la théologie de la tradition, et encore, dans le feu des batailles, certains théologiens post-tridentins se porteront vite aux extrêmes, jusqu'à se prononcer pour une tradition sans coïncidence avec l'Écriture — par une contradiction manifeste avec les données du Concile. Mais il n'est pas permis à l'historien d'anticiper, il doit juger Lefèvre dans la propre perspective de celui-ci, puis déplorer que l'Église de France n'eût pas su profiter mieux de son œuvre tour à tour savante et populaire. Il eût fallu contrôler, endiguer, mais non bannir un programme dont l'objet même — qui était de replacer la parole de Dieu devant les âmes chrétiennes — portait en soi une sorte de révolution, car la parole de Dieu est glaive.

Lefèvre ne manquait pas d'antennes sur la France de son temps ; il était tout près des humbles, — « les simples membres du corps de Jésus-Christ », comme il dit si bien. Mais, quoiqu'il souhaitât généreusement une réforme qui atteignît tout le peuple chrétien, il n'avait pas l'oreille de la masse, il était trop mesuré, trop nuancé, trop « intellectuel ». A tout ce qui était puissance — les « gens en place », la Sorbonne, les ordres monastiques — il se heurta et, sans abandonner la lutte à proprement parler, couvrit sa retraite. Il ne resta que l'homme des cénacles cultivés et pieux, comme Érasme fut l'homme d'autres cénacles plus humanistes. Réformiste avant Luther, mais qui gardait

ses deux pieds dans l'Église de la tradition, il fut dépassé, débordé par le flot issu de Wittemberg et de la Wartburg, puis rejeté avec ce flot qui ne laissa, en bordure de la France, que des franges d'écume ; il fut aussi, par d'autres, indûment compromis avec Calvin. Cependant, par rapport à Luther, il joua, par anticipation et lorsqu'il pouvait encore en être temps, le rôle qu'après la mort de Luther, lorsqu'il eût été vain de revenir en arrière, tenta de jouer Mélanchthon. Rejeté de Paris et de Meaux, il fut plus heureux à Strasbourg, à Anvers, à Bâle, où la liberté religieuse s'exprimait encore ; finalement il dut se contenter de l'infime audience des amis de Nérac.

Cet homme sensible et pacifique dut souffrir terriblement d'être incompris, mais sa discrétion ne nous livre sur ce sujet aucune confidence. Nous savons seulement par ses nombreux amis sa modestie, son affection candide, sa répugnance à se raconter par écrit, « n'aimant pas voir, disait-il, ses lettres familières dans un recueil imprimé ». Rendons-lui la place qu'il mérite. S'il est vrai, comme l'a dit Lacordaire, que le propre des grands cœurs est de « découvrir le principal besoin du temps où ils vivent et de s'y consacrer », Lefèvre d'Étaples est l'un d'eux. Il fut au niveau de son temps, en lequel il décela le besoin essentiel de la parole de Dieu, et il se consacra tout entier à la satisfaction de ce besoin. Dans la crise de croissance du monde moderne dont il fut le témoin, il fait figure de poteau indicateur : il montra de quelle façon il eût fallu dominer le danger pour éviter la catastrophe des séparations. Idéalement il avait raison ; pratiquement il n'avait pas en mains les moyens pour réussir. Comme tous les grands tournants de l'histoire, celui de la Réforme s'encombra tragiquement de toutes sortes de problèmes, ecclésiastiques, sociaux et politiques, et il fut mal pris. Mais aujourd'hui les œcuménistes saluent en Lefèvre un précurseur : c'est que, parmi d'autres lumières bienfaisantes, la sienne éclaire le difficile chemin des « rapprochements ».

Paris. MAURICE VILLAIN, S. M.

UN "EUCHARISTICON" DE PAPEBROCH EN L'HONNEUR DE SAINT FRANÇOIS XAVIER

« Gigantes erant super terram », répétait volontiers le P. Delehaye, lorsque, pour animer au travail les jeunes rejetons de l'antique *Bollandi progenies*, il chantait le los de nos grands précurseurs[1]. C'était il y a une trentaine d'années ; de la race des géants, lui aussi, il a depuis lors déposé la plume. En l'écoutant jadis, nous inclinions à croire qu'un Henschenius, un Papebroch, un Du Sollier avaient joui constamment, au cours de leur longue existence, des avantages d'une santé de fer. Et la série, imposante, des in-folio qui portent leurs noms semblait devoir renforcer notre foi.

Par la suite, nous acquîmes une connaissance plus familière de nos anciens, soit en lisant leurs éloges, imprimés dans les *Acta Sanctorum*, soit à travers quelques allusions autobiographiques qu'on rencontre çà et là dans leurs « commentaires », grâce aussi aux fragments que nous avons conservés de leur correspondance personnelle. Pour ma part, je fus surpris et — le dirai-je? — édifié par le rappel, en somme assez fréquent, de leurs maladies. Et ce n'étaient pas de simples malaises passagers qu'ils eurent à surmonter, comme la plupart des mortels, mais de graves défaillances physiques, qui parfois firent désespérer de leur carrière, voire de leur vie. Au demeurant, le bollandisme ne fut-il pas fondé à une époque et dans un pays où les épidémies étaient pour le magistrat des villes une cause perpétuelle de souci et où l'on vit des théologiens de profession

1. L'image biblique leur est appliquée en dehors de son contexte, *Gen.*, 6, 4.

publier des manuels de santé, tel cet *Hygiasticon*[2] du Campinois Léonard Lessius, qui lui-même avait enduré les pires maux?

Mais bornons-nous ici au cas de Daniel Papebroch. Outre les dangereuses maladies qu'il affronta, notamment en 1675, 1678 et 1701, on connaît assez la pénible infirmité qui, s'attaquant à ses yeux et s'aggravant sans cesse durant la dernière décade du dix-septième siècle, finit par le rendre complètement aveugle[3]. Ce fut là pour le travailleur de l'esprit — écrivain et lecteur infatigable — une épreuve majeure. Dans les lettres qui datent de cette période, — elle dura cinq longues années, — il s'excuse généralement auprès de ses correspondants d'avoir à se servir d'une main étrangère : *aliena manu*. Le philosophe Leibniz, qui entretenait des relations épistolaires avec Papebroch et Janninck, sera un des plus enthousiastes à féliciter le vieil hagiographe d'Anvers lorsque celui-ci aura subi avec succès, des mains expertes de l'oculiste Charles Caron, l'opération de la cataracte : « Gaudeo commercium inter nos redditum esse, écrit-il de Hanovre. Sed gaudeo etiam non mediocriter te nobis in meliora tempora servatum, utinam vigentem! » Et il ajoutait, pour le cas où un complément de soins paraîtrait opportun, cette référence médicale : « Superiori anno Gallus quispiam ophthalmicus apud ducem Montis Acuti Anglum... feliciter cataractam sustulisse fertur[4]. » Papebroch, on le voit, savait employer tous les remèdes humains et même se soumettre aux interventions les plus audacieuses de la chirurgie. Mais sa robuste piété anversoise, qui ne fut jamais ébranlée par la rigueur de son sens critique, savait aussi recourir à l'inter-

2. Avec ce sous-titre explicatif : *Seu vera ratio valetudinis bonae et vitae una cum sensuum, iudicii et memoriae integritate ad extremam senectutem conservandae*. L'opuscule, plusieurs fois réédité et traduit, parut d'abord à Anvers, chez Plantin, en 1613. SOMMERVOGEL, t. IV, col. 1737.

3. Sur ces diverses maladies, voir la notice biographique consacrée à Papebroch par le P. Jean Pinius en tête du tome VI de juin des *Acta Sanctorum*, notamment les nos 26-30, 46 et 93.

4. Lettre du 11 juillet 1706, conservée dans le recueil 432 de la Bibliothèque des Bollandistes. Cf. Dom PITRA, *Étude sur la collection des Actes des Saints publiés par les Pères Bollandistes* (Paris, 1850), p. 211.

cession des saints dont il appréciait le crédit auprès de Dieu[5].

Nous voudrions plus particulièrement, dans les limites du présent article, offert en hommage à un maître de la littérature spirituelle, hagiographe à ses heures, rappeler un épisode douloureux de la vie de Papebroch, où il demanda la guérison à un saint de notre Ordre, François Xavier, puis, exaucé, lui rendit grâces, à sa manière, dans un poème latin.

La chronique de la grande cité de l'Escaut qui fut le berceau des *Acta Sanctorum* relate tout au long du dix-septième siècle les sérieuses alertes causées par le retour fréquent des fièvres infectieuses. Dans le « diaire » de la maison professe des Jésuites, on trouve un fidèle écho des alarmes de la population, le dévouement des Pères étant, à chaque fois, requis par les autorités municipales[6]. Vers la fin de l'été de 1678, le fléau prit naissance soit dans les canaux mal récurés de la ville, soit dans les « polders » inondés des bords du fleuve, et se montra terriblement meurtrier[7]. L'évêque Aubert Van den Eede y succomba et

5. Papebroch nous a lui-même confié quelques détails sur sa cécité, lorsqu'en 1708, dans la préface de ses *Annales Antverpienses*, il retraçait la genèse de cette œuvre considérable, réservée à ses vieux jours : « Verum haec cogitantem... potior urgebat cura protexendi et ad praelum adducendi reliquos mensis Iunii tomos, quantum licuit per tentatam aliquoties graviter valetudinem et hebescentem magis magisque oculorum aciem, qua denique sublata, cessandum mihi per annos quinque fuit a scriptura omni, donec anno MDCCII placuit Deo et quem in simili calamitate multis auxiliatum noveram, B. Aloysio Gonzagae, ut die XX iulii Carolus Caron, ophthalmicae chirurgiae non minus felix quam peritus, iam perfectam sinistri oculi cataractam levaret ; nullo quidem doloris sensu, sed cum assueta post talem curationem organi visivi debilitate. Postquam autem, intra menses decem, tantus adfuit oculo curato vigor ut per me legere quidlibet scribereque inciperem, resumpsi etiam *Annales...* »

6. Sur ce ministère, voir Alf. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. II (Bruxelles, 1927), p. 457-458 : « Au service des pestiférés ». Et, *passim*, dans les *Documents pour servir à l'étude des maladies pestilentielles dans le Marquisat d'Anvers jusqu'à la chute de l'Ancien Régime*, deux volumes publiés par A.-F.-C. Van Schevensteen, Bruxelles, 1931-1932.

7. Cf. F.-H. Mertens et K.-L. Torfs, *Geschiedenis van Antwerpen*, t. VI (Anvers, 1851), p. 30-31 ; P. Genard, *Anvers à travers les âges*, t. II (Bruxelles, 1888), p. 182-183 ; F. Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, t. VIII (Anvers, 1941), p. 266. On désignait cette fièvre contagieuse

avec lui près de dix mille de ses ouailles, suivant certains calculs. Parmi les notabilités qui en furent victimes on compte le célèbre peintre Jacques Jordaens et sa fille aînée Élisabeth. En dix-huit jours, douze prêtres de la Compagnie de Jésus étant morts à la tâche[8], on dut faire appel à leurs confrères de Malines, de Lierre et de Louvain.

Daniel Papebroch fut atteint à son tour par la contagion, au grand effroi d'Henschenius, lequel, tremblant pour l'existence de son actif et talentueux collaborateur, obtint qu'il fût transféré pour un temps dans notre maison de Louvain. C'est alors que divers religieux de la province unirent leurs prières pour solliciter de saint François Xavier la guérison du malade, dont l'état était devenu critique. Leurs vœux eurent le succès escompté. Toutefois, si sa vie était sauve, Papebroch demeurait faible et languissant, les médecins ne réussissant pas à faire céder la fièvre et ne lui promettant qu'une lente convalescence, après l'hiver. L'hagiographe songeait aux retards que subirait pendant ce temps l'entreprise des *Acta Sanctorum*. Il voua, de son côté, en l'honneur de l'apôtre des Indes, qui déjà s'était montré secourable, une neuvaine de messes. Son instante prière fut exaucée au delà de ses espérances. En moins de quatre jours, il recouvra assez de forces pour offrir à l'autel le saint sacrifice, en la fête même du thaumaturge, le 3 décembre. Il put continuer à le faire les jours suivants et, à la messe, il ajouta bientôt la récitation du bréviaire et un peu de travail léger. Devant ses pas se rouvrait le chemin de l'avenir, qui, un instant, avait paru définitivement compromis.

Le récit qui précède se fonde sur les documents de l'époque. Un détail le complète, dans l'éloge de Papebroch rédigé par Pinius, et mérite d'être retenu. Au cours des insomnies qui

sous le nom de « suette, ou maladie anversoise », ou encore de « maladie prompte », si l'on peut traduire ainsi le flamand *haastige ziekte*.

8. D'après le P. Pinius, qui ne parle ici que des prêtres. Du 18 octobre au 14 novembre de l'année 1678, vingt jésuites décédèrent à Anvers ; on peut lire leurs noms dans le *Nécrologe des Jésuites de la province Flandro-Belge*, par Alf. Poncelet (Wetteren, 1931), p. 104-105.

l'importunaient encore au terme de sa longue maladie, l'hagiographe humaniste composa un poème en action de grâces à saint François Xavier[9]. Cette pièce, imprimée et distribuée tant à ses confrères en religion que parmi le public lettré, y récolta des applaudissements et aussi, nous assure-t-on, d'âpres railleries de la part « d'un sycophante mal luné ».

Nulle part on ne trouve catalogué au nombre des œuvres de Papebroch l' « eucharisticon » de 1678 dont fait mention Pinius. Les exemplaires de ce feuillet de circonstance durent se perdre assez vite, après avoir passé de main en main. Ce fut pour nous une bonne aubaine d'en découvrir un dans un dossier que les anciens Bollandistes avaient réuni en vue du futur commentaire — encore à paraître — des Actes de saint François Xavier. Comme cette rareté bibliographique a, pour ainsi dire, acquis la valeur d'un manuscrit, nous estimons que c'est presque un devoir de famille d'en communiquer à nouveau le texte, en souvenir d'un grand ancêtre et de sa dévotion envers l'apôtre des Indes. De plus, le document apporte, à sa manière, un témoignage sur le culte de saint François Xavier aux Pays-Bas comme « protecteur contre la peste ». Il faut, en effet, se rappeler que le nouveau saint de la Compagnie de Jésus avait été officiellement proclamé en cette qualité par un acte collégial du magistrat d'Anvers, le 9 février 1661[10]. Enfin, du point de vue médical, il n'est pas sans intérêt, croyons-nous, d'étudier spécialement les vers où le patient relate les variations dans la périodicité de ses accès fébriles (distiques 9-11) et l'emploi qu'il fit d'un remède alors assez nouveau, à savoir le vin au quinquina (distiques 13-15). Les missionnaires de son Ordre avaient été des premiers à propager le « devectus Peruanis pulvis ab oris »; on mélangeait la fameuse poudre à du vin d'Espagne, « diluitur vino, fortis Ibere, tuo[11] ».

9. *Act. SS.*, Iun., t. VI, p. 9, nº 30.

10. Cf. J. DE BEER, *Les Saints maréchaux et auxiliaires contre la peste*, dans *Le Folklore brabançon*, t. XIV (Bruxelles, 1935), p. 369.

11. Dès le milieu du dix-septième siècle, les médecins de Bruxelles, d'Anvers et de Gand contribuèrent beaucoup à faire connaître les vertus

Les quatre pages, paginées de 1 à 4 et dont la troisième porte la signature A2, mesurent $0^m15 \times 0^m10$, et se trouvent conservées, fol. 189-190^v, dans le manuscrit 8963 de la Bibliothèque royale de Belgique, à Bruxelles, parmi les *Collectanea Bollandiana*[12].

En voici une réimpression intégrale :

S. Francisco
XAVERIO
e Societate Jesu
Indiarum et Japoniae Apostolo
Thaumaturgo
post receptam ejus patrocinio sanitatem
in Collegio S. J. Lovanii
mense Decembri anno MDCLXXVIII
Daniel Papebrochius
ex eadem Societate Jesu
EUCHARISTICON
Antverpiae
Superiorum permissu.

Lectori

Votis ad S. Franciscum Xaverium factis, Lovanienses ac Mechlinienses Socii impetraverant ut vita, in summum discrimen adducta, servaretur mihi, qui ad prosequenda Sanctorum Acta videbar necessarius, P. Godefrido Henschenio ad annum aetatis octogesimum accedente, et P. Daniele Cardono praematura extincto. Verum, discusso periculo, haerebat in visceribus pertinax ac violenta febris, nullique cedebat industriae medicorum, nihil laetius sperare jubentium quam curationem lentam et vires beni-

curatives de « l'écorce péruvienne ». Le quinquina, qu'on appela bientôt « polvos de los jesuitas », avait été apporté pour la première fois d'Amérique en Espagne au cours de l'année 1640, lors du retour de la comtesse d'Elcinchon, épouse du vice-roi du Pérou, qui avait été guérie quelques années plus tôt à Lima par l'usage du remède. L'introduction de celui-ci dans la thérapeutique des fièvres intermittentes suscita d'ardentes controverses.

12. Voir J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. V (Bruxelles, 1905), n° 3515, p. 591-596.

gnioris aëris beneficio restaurandas post hiemem, quae tota restabat transactam.

Hoc metuens atque intelligens quam incommoda ea mora foret praelis, jam pridem Acta Sanctorum Maii reposcentibus, proprio ipse voto statui invocare Sanctum qui mihi tam propitius fuerat alieno. Sed ea fuit vel tenuitas fidei vel verecundia petendi per miraculum sanitatem, ut ultra facultatem sacrificandi festo ipsius Sancti die (qui solis novem diebus aberat) voti summa se non extenderit. Ille autem plus quam rogabatur praestitit, et pulsa intra quatriduum febre, eas emaciato ac languido corpori vires festinanter restituit quae et diem tertium Decembris et omnes post secutos, ab aurora in meridiem, possent implere quotidiano sacrificio, Horario penso, colloquio familiari, scriptione utili aliisque nonnullis levioribus curis.

Has inter etiam hoc carmen fluxit, taedia noctium, quandoque propter febriculam insomnium, fallenti poëtico isto lusu donec adesset hora, matutino Sacrificio, unde mihi diem inchoare mos tunc erat, destinata. Vererer igitur hoc aegri capitis somnium potius quam experrecti ingenii foetum, oculis Tuis subjicere, Lector, nisi vel inde magis excitandum Te sperarem ad agendas mecum gratias Divo Sospitatori.

S. FRANCISCO XAVERIO EUCHARISTICON

Francisci exuviae, Goa quas praedivite in arca
Compositas, largo thuris honore colit,
Vos ego, vos (toto vivam licet orbe remotus)
Supplicibus veneror stratus humi genibus.
Non tamen hinc optem, per mille pericula vitae,
Trans maria ut portet me peregrina ratis ;
Sufficit exilis pars corporis, ut stat in aris
Sive Malina tuis, sive Lovaina tuis.
Nam, media cum vix rapto de morte, valendi
Non nisi longinquam spem medicina daret,
Istic pro me alii, pro me hic praesentior ipse
Xaverio vovi ter tria sacra meo.

Post totidemque dies, totidemque ex ordine noctes,
Sic valui festo, magne Patrone, tuo,
Nullus ut inde dies ierit, quin mystica ad aram
Hostia sit verbis rite sacrata meis.
Interea quae, parva licet, lentissima febris
Visa est dimidios velle tenere dies,
Luce redux media, media se nocte recondens,
Et dubios inter spemque metumque tenens,
Versa novam in formam, binis latitare diebus
Incipit, et quarto bella movere palam.
Quid facerem? Nova iam noto fero vota Patrono ;
Sitque, precor, longi terminus iste mali.
Nec mora. Devectus Peruanis pulvis ab oris,
Diluitur vino, fortis Ibere, tuo.
Illa quidem pugnat, tamquam quae vincere posset
Pulvereumque hostem, Xaveriique manum.
Sed primo nimium certamine lassa, secundum
Non tulit ; et cessit, cedere jussa, loco.
Scilicet unius spatio qui subvenit horae
Saepius, in subitum promptior auxilium,
Is, modicae fidei, qualem me comperit, aegros
Sic juvat, ut vires temperet ipse suas.
Ergo aliis velox, mihi lentus, amandus utrisque
Et meritus laudis carmen utrimque paris ;
Vivat, jo! et cunctis, pro me qui vota tulerunt,
Perpetuo laetos donet habere dies.

***

Après l'avertissement circonstancié de Papebroch « au lecteur », les dix-neuf distiques dont se compose son *eucharisticon* ne réclament pas un commentaire bien développé.

Dès son adolescence, comme on sait, le futur collaborateur de Bollandus avait, à l'exemple de son père, Laurent Van Papenbroeck[13], cultivé avec ardeur la poésie. Nous conservons

13. Membre assidu de la « chambre de rhétorique » anversoise *De Violieren*, il fut un poète de langue flamande assez fécond. Voir l'étude du

de lui, en manuscrit[14], de nombreux essais en latin et même en grec. On connaît aussi son poème élégiaque *Ad Felicem Zacchiam*[15] composé et publié à Rome en 1661. C'est précisément à cette occasion que le vieil humaniste Luc Holstenius, peu avant de mourir, donna au jeune auteur le conseil de latiniser son nom en Papebrochius[16].

Les poèmes d'action de grâces envers un patron ou un bienfaiteur étaient un genre littéraire toujours en vogue[17]. Bien avant Papebroch, le grand Érasme avait montré l'exemple en dédiant à sainte Geneviève, la vierge de Lutèce, un *carmen votivum*. Le célèbre écrivain y remerciait la sainte de l'avoir délivré des pénibles accès d'une fièvre quarte. Notre bibliothèque en possède la première édition, imprimée à Fribourg en Brisgau par J. Emmeus en 1532[18].

Ces jeux littéraires, qui étaient en même temps des gestes religieux, charmaient, semble-t-il, à la fois ceux qui s'y livraient et le public dont ils cherchaient l'audience. Nous avons récemment retrouvé à la Bibliothèque Royale de Bruxelles un opuscule du même genre, qui a, peut-on croire, servi directement de modèle à celui de Papebroch. Inséré, après le fol. 37, dans le manuscrit *7221-22*, — un recueil qui concerne l'histoire de la maison de probation des jésuites à Malines au dix-septième

P. J.-F. KIECKENS, S. J., *Laureys Van Papenbroeck, de vader van Pater Daniël benaamd Papebrochius* (Gand, 1891).

14. A la Bibliothèque des Bollandistes, manuscrit 619. Ce recueil contient déjà un *Propempticon S. Xaverio in Indias proficiscenti* (p. 24-26).

15. « Post caesum in propugnatione Candiae filium Iosephum Rondininum altero filio Natali Rondinino orbatum. » SOMMERVOGEL, t. VI, col. 179.

16. Comme nous l'avons montré dans les *Analecta Bollandiana*, t. LX (1942), p. 16.

17. Le même volume de *Collectanea Bollandiana*, manuscrit de Bruxelles 8963, renferme, au fol. 120, un poème latin, offert en hommage à saint François Xavier par le P. Pierre Poussines (Possinus), que tourmentait le manque de sommeil : « Eucharisticon pro somno recuperato, mense nov. 1683. » L'érudit jésuite devait mourir à Toulouse moins de trois ans plus tard.

18. Cf. *Bibliotheca Erasmiana*, fasc. 1 (Gand, 1893), p. 26.

siècle[19], — il a pour titre : *Eucharisticon magno Indiarum ac Iaponiarum Apostolo S. Francisco Xaverio Societatis Iesu, saeculi huius thaumaturgo, Mechliniae in templo Societatis Iesu miraculis ac quotidianis beneficiis claro* (Antverpiae, typis Cornelii Woons, sub signo Stellae aureae, anno 1662). Au verso de la page-titre, une gravure très ornée représente la relique *e brachio dextro* du saint missionnaire. Les poèmes sont dédiés « Nobili amplissimoque Domino D. Guil. De Blitterswijck, magni concilii Mechliniensis Consiliario », bénéficiaire en l'occurrence de la guérison obtenue. Le livret, qui compte vingt-six pages, est de même format et a été imprimé dans le même caractère que celui dont nous nous occupons. On peut admettre, sans grand risque d'erreur, que ce dernier est un produit des mêmes presses anversoises.

L'*eucharisticon* de Papebroch fut certainement lu et apprécié, même hors de nos frontières. Voici, pour preuve, deux lettres adressées par des confrères à l'hagiographe d'Anvers.

L'une lui vint de Leobschütz, en Silésie ; un Père Arnold[20] écrit, le 27 octobre 1679 : « Gratissimas R. V. 15 sept. datas accepi 15 oct. cum eucharistico ad magnum Franciscum S. Xaverium. Vivat Daniel quousque sanctum hunc elucidet secundum cor suum ! » Et plus loin : « Gratias ago et ego Deo pro obtenta incolumitate et submissis novis optimis. Vivant et illi qui vota fecere pro Daniele, ut liberarent eum a leonum lacu[21]. » On ne manquera pas de priser l'accent plein de franchise de ces vœux à long terme et non moins l'à-propos de l'allusion scripturaire sur la délivrance de Daniel.

L'autre lettre fut adressée à Papebroch du fond de l'Amérique du Sud. Le 1er juillet 1700, un missionnaire flamand, J. Van Caudenbergh, établi au Chili, où il se faisait appeler J. de Montefrio, tient à communiquer à l'hagiographe, son compatriote, les faveurs qu'il obtient de l'apôtre des Indes en appliquant l'image du saint sur les membres de ses malades. Il se souvient

19. Voir J. Van den Gheyn, Catalogue, t. VI, nº 4076, p. 433-434.
20. Nous ignorons son nom de famille.
21. Manuscrit 8963, fol. 65.

encore, à cette date, de la guérison de son correspondant, survenue vingt-deux ans plus tôt et célébrée par lui en vers. Voici son entrée en matière : « Magni nostri Xaverii silentio non involvenda beneficia ex hoc ultimo Americae angulo perscribo R^ae V^ae. Cur id agam rationes per se patent, ut taceam receptam eius ope sanitatem quam versu celebravit iunior[22]. »

Deux siècles et demi ont passé depuis lors. Puissent nos lecteurs avoir trouvé, à leur tour, quelque agrément à lire les pieux distiques qu'au sortir d'une grave maladie et avant de se remettre à sa tâche d'historien, Papebroch dédia d'une plume reconnaissante à l'un des grands patrons de son Ordre.

Bruxelles.

MAURICE COENS, S. J.,
Bollandiste.

22. Manuscrit, 8963, fol. 32.

THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

LA DESCENTE AUX ENFERS, FONDEMENT SOTÉRIOLOGIQUE DU BAPTÊME CHRÉTIEN

L'action de descendre dans l'eau et de remonter ensuite symbolise la descente aux enfers et la sortie de cette demeure.

S. Jean Chrysostome.
(*Hom.* 40 *in Cor.*, **15**, 29.)

Le dogme de la descente aux enfers a été, au cours de ces dernières années, l'objet d'études très neuves. A vrai dire, les théologiens n'ont jamais interrompu leurs recherches classiques, avec leurs alternances d'opinions, sur cette question mystérieuse[1]. Les historiens du symbole ont eu l'occasion de la renouveler diverses fois à leur point de vue depuis trois quarts de siècle[2]. Mais jamais elle n'a bénéficié d'une attention aussi sympathique que celle que lui témoigne en ce moment toute une génération d'exégètes, dont les principaux appartiennent à l'école suédoise d'Upsala : P. Lundberg, H. Riesenfeld, B. Reicke et C. M. Edsman, qui semblent la considérer comme un bloc central au milieu de leurs études[3].

1. Cfr. les récents articles du P. Grillmeier, S. J., *Der Gottessohn im Totenreich*, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1949, pp. 1-53 et 184-203.

2. Cfr. J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, t. I, Gembloux, 1946, p. 200 et sv. — Depuis lors, noter les pp. 378-383 de l'excellent ouvrage de J. N. D. Kelly, *Early christian creeds*, Londres, 1950.

3. Cfr. spécialement P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Upsala, 1942 ; H. Riesenfeld, *La signification du baptême joannique*, dans *Dieu Vivant*, 13, p. 31-37 ; du même : *La Descente dans la mort*, dans *Mélanges Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 207 sv. ; B. Reicke, *The disobedients Spirits and christian Baptism*, Copenhague, 1946 ; C. M. Edsman, *Le Baptême du feu*, Upsala, 1940. — Cfr. les *Bul-*

Un important ouvrage vient de lui être consacré encore par un théologien protestant, W. Bieder[4]. D'autre part, un Grec orthodoxe, J. Karmiris, avait fait paraître sur ce sujet en 1939 une monographie très attachante qui n'est pas passée inaperçue, mais sur laquelle il serait souhaitable qu'on revienne un jour plus abondamment[5]. La doctrine de l'Église d'Orient relative à ce dogme y était déclarée spécialement riche et conservatrice de tous les éléments traditionnels. On sait que le tropaire pascal de la liturgie grecque, qui est le centre de toute la catéchèse de la fête de la Résurrection, le met fort en évidence : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts ; par sa mort, il a foulé aux pieds la mort elle-même, et il a rendu la vie à ceux qui étaient dans les tombeaux. Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θάνατον πατήσας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι ζωὴν χαρισάμενος. » L'ouvrage de M. Karmiris peut être considéré comme un commentaire historique et théologique de ce tropaire.

Néanmoins, parmi tous ces travaux, les plus originaux et ceux qui promettent le plus de lumière sont certainement ceux d'Upsala. Ils insistent surtout sur la valeur salvifique de ce mystère, qu'ils mettent en relation étroite avec le baptême chrétien. C'est également sous cet angle que nous voudrions nous placer ici. Le baptême n'est, somme toute, dans l'ordre sacramentel, que ce que fut, dans l'ordre physique, la gratification de la vie par le Christ — ζωὴν χαρισάμενος[6] — aux âmes qui bénéficièrent en premier lieu de sa rédemption dans l'au-delà.

La descente aux enfers n'a pas été seulement un déplacement, un « aller et retour ». Elle suscite en nos imaginations une foule

letins d'Histoire des origines chrétiennes de la présente revue (J. Daniélou), notamment 1947, p. 369, et 1950, p. 594, et les articles du P. J. Daniélou cités plus loin, n. 44.

4. *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J. C.*, Zurich, 1949.

5. J. N. Karmiris, Ἡ εἰς Ἅιδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ. Athènes, 1939. J. Lebon en a fait une recension élogieuse dans *R. H. E.*, 1939, p. 929 ; cfr. aussi D. P. Dumont, dans *Irénikon*, 1946, p. 227.

6. L'expression ὁ ζωὴν χαρισάμενος se trouve telle quelle chez Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 9 ; éd. Stählin, I, 63, 20.

d'éléments dramatiques : la victoire sur le serpent, les portes arrachées, le nombre et la qualité des personnages rachetés, etc., — tout ce que nous représente en général l'iconographie orientale, — à quoi viennent s'ajouter les difficultés exégétiques de certains textes, comme *I Petr.*, **3**, 19. Tout cela risque de nous faire perdre de vue l'élément majeur et essentiel de ce mystère : la gratification de la vie par le Christ aux âmes qui attendaient sa venue, et qui, entrant en communication — en communion, pourrait-on dire — avec lui *dans la mort*, ressuscitent avec lui. C'est cet élément-là que nous voulons considérer et que nous voulons mettre en relation avec le baptême. Il faut noter en effet que le baptême n'est pas seulement *lavacrum* et don d'une vie nouvelle. Il est « passage » *dans* et *avec* la mort du Christ vers la vie. Cfr. *Rom.*, **6**, 3 : « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en la mort (συνετάφημεν εἰς τὸν θάνατον)... Si nous avons été unis à lui pour croître avec lui (σύμφυτοι) dans la ressemblance de sa mort, nous le serons dans sa résurrection. »

On sait tout le débat que l'interprétation de ces versets a suscité dans le monde des théologiens depuis une vingtaine d'années. Le fond des discussions qu'a amenées la théologie du *Mystère* de Dom Casel peut se résumer pratiquement autour de ce texte[7]. Nous croyons que la considération de l'œuvre accomplie par le Christ dans le séjour des morts, jointe à tout ce qu'on a dit autour de cette question, est de nature à éclairer beaucoup celle-ci. C'est sous l'optique générale de la descente aux enfers que deviennent le plus intelligibles, à notre sens, les riches versets de *Rom.*, **6**, 3 sv.

Pour comprendre la portée de ce texte, en effet, il faut se référer tout d'abord à une conception de la vie et de la mort conforme à l'anthropologie des anciens. Nous y trouvons un caractère de collectivité à peu près inexistant chez nous, et

7. « Röm. 6 bleibt also die klassische Stelle für die Lehre Pauli vom christl. Mysterium. » O. CASEL, recension de H. KELLER, *Kirche als Kultgemeinschaft*, dans *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft*, t. 14, 1938, p. 246. — Pour l'exposé de Dom CASEL, cfr. son ouvrage *Le Mystère du culte dans le Christianisme*, Paris, 1946, p. 30 sv.

dont saint Paul verrait la sublimation définitive dans la mort et la résurrection du Christ, entraînant après lui tous les élus. (I.) A la lumière de cette perspective, il nous sera possible de considérer le mystère de la pénétration du Christ dans la mort — dans les enfers — ainsi que celui de sa résurrection sous un jour plus ample et plus traditionnel. (II.) Enfin, cette mise au point nous fera mieux comprendre la relation établie par la révélation entre notre entrée dans la mort avec le Christ et le baptême chrétien. (III.)

I. — Le Caractère collectif de l'Entrée dans la Mort

A. — *Vie et Mort dans l'Anthropologie des anciens*[8]. — Les faits rapportés dans le Nouveau Testament aboutissent non seulement au Christ, mais à la victoire sur la mort que sa résurrection a accomplie. Au point de vue purement anthropologique, sans tenir compte des mystères divins qui sont contenus en elle, 'œuvre du Christ apparaît comme un combat entre ce terme affreux de la vie humaine qu'est la dissolution de la mort, et cette vie même qui échappe à l'homme, et qu'il voudrait conserver toujours. La libération opérée par le Christ est, à ce seul point de vue, d'une incalculable portée[9]. Elle a été exaltée par saint Pierre comme la bonne nouvelle par excellence, lors de son premier discours, dans un langage scripturaire destiné surtout à être entendu des Juifs instruits des prophéties messianiques, mais qui vaut pour tout homme quant à son fond : « Jésus de Nazareth... vous l'avez fait périr par la main d'hommes iniques ; Dieu l'a ressuscité ayant délié les douleurs de la mort[10],

8. Cfr. les articles de VON RAD et de BULTMANN dans KITTEL, *Theol. Wörterbuch z. N. T.*, t. II, 848 sv.

9. « Si la note triomphale résonne si fortement à travers la théologie grecque, c'est non seulement à cause de la victoire du Christ sur la mort, mais aussi parce que, cette victoire étant gagnée d'une manière décisive, elle devient le point de départ d'une action victorieuse dans le monde de la vie humaine. » G. AULÉN, *Christus Victor*, Paris, 1949, p. 71.

10. Les LXX ont ὠδῖνες τοῦ θανάτου (les liens de la mort), expression qui a été retenue par la tradition pour signifier l'esclavage des âmes

puisqu'il n'était pas possible qu'il fût retenu par elle. Car David dit de lui : ... tu ne laisseras pas mon âme en Hadès, et tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption » (*Act.*, **2**, 23 sv.).

La première fois que saint Paul adressera un discours aux Juifs, il recourra au même exposé, employant presque les mêmes termes : « Après qu'ils eurent accompli toutes les choses qui sont écrites de lui, ils le descendirent de la croix, et le mirent dans un sépulcre. Mais Dieu l'a ressuscité d'entre les morts... Or, qu'il l'ait ressuscité d'entre les morts, pour ne plus devoir retourner à la corruption, il l'a dit ainsi : ... tu ne permettras point que ton saint voie la corruption » (*Act.*, **13**, 29)[11].

Ces textes sont sobres quant à l'application au Christ du triomphe sur la mort en général : c'est Dieu qui le ressuscite. Mais saint Paul reprendra le même thème dans ses épîtres en l'explicitant. Non seulement le Christ « est ressuscité d'entre les morts » (*Rom.*, **8**, 1 ; *Gal.*, **1**, 1 ; *I Thess.*, **1**, 10) et est sorti du séjour des morts où il était entré ; non seulement « la mort n'a plus de prise sur lui » (*Rom.*, **6**, 9), mais il a lui-même « détruit la mort » (*II Tim.*, **1**, 10) ; il est « mort afin de dominer sur les morts » (*Rom.*, **14**, 9) ; ressuscité lui-même, il entraîne les autres dans sa résurrection ; il est « le premier-né d'entre les morts » (*Col.*, **1**, 19), « les prémices de ceux qui sont endormis » (*I Cor.*, **15**, 20).

Ce phénomène absolument à rebours des lois de la nature : résorber l'engloutissement terminal de l'humanité, « revenir du séjour des morts », que le Christ avait déjà opéré

dans l'Hadès. Cfr., sur la valeur de cette traduction, E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 66.

11. Le phénomène de la « corruption du cadavre » ne semble pas avoir joué dans l'argumentation des apôtres. L'examen philologique des textes s'y oppose. Cfr. JACQUIER, *l. c.*, p. 69. — Même au temps des grands théologiens de la christologie, « le Christ ἄφθαρτος est encore le Christ libre dans la mort » (R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse*, Louvain, 1924, p. 106). — C'est au moyen âge que l'attention s'est portée sur la « décomposition», cfr. Dom B. CAPELLE, *Théologie de l'Assomption*, dans *N. Rev, théol.*, 1950, p. 1017, pour l'Occident, et L. H. GRONDIJS, *L'Iconographie byzantine du Crucifié mort sur la Croix*, Bruxelles, 1945, p. 117 sv., pour l'Orient).

individuellement pour quelques-uns par la force de son bras durant savie mortelle, s'est produit pour lui d'une manière grandiose, sans le concours d'aucune puissance visible. Voici que, mort, réduit à l'impuissance d'un cadavre, le Christ ressuscite d'entre les morts et est proclamé tel à la face de ses ennemis qui l'avaient fait mourir. Lui, le Saint, le Sans-péché, ne pouvait pas être retenu par les liens de la mort. Dès lors, entrer dans la mort signifiait pour lui ne pas y être retenu, en sortir, « tuer » à son tour, et victorieusement, cette mort qui tenait enchaînée toute l'humanité, et qu'on avait voulu dresser contre lui.

Autour de cette vérité fondamentale qui occupe la pensée des deux apôtres : « Le Christ n'a pas été retenu par la mort, il est ressuscité d'entre les morts », groupons quelques données complémentaires qui nous expliqueront à la fois la place importante qu'occupait dans l'enseignement primitif de l'Église le dogme de la descente aux enfers, et comment, pour les anciens, par sa pénétration dans la mort, le Christ est venu donner au terme obscur et incertain de la vie humaine sa détermination dernière, conférer un sens à la mort, au point de vue de la « vie ».

1. La mort, dans le langage des textes cités et du génie de leurs peuples, apparaît non seulement comme le phénomène individuel de la disparition de la vie, mais aussi et peut-être surtout comme l'entrée dans un état nouveau, une survie mystérieuse, en solidarité avec d'autres : « être entre les morts ». Les récits les plus anciens avaient dit : « être réuni à ses pères[12] », « être couché avec ses pères[13] ». L'entrée dans la vie, au contraire, la naissance, ne revêt de caractère collectif que par rapport à son terme présent : naître, entrer dans la grande famille humaine. L'autre terme, l'origine lointaine du vivant, chez les Juifs du moins, c'est ce néant privatif d'où sort l'homme :

12. « Tu iras en paix vers tes Pères » (Dieu à Abraham, *Gen.*, **15**, 15) « Enterrez-moi avec mes Pères » (Jacob à ses fils, *Gen.*, **49**, 29), etc.

13. « Quand je serai couché avec mes Pères » (Jacob à Joseph, *Gen.*, **47**, 30) ; « Tu vas être couché avec tes Pères » (Dieu à Moïse, *Deut.*, **31**, 16) ; *id.* à David (*II Sam.*, **7**, 12), etc.

rien de positif, ni collectif ni individuel ; s'il y a un au-delà de cette vie, il n'y a pas d'en-deçà[14].

Du moment que l'homme est né sur cette terre, il commence, à travers l'illusion d'une vie périssable, sa course vers la mort. Il achève son état de « mort » dans lequel, « mortel », il naît. Toute l'humanité se précipite en rangs serrés vers ce terme obscur comme par une attraction fatale.

2. La mort est aussi un réceptacle, un séjour : « Chéol, Hadès, *Infernum.* » Mais celui qui habite cette demeure est dans un état très inférieur à la vie présente. Au lieu d'être debout et agissant, le mort est sous terre — sépulcre et Hadès se rejoignent — et il est couché ; au lieu d'être en plein éveil et présence, il est dans le sommeil[15] ; au lieu d'être une réalité visible et palpable, il est une ombre insaisissable et le séjour des morts est un séjour ténébreux[16] ; au lieu d'être libre, il est lié[17]. Le mort est dans un état très diminué par rapport au vivant. Ses sens et ses puissances sont atrophiés ; il ne voit plus, n'entend plus, ne peut plus atteindre sa nourriture ni étancher sa soif ; ses forces sont paralysées ; il n'a plus aucun bien, il est privé de tout, dans la nudité la plus complète.

C'est pourquoi tout ce qui, dans la vie présente, apparaîtra comme une diminution de vitalité en sera déjà la figure et les prémices. Aussi bien, les aveugles, les sourds, les boiteux, les paralytiques, les nus, les prisonniers, les malades, les déshérités de ce monde, tous ceux sur qui la mort a déjà imprimé partiellement sa marque, seront-ils l'objet de la miséricorde spéciale du Christ. Il est venu « donner la vie à ceux qui gisent dans les tombeaux », et ceux-là « gisent » déjà un peu. Le Christ les touche

14. Les rabbins anciens n'ont jamais cru à la métempsycose. Cfr. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, I, Paris, 1935, p. 326.

15. « S'endormir du sommeil de la mort » (*Ps.* **76**, 6) ; « le sommeil éternel » (*Jér.*, **51**, 39) ; cfr. BONSIRVEN, *l. c.*, p. 323.

16. « Que l'ombre de la mort s'empare de ce jour » (*Job*, **3**, 5 ; *ibid.* **10**, 21 ; **12**, 22 ; **16**, 16, etc.) et nombreuses citations semblables dans les psaumes et les prophètes.

17. L'esclavage de l'Égypte en étant l'image. Cfr. *Deut.*, **5**, 15 ; **6**, 2.

et ils sont guéris, comme dans l'Hadès il touchera les morts et leur rendra la vie[18].

3. La mort est en outre personnifiée — ce qui est commun à beaucoup de peuples et à beaucoup de conceptions populaires. Mais ce qui est plus spécial ici, elle est personnifiée avec insistance, et apparaît comme un être vivant qui, si étrange que ce soit, est capable de perdre cette paradoxale vitalité toute négative dont il est doté : être détruit (*Os.*, 13, 14). Cette destruction, toutefois, de la vie par la mort n'est pas, pour l'homme, du moins, un anéantissement complet. Le substrat qui supporte l'un et l'autre — vie ou mort — est une réalité mystérieuse, intangible, qui ne s'altère pas. Elle permet justement à celui qui est ainsi sujet de vie ou de mort d'« être mort », de survivre, d'« exister comme mort », de mener cette existence en veilleuse qu'est la mort, et de pouvoir aussi « redevenir vivant » si certaines conditions se réalisent, d'exister à nouveau « comme vivant », de resplendir de tout l'éclat de la umière de la vie.

B. — *La Mort et le Péché.* — La mort apparaît aussi comme un royaume, une principauté, un empire. Dans ce royaume, il y a quelqu'un qui règne en souverain, et qui est l'ennemi du Christ. Les exégètes modernes se plaisent à remarquer que l'idée d'un Satan régnant dans le séjour des morts n'existe que pour une tradition chrétienne postapostolique, et que, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien Testament, dans ce séjour « on ne voit apparaître aucune puissance qui soit opposée à Dieu[19] ». Les écrits du Nouveau Testament, en effet, nous montrent abondamment que « Satan exerce son empire non

18. « La vie terrestre de Jésus est une lutte perpétuelle contre la mort et ses compagnons, péché et souffrance. C'est pourquoi les miracles de guérison et de vivification peuvent être caractérisés comme des victoires anticipées sur la mort. » RIESENFELD, *l. c.* dans *Mélanges Goguel*, p. 211, note.

19. J. CHAINE, *Descente aux enfers*, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. II, 410.

dans le séjour des morts, mais dans celui des vivants[20] ». Ce n'est qu'à la fin des temps que le diable et ses satellites « seront précipités dans l'enfer avec les pécheurs[21] ». Cette remarque risque de fausser les perspectives si elle n'est corrigée par une autre très importante.

Le royaume de la mort, en effet, ne s'étend pas seulement à l'au-delà. Il commence avec le péché, qui a éteint la vie dans l'homme ; non peut-être la vie du composé humain, — encore qu'il ait rendu celui-ci périssable, mortel, — mais une autre vie plus mystérieuse, que le Christ appelle « la vie éternelle » ou simplement « la vie ». Par rapport à cette vie-là, l'existence d'ici-bas est d'une pâleur extrême, une ombre elle aussi, une réalité diminuée, une mort en somme, état douloureux et triste dont nous pouvons, au moins par révélation de Dieu, avoir déjà une certaine conscience. La vie présente est l'antichambre de l'Hadès, et nous sommes tous livrés, en naissant, à l'inerte dispersion de la mort, — les *ossa arida* d'Ézéchiel.

Cette idée a été remarquablement mise en lumière, dans son *Christus Victor*, par G. Aulén, qui, à propos de la doctrine de saint Irénée, a montré que dans la tradition primitive les notions de mort et de péché ont toujours été inséparables. « La communion avec Dieu est vie et lumière, dit saint Irénée, et la jouissance des biens qui sont auprès de lui. Mais sur ceux qui se rebellent contre Dieu, il apporta la séparation d'avec Dieu ; c'est la mort[22]. » G. Aulén, qui commente ce texte, fait remarquer que « l'alliance du péché et de la mort, qui apparaît chez Irénée, n'a absolument rien de nouveau[23] » et qu'elle est « à un très

20. J. Chaine, *op. cit.*, 427.

21. *Ibid.*, 428. — Cfr. cependant les pénétrantes remarques de B. Reicke à propos de *I Petr.*, **3**, 19-22, dans son ouvrage déjà cité, p. 130 sv., sur « les esprits en prison » et ceux qui continuent à agir dans le monde.

22. *Adv. Haeres.*, **5**, 27, 2.

23. *Christus Victor*, p. 45. — Cfr. L. Bouyer, *L'École de Lund*, dans « *Questions sur l'Église et son Unité* » (*Irénikon*), 1943, p. 20. — Même idée chez Méliton de Sardes : « Le péché se réjouissait de tout cela, lui qui, étant collaborateur de la mort, lui disposait ses voies dans les âmes des hommes et lui préparait comme nourriture les corps des morts. Le péché

haut degré, caractéristique des écrits néotestamentaires et spécialement des écrits pauliniens et joanniques[24] ». Il n'est guère utile de produire ici des textes que tout le monde connaît.

Bien plus, la mort charnelle, celle qui nous frappe, n'est qu'une conséquence du péché, le parachèvement, si l'on peut ainsi parler, de notre séparation d'avec Dieu. Le règne du péché commence en ce monde, dès le premier instant de l'existence de chacun de nous, et il continue dans l'autre vie qui en est le terme. Satan, qui est le maître du péché, qui l'a introduit dans le monde, est aussi le maître de la mort. Il règne partout où subsistent le péché et ses conséquences. Sans même retenir l'imagerie dramatique plus tardive de la lutte entre le Christ et le diable au fond des enfers, et qui ne fait du reste qu'orchestrer ces données fondamentales, nous trouvons dans la tradition la plus ancienne l'affirmation de Satan, maître de la mort, ayant « pouvoir sur la mort » (*Hebr.*, 2, 14). C'est précisément parce qu'il a pouvoir sur la mort qu'il se promène au milieu des mortels, et que les Évangiles nous le montrent y agissant sans cesse. Il y rencontrera le Christ, qui, recherchant les pécheurs, entrera dans son domaine et sera en conflit avec lui. Aussi est-ce par un instinct très sûr que la tradition postapostolique s'est plu à styliser avec ampleur la descente du Christ aux enfers et l'œuvre qu'il accomplit dans sa mort contre les puissances infernales, comme la quintessence de la rédemption. Les écrivains du deuxième siècle, en développant avec beaucoup d'art l'image si suggestive du duel entre le Christ et Satan, que termine la victoire définitive de la Vie sur la Mort, ne feront que compléter les données scripturaires. Chassé de partout par l'Esprit de Dieu que le Christ a en lui (*Mt.*,**12**, 28), Satan se réfugie dans son

posait son pied sur toute vie et consacrait tout à la mort... Ce qui avait été pris de la chair se dissolvait dans la terre, et ce qui avait été donné par Dieu était enfermé dans l'Hadès et il y avait dissolution de la belle harmonie et le corps était séparé. En effet, dans la mort l'homme était en état de désagrégation. Un malheur, une captivité inouïe le retenaient prisonnier, lui l'image de l'Esprit. » *Homélie sur la Pâque* (trad. J. Daniélou) ; *Vie spirituelle*, mars 1948, p. 269.

24. G. Aulén, *l. c.*, p. 45-46. Cfr. L. Bouyer, *l. c.*, p. 21.

antre d'où il est dépouillé par le « plus fort » qui le vainc (*Lc*, **11**, 21)[25]. Les synoptiques nous montrent déjà d'une manière concrète l'opposition de cet ennemi irréconciliable de Dieu et du Christ. Saint Jean et les épîtres nous font voir l'arrière-fond cosmique de son jeu dans le monde des esprits ; et les enfers apparaîtront vite dans les premiers documents de la tradition comme leur refuge par excellence, après qu'ils furent pourchassés à travers les quatre éléments[26].

II. — L'Entrée du Christ dans la Mort

Avant de descendre dans le royaume de la mort, le Christ a pénétré dans ce monde, y apportant déjà vie et lumière. Il l'a déclaré assez de fois. Saint Jean s'est fait l'apôtre de cette vérité, et son évangile l'énonce souvent ; cfr. Prologue (**1**, 5), discours à Nicodème (**3**, 15), à la Samaritaine (**4**, 14), sur le Pain de vie (**6**, 22 sv.) et en une foule d'autres passages. Cette vitalité supérieure du Christ au milieu des mortels s'est manifestée surtout par ses miracles, spécialement par la guérison des maladies, signes précurseurs de la mort et types de la rémission des

25. « C'est moi qui ai délivré le coupable, qui ai vivifié la mort, qui ai ressuscité l'enseveli. Quel est celui qui me contredit? C'est moi, dit-il, le Christ. C'est moi qui ai défait la mort, qui ai triomphé de l'ennemi, qui ai piétiné l'Hadès, qui ai enchaîné le fort, qui ai fait aborder l'homme dans les hauteurs du ciel. C'est moi, dit-il, le Christ. Ici donc, toutes les races humaines souillées par le péché, et recevez la rémission des péchés... C'est moi votre Sauveur, c'est moi votre résurrection, c'est moi votre roi. » Méliton de Sardes, *l. c.*, ; *ibid.*, p. 270-271.

26. Qu'on se rappelle l'histoire du troupeau chassé dans la mer *Mt.*, **8**, 32) ; l'esprit qui va dans les lieux arides (*Mt.*, **12**, 43) ; les puissances de l'air (*Eph.*, **6**, 12) ; les démons considérant les airs comme leur domaine, dans la *Vita Antonii* de Saint Athanase (cfr. D. A. Stolz, *Théologie de la Mystique*, 2e éd., Chevetogne, 1948, p. 74, et L. Bouyer, *Vie de saint Antoine*, Fontenelle, 1950, p. 103 sv.). — Ou encore ce type d'exorcisme : « Je t'exorcise par Celui qui a marché sur la surface de la mer comme sur la terre ferme, et qui a réprimandé les vents déchaînés; par Celui dont le regard solidifie les abîmes et dont la menace fait fondre les montagnes... Lui qui va sur les ailes des vents et fait de ses anges un feu consumant. » 5e *exorcisme du catéchumène*, *Euchologe grec*, éd. rom., p. 62.

péchés, par les exorcismes nombreux qui chassent l'esprit de mort et par les trois résurrections qu'il a opérées.

Mais s'il était vivant parmi les mortels, il le fut bien plus encore parmi les morts. Sans doute, de même qu'il est entré dans le monde comme nous, il entre dans le royaume de la mort comme nous. L'homme qu'il était s'est soumis aux exigences de notre nature. Né, quant à lui, suivant les conditions communes à tous les hommes dans la naissance, il meurt comme l'un de nous, dans l'angoisse et les affres de l'agonie, et en rendant le dernier soupir. Sa naissance fut une naissance véritable, sa mort une mort véritable. Mais, contrairement à l'état des autres hommes, sa mort ne nous apparaît pas comme un état inférieur à celui de la vie présente, comme une diminution de puissance. Au contraire, il entre dans la mort en triomphateur. Le royaume des ténèbres s'illumine à sa venue, et c'est bien pour cela qu'il a voulu mourir[27]. Non seulement il n'est nullement soumis à un esclavage, retenu par des liens, mais il libère ceux qui sont emprisonnés. Il livre combat à la mort, il la « tue ». Tout ce qu'il a fait en petit au milieu des déshérités de ce monde, il le fait en grand dans le royaume de la mort. C'est la supériorité du vivant qu'il exerce dans la mort même. Car, quoique mort selon la chair, et pénétrant par cette mort dans le séjour ténébreux où il n'y a que des vies éteintes, il y entre pleinement vivant d'une vie supérieure, non seulement de sa vie divine, mais d'une vie que possède son âme pure de toute souillure et que le péché n'a jamais atteinte.

Si l'homme n'a accompli le périple de son existence que dans la mort, et si c'est dans le séjour des morts que se réalise l'entas-

27. « Comment l'enfer supporterait-il sa venue? Ne sera-t-il pas plutôt brisé, aveuglé, ébloui par l'éclair fulgurant de lumière? Tel un flambeau porteur de lumière, la chair de Dieu est maintenant cachée sous terre comme sous le boisseau, et elle dissipe les ténèbres de l'enfer. » *Chant de l'Epitaphios du Samedi saint* dans la *Liturgie grecque*, 1re stance. On peut se reporter pour toute cette question aux textes liturgiques que nous avons rassemblés dans le florilège de l'*Année liturgique* de Dom Guéranger (nouv. éd.), t. III, 1950, p. 992 sv.

sement final de tous les mortels arrivés au terme de leur labeur, c'est là aussi que la rédemption devra être efficace. L'œuvre rédemptrice du Verbe incarné ne se conçoit bien, sous l'angle essentiel de son universalité, qu'à partir de ce séjour. C'est là que toute l'humanité a abouti depuis Adam, et c'est là que le Christ doit aller la chercher[28]. Cette « absorption du mortel par la vie » (*II Cor.*, **5**, 4), qui a unifié tous « ceux qui ont part au siècle futur » (*Lc*, **20**, 35), a été le grand triomphe du Christ. On comprend que certains docteurs anciens comme Origène, impressionnés par la totalité et l'amplitude de cette victoire, aient caressé l'idée d'une libération progressive des peines de l'enfer, dont ils croyaient pouvoir nier l'éternité. Seule l'interprétation traditionnelle de l'Écriture fondée sur l'opposition irréductible de Satan contre Dieu, le Christ et son œuvre, nous fait tenir le contraire. Ce ne sont en effet que ceux qui n'ont point de part avec le diable qui seront absorbés dans la victoire du Christ, comme ce n'est que celui qui renaît de l'eau et de l'Esprit qui peut entrer dans le royaume (*Jo.*, **3**, 5).

On peut ramener à cinq thèmes principaux les traits les plus caractéristiques dont la catéchèse primitive a illustré cet aspect du dogme de la descente aux enfers, et dont nous retrouverons l'écho dans la doctrine du baptême : 1° le Christ est descendu ; 2° il illumine ; 3° il vivifie ; 4° il triomphe ; 5° il remonte. Passons en revue chacun de ces thèmes, en remarquant le coefficient qui les affecte tous, et qui souligne, en opposition à un autre terme appartenant au monde du péché, la valeur unificatrice et rédemptrice de chacun d'eux.

1. *Le Christ est descendu.* — Il n'est descendu que pour rejoindre, en vue de leur salut, les justes tombés dans l'abîme. Sa mort fait corps avec la leur, et dès lors lui donne un sens. Les élus en sortent par la force divine, les damnés y demeurent C'était déjà le thème du passage de la mer Rouge. Les Israélites

28. « Tu es descendu sur terre pour sauver Adam, et ne l'y trouvant pas, ô Maître, tu es allé le chercher jusque dans les enfers » (*ibid.*).

entrèrent dans la mer et en sortirent ; c'est à partir de ce moment qu'ils ont été considérés formellement comme « peuple de Dieu » et se sont mis à chanter des cantiques. Les Égyptiens qui y entrèrent aussi sont descendus « dans les eaux profondes comme une pierre » (*Ex.*, **15**, 5) et « se sont enfoncés comme le plomb » qui ne remonte pas, voués à la désagrégation[29].

Cette entrée et cette sortie de la première Pâque, figure de toutes les autres, le Christ, en passant de vie à mort et de mort à vie, l'a réalisée dans sa personne au suprême degré. Il est descendu dans la mort, mais il en est remonté. « Il tient les clés de la mort et de l'Hadès » (*Apoc.*, 1, 18).

Autre image : au Jourdain, le Christ est descendu dans le fleuve. Il en est également remonté, ayant alerté les puissances du mal. Les eaux, en effet, sont fréquemment représentées dans la tradition comme receleuses des esprits mauvais ; en y pénétrant, le Christ amorce déjà sa descente dans l'Hadès[30]. C'est après son baptême dans le Jourdain que Satan, troublé par son entrée dans les eaux, va à sa rencontre et s'approche de lui pour le tenter. La descente sous les eaux du fleuve est un rappel de l'ensevelissement de la tombe et de l'entrée dans le séjour des morts, et sa sortie un signe précurseur de la résurrection. De la même manière, avec lui nous descendrons et avec lui nous remonterons.

Quant à la descente même du Christ dans les enfers, elle est impliquée dans l'expression ἐκ νεκρῶν, *d'entre les morts*, qu'il était allé rejoindre. Appliquée au Christ par les termes du discours de saint Pierre citant le *Ps.* **17**, 56, et par beaucoup d'autres passages du Nouveau Testament, elle assimile la descente du Christ à la descente de tout homme dans le séjour

29. Rapprocher cette idée de ce texte de Méliton : « L'enfer a bu les premiers-nés d'Égypte », prémices de la défaite du Pharaon. Méliton de Sardes, *Hom. pasch.*, 22. Cfr. Grillmeier, *l. c.*, p. 10, n. 27.

30. « Le dragon, d'après Job, était dans les eaux et recevait le Jourdain dans sa gueule. Or, comme il fallait briser les têtes du dragon, (Jésus) était descendu dans les eaux, attacha le Fort... Par le baptême, l'aiguillon de la mort est délié » (λύεται). Saint Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse*, II, *P. G.*, **33**, 441.

des morts, mais elle la révèle aussi complètement différente, car le Christ ne peut y être retenu.

2. *Le Christ illumine.* — Saint Jean nous a montré que le Christ était la lumière. Mais il est une lumière qu'a précédée l'ombre du péché, et il vient luire dans ces ténèbres. Les ténèbres du séjour de la mort sont les ténèbres par excellence, et si la lumière du Christ n'est apparente en ce monde qu'aux yeux de la foi, il n'en peut être ainsi parmi les morts. De même que la colonne de fumée qui guidait les Israélites au désert durant le jour se transformait en colonne de feu durant la nuit (*Ex.*, **13**, 21), ainsi le Christ, dans l'obscurité du séjour ténébreux, a resplendi de tout son éclat. L'opposition « ténèbres-lumière », appliquée par l'Écriture aux mystères et aux réalités invisibles, arrive à son paroxysme dans l'apparition du Christ aux enfers.

Le témoignage des anciennes liturgies pourrait grandement illustrer ce thème. Contentons-nous de rappeler les passages de l'*Exultet* pascal (saint Ambroise) qui font allusion à l'illumination[31]. Ce chant ouvre la sainte vigile et célèbre avant tout le moment, l'heure de la nuit, où le Christ, *destructis vinculis mortis*, sort victorieusement des enfers : *O beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam in qua Christus ab inferis resurrexit.* A l'apparition de la lumière, le monde entier se rend compte de l'obscurité qui l'accablait : *totius orbis se sentiat amisisse caliginem.* C'est la nuit de la sortie d'Égypte : allusion à la colonne lumineuse, représentée par le cierge pascal, qui purifie des ténèbres du péché : *Haec nox est quae peccatorum tenebras columnae inluminatione purgavit* ; la nuit qui se change en jour, prophétisée par les Écritures : ... *de qua scriptum est : Et nox ut dies illuminabitur* ; on y prie pour la persévérance dans la lumière : *ut cereus iste... ad noctis huius caliginem destruendam indeficiens perseveret ;* c'est avec cette lumière qu'on ira au devant du vrai Lucifer qui ne tombe point, opposé à celui dont Isaïe avait décrit la chute (*Is.*, **14**, 12) : *ille inquam Lucifer qui nescit occa-*

31. Cfr. B. CAPELLE, *L'Exultet pascal*, œuvre de saint Ambroise, dans *Miscellanea G. Mercati*, I, p. 225 sv.

sum, ille qui regressus ab inferis humano generi serenus inluxit... Lumière qui luit dans la confusion des ténèbres, et vient révéler aux yeux éblouis de la foi les contours harmonieux de la nouvelle création.

3. *Le Christ vivifie.* — De même que l'idée de lumière, dans l'Écriture, est relative aux ténèbres qu'elle vient dissiper, ainsi celle de la vie, du moins celle de la vie donnée par le Christ, est essentiellement relative à la mort, puisqu'elle est une « résurrection », et non seulement la vie définie par les philosophes d'une manière absolue *(motio sui ipsius)*[32]. Ceux que le Christ a atteints sont « dans les tombeaux », dans le séjour des morts ; ils reviennent à la vie qu'ils avaient perdue, à laquelle ils s'étaient endormis : « Réveille-toi, toi qui dors, et relève-toi d'entre les morts, et le Christ luira sur toi » (*Éph.*, **5**, 14). Ce verset s'applique au premier chef à l'œuvre accomplie par le Christ dans la descente aux enfers : la résurrection de la mort du péché, prélude de la résurrection finale. Aussi est-elle bien le principe de la croissance du corps du Christ, nouvelle humanité, ossements arides en lesquels est entré le souffle de vie, « toute la maison d'Israël » (*Ez.*, **37**, 11). La plus puissante unité qui soit, faite sur des débris[33].

4. *Le Christ triomphe,* vengeant la défaite de l'humanité. Satan, victorieux tout d'abord, — *Gen.*, **3**, 1 sv., — est renversé pour toujours par l'Homme-Dieu, « le Vivant » (*Apoc.*, **1**, 18). Le triomphe du Christ est un rachat de captifs. Une conception trop juridique de la rédemption a quelquefois fait oublier la grandiose vision du combat victorieux du Christ sur le diable,

32. « La nature de la lumière est de combattre l'obscurité ; celle de la vie, d'anéantir la mort. » Saint Grégoire de Nysse, *Grande catéchèse*, 24. *P. G.*, **15**, 65 A.

33. « Quand viendra la résurrection du véritable et total Corps du Christ, alors les membres du Christ, aujourd'hui semblables à des os desséchés, se réuniront jointure à jointure, chacun trouvant sa place, et tous ensemble constitueront un homme parfait, à la mesure de la plénitude du Corps du Christ (*Eph.*, **4**, 13), et alors la multitude des membres sera un corps un, car tous appartiennent au même corps. » Origène, *In Johann.*, **10**, 2. *P. G.*, **14**, 372-373.

combat qui avait été du reste amorcé par la tentation au désert. Saint Irénée avait ainsi expliqué le motif de la victoire du Christ : « Si l'homme ne revenait pas à la vie, mais était entièrement abandonné à la puissance de la mort, Dieu aurait par là été vaincu, et la méchanceté du serpent aurait vaincu la volonté de Dieu... Mais par le second homme, il lia celui qui était fort, déjoua ses projets et anéantit la mort en donnant la vie à l'homme qui avait été vaincu par la mort[34]. »

5. *Le Christ sort*[35], non pas seulement du tombeau, mais avant tout des enfers. Les textes nous disent que c'est d'entre les morts, ἐκ νεκρῶν, qu'il est ressuscité. Il n'est pas ressuscité seul ni pour lui-même, mais il nous a entraînés tous dans sa mort et sa résurrection[36]. Voyons ici l'œuvre rédemptrice accomplie : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, et il a rendu la vie à ceux qui gisaient dans les tombeaux. » La résurrection du Christ total commence dans les enfers, car c'est de là que sorten, vivants ceux qui étaient prisonniers de la mort[37].

34. *Adv. Haer.*, III, 23, 1. *P. G.*, **7**, 960.

35. « Ce qui importe, c'est non que le Christ était là (dans les enfers) mais qu'il n'y est plus. » W. Bieder, *l. c.*, 75.

36. « Le Christ est mort une fois pour toutes, mais il meurt à quiconque (*unicuique*) est baptisé dans la mort du Christ, pour que nous soyons ensevelis avec lui, et que nous ressuscitions avec lui, et marchions dans une vie nouvelle. » Saint Ambroise, *De fuga saeculi*, 35. *P. L.*, **14**, 623. — C'est l'enseignement commun de tous les Pères. G. Söhngen, résumant Dom Casel, dit à ce propos : « Il est certain que les Pères attestent unanimement ceci : Ce qui s'est passé en fait pour le Christ, cette unique et même réalité se passe aussi pour nous, chrétiens, par le moyen des mystères sacramentels, sous une image sans doute, mais image telle qu'elle contient véritablement la réalité. Il n'y a pas d'*unanimus consensus Patrum* plus unanime que celui-ci. Une vaste nuée de témoins nous environne. Et les Pères parlent sur ce point une langue si plastique que cela semblerait être un péché contre le Saint-Esprit que de vouloir entendre les expressions plastiques des Pères en les minimisant jusqu'au sens métaphorique. » *Le rôle agissant des mystères du Christ dans la Liturgie*, dans *Quest. lit. et par.*, 1939, p. 97.

37. « Le Christ est descendu seul aux enfers, mais il est remonté avec beaucoup d'autres (μετὰ πλήθους). » Pseudo-Ignat., *Trall.*, 9, 4 ; Funk, *Patr. Ap.*, t. I, p. 70.

Avec ces données, nous sommes en possession des éléments voulus pour aborder le problème du baptême chrétien et pour saisir le lien sacramentel qui l'unit avec la descente aux enfers.

III. — **Le Baptême chrétien**

Le Christ remporte sa victoire sur le péché et sur la mort. Il le fait en pénétrant — lui principe de vie et vie véritable — pleinement vivant dans le royaume des morts, royaume qui est aussi celui du péché et de Satan, et en apportant la vie à ceux qui s'y trouvent. Il « tue » le péché et la mort, il enchaîne Satan ; il délivre de la mort, en les rendant vivants de sa vie, les justes qui attendaient sa venue rédemptrice. Cette sortie de la mort, ce réveil du royaume des ombres, cette illumination s'appelle, dans le langage du Nouveau Testament, ἀνάστασις, résurrection, relevée de l'ensevelissement de la tombe et du séjour inférieur.

Sur cette économie objective et transcendante de l'ensemble du mystère rédempteur qui s'étend au delà des frontières de notre existence, il y a une autre économie, de structure toute sacramentelle, établie par le Christ pour ceux qui, vivant de la foi en ce monde, y accomplissent ses commandements. Elle est le correspondant du drame opéré dans l'au-delà : victoire sur le péché et sur la mort et « résurrection », — correspondant coextensif à celui-ci, du moins pour ses éléments essentiels. Par le baptême, en effet, l'homme meurt véritablement, « achève » spirituellement sa vie mortelle en mourant, pénètre dans le royaume des morts et en ressuscite. Mais tout cela, il le fait avec le Christ et dans le Christ, dans la mort même et la résurrection du Christ.

Sans doute, les théologiens diront-ils que par son appartenance à la Loi nouvelle, intermédiaire entre l'ancienne Loi et la gloire dans laquelle il n'y aura plus de sacrements[38], le baptême comporte certaines qualités imparfaites qu'on ne peut retrouver dans l'état de justification de ceux qui sont direc-

38. Cfr. saint Thomas, *S. T.*, III, 61, 4 ad 1.

tement remontés avec le Christ. Tel, par exemple, le caractère sacramentel[39], la protection contre les démons qui en résulte[40], ainsi que la propriété qui rend vaine toute réitération. Mais la réalité substantielle du sacrement — la *res* des scolastiques — coïncide bien, nous allons le voir, avec la résurrection du Christ et la justification des élus par celle-ci, au moment de la descente aux enfers. Le baptême est en effet une entrée dans la mort, une illumination, une vivification, une victoire et une résurrection. Nous retrouvons ici les cinq thèmes signalés plus haut.

1. *Le baptisé descend dans la mort.* — Nous avons peine aujourd'hui, lorsque nous parlons du sacrement de baptême, à mettre au premier plan la relation de ce sacrement avec la mort du Christ. Comme l'a fait remarquer le P. Lagrange, le symbolisme de la mort du Christ dans le baptême n'est pas « celui qui se présente le premier à l'esprit. Comme signe sensible, le baptême est un bain[41] ». Saint Paul, qui connaissait aussi le symbolisme du *lavacrum* (*I Cor.*, **6**, 11 ; *Eph.*, **5**, 26 ; *Tit.*, **3**, 5), se réfère cependant à cette conception qui semble bien avoir précédé son enseignement et avoir appartenu à la toute première catéchèse baptismale : « Ignorez-vous donc, dit-il, que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus, nous avons été baptisés en sa mort ? » (*Rom.*, **6**, 3). Or la mort du Christ a poussé à bout,

39. On pourrait mettre en parallèle à ce point de vue ce que les scolastiques ont dit de l'absence du caractère sacramentel pour le *baptismum sanguinis* (cfr. *ibid.*, III, 66, 12), et de la qualité imparfaite du caractère (*ibid.*, III, 63, 5).

40. Cfr. H. Moureau, *Caractère sacramentel*, dans *D. T. C.*, II, 1701, citant les Pères (saint Basile et saint Grégoire de Nazianze) et le parallèle qu'ils établissent entre le caractère et la marque du sang de l'Agneau préservant les portes des Israélites.

41. M.-J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, 1922, p. 151. Cfr. les sommistes depuis Pierre Lombard, 3, D, 1. Yves de Chartres, citant saint Léon sur *Rom.*, **6**, 3 sv. (Ep. IV), semble encore se référer à une position différente, qui insiste davantage sur les rapports avec la mort du Christ. Les AA. orientaux restés plus attentifs à la catéchèse liturgique mettent également l'accent sur cette dernière idée, cfr. N. Cabasilas, *De Vita in Christo*, l. I *in fine*, et l. II (éd. Amay, p. 41 sv.).

a exténué tout ce qui, dans le Christ, était périssable ; le Christ a été, par elle, aussi loin qu'il pouvait aller dans la mort, et il y a rejoint ceux qui y étaient descendus avant lui. Si, par le baptême, nous sommes baptisés dans la mort du Christ, il en résulte que, dans l'ordre spirituel, — puisque c'est le seul auquel on puisse faire appel ici, — nous suivons le Christ aussi loin que nous le pouvons dans sa mort, que nous descendons avec lui dans le séjour des morts, que nous anticipons notre présence dans la mort — du moins quant à la mort du péché — pour pouvoir, de cette mort du péché, ressusciter avec lui[42].

Aussi bien les textes ne manquent pas qui nous font comprendre que, pour avoir cette vie par le Christ, il faut mourir, descendre dans la terre comme le grain de blé (*Jn*, **12**, 24), naître de nouveau (*Jn*, **3**, 3), posséder un esprit nouveau (*Ez.*, **11**, 19), devenir une nouvelle créature (*II Cor.*, **5**, 17), revêtir un homme nouveau (*Col.*, **3**, 10), être des enfants nouveau-nés (*I Petr.*, **2**, 2), etc., autant d'expressions qui supposent qu'on a perdu son ancienne vie (*Mt.*, **10**, 39), qu'on a, d'une certaine manière, dû « mourir ».

Si nous avons cru devoir insister plus haut sur le caractère collectif de l'entrée dans la mort, c'est précisément en raison de notre appartenance, par le baptême, à la mort même du Christ. Nous sommes entraînés avec lui et par lui dans la mort par le baptême, dans cette mort, commune à tous, qu'il est venu parachever par la sienne. Sa mort a, par la puissance du sacrement institué à cette fin, cette étrange faculté de nous aspirer en elle, de nous faire « passer » en elle, d'achever en nous l'état de mort, de nous « ensevelir avec lui » pour nous faire « ressusciter avec lui » (*Col.*, **2**, 12).

Cette « communion de sépulture[43] » avec le Christ est spécia-

42. « Ce qui arrive à la fin de la vie terrestre n'est que l'accomplissement final de ce que nous avons déjà subi en partie lors du baptême. Ainsi un jour nous devrons mourir, cet acte ne contiendra pas quelque chose de véritablement nouveau. » H. RIESENFELD, *l. c.* dans *Mélanges Goguel*, p. 213-214.

43. Ce que J. SCHNEIDER (*Die Passionsmystik des Paulus*, 1929, p. 43) a appelé *Grabesgemeinschaft*.

lement signifiée dans l'acte baptismal par l'immersion. Il n'est que de parcourir ce qui reste des anciennes catéchèses pour s'en rendre compte[44]. L'eau baptismale est un tombeau : la terre sera le tombeau de notre corps, mais par le baptême nous sommes ensevelis dans l'eau[45] comme le Sauveur l'a été dans la terre. La triple immersion correspond aux trois jours passés dans le tombeau[46], déjà figurés par le séjour de Jonas dans le ventre du poisson.

2. *L'Illumination du baptisé.* — Il n'y a pas d'idée plus fréquemment énoncée dans la catéchèse primitive, et il faut bien dire qu'à nos esprits elle paraît un peu étrange. Si nous acquiesçons volontiers à l'idée du *lavacrum*, du bain qui nous purifie de nos souillures, nous avons peine à lui assortir celle du feu qui illumine, et que l'eau précisément éteint. Il nous faut nous reporter ici à ce qui a été dit plus haut des ténèbres de la mort et de l'illumination apportée par le Christ. L'illumination du baptisé n'est intelligible que pour celui qui voit dans le baptême la réplique sacramentelle de l'illumination du séjour ténébreux. Les anciens s'accommodaient de ces idées qu'ils trouvaient dans les textes inspirés. Dans beaucoup de ceux-ci, l'illumination prime. Le baptisé « se lève d'entre les morts, et le Christ l'illumine » (*Eph.*, **5**, 14). « Ce bain, dit saint Justin, est appelé illumination, φωτισμός, et celui qui est illuminé est lavé au nom de Jésus-Christ et de l'Esprit Saint [47]. »

3. *Le baptême vivificateur.* — Le terme de « justification » ou plutôt de *justificatio impii* est généralement employé par les

44. Cfr. J. DANIÉLOU, *Le symbolisme des rites baptismaux* dans *Dieu Vivant*, I (1945), p. 37. — Du même auteur cfr. également *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1946, p. 402 sv. — Nombreux textes cités dans ces études, dont plusieurs ont été utilisés ici.

45. (L'eau) καὶ τάφος ἐγένετο, καὶ μήτηρ. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch. mystagog.*, 2 ; *P. G.*, **33**, 1080 C.

46. « Vous avez confessé la confession salutaire et trois fois vous avez été plongés dans l'eau et vous en avez émergé, signifiant là en image la sépulture des trois jours du Christ. » *Ibid.*, 1079 C.

47. *Ire Apolog.*, 61 ; *P. G.*, **6**, 421.

théologiens occidentaux, en référence à plusieurs passages de l'Épître aux Romains (3, 24 ; 4, 5 ; 8, 30), pour désigner la vivification du baptême, la justification dans ce sens se faisant par l'œuvre de l'Esprit Saint, ζωοποιόν, qui infuse la vie divine. Les textes primitifs qui se rapportent à cette idée ne la distinguent pas de l'ἀνάστασις proprement dite. Si pour le Christ il y a lieu de distinguer dans son œuvre l'acte par lequel il donne la vie et celui par lequel il sort des enfers, la vivification, étant essentiellement reçue dans celui qui en est l'objet, n'est pas à séparer de la résurrection proprement dite. Il y a cependant dans le sujet — et il faut le rappeler ici — une double disposition préalable, aussi bien dans le cas des justes attendant l'arrivée du Christ que pour les catéchumènes qui se préparent au baptême : la foi et l'espérance. Qu'on se rappelle la longue page de l'Épître aux Hébreux (11, 13 sv.) sur la foi des patriarches (c'est dans la foi qu'ils sont tous morts) à côté de laquelle on peut placer leurs aspirations éplorées vers le Christ à venir dans les enfers, que les liturgies anciennes ont mis en scène avec ampleur, en s'inspirant surtout de l'Évangile de Nicodème[48]. C'est en fonction de ces dispositions que s'est accomplie l'œuvre du salut. Le Christ sauve ceux qui l'ont ardemment attendu, comme il vivifie ceux qui, dans la foi, demandent le baptême. Le *Testament en Galilée*, considéré comme un des plus anciens récits (peut-être du IIe siècle), met en relation très proche le « baptême de

48. Ce qui reste de plus caractéristique de cette influence dans la liturgie romaine est le 3e répons du 3e nocturne de l'Office des morts : « Libera me, Domine, de viis inferni, qui portas aereas confregisti, et visitasti infernum, et dedisti eis lumen, ut viderent te, qui erant in poenis tenebrarum, clamantes et dicentes : Advenisti, Redemptor noster. » La *Dissertatio de rebus liturgicis* de Muratori cite un vieux rituel de Modène qui contient une pièce semblable pour le matin de Pâques, et qui y fait suite à l'antienne *Vidi aquam* : « Cum rex gloriae portas inferorum debellaturus intraret, sanctorum chorus qui tenebatur in morte captivus, voce lacrymabili clamabat : Advenisti desiderabilis, quem expectabamus in tenebris ut educeres nos vinculatos de claustris. Te nostra vocabant vota, suspiria te larga requirebant. » (*P. L.*, **74**, 921). Cfr. textes similaires dans *D. A. L.*, IV, 687 sv. — Cfr. aussi les passages du pseudo-Augustin cités par saint Thomas, *S. T.*, III, 52, 2, et qui viennent d'un sermon composé de coupures empruntées à différents auteurs (*P. L.*, **39**, 2059 n.).

vie » donné aux Pères et celui que reçoivent les chrétiens. « Je suis descendu et me suis entretenu avec Abraham, Isaac et Jacob, avec vos pères les prophètes, et je leur ai annoncé, aux enfers, le repos dans les cieux (où) ils viendront. *De ma main droite je leur ai donné le baptême de vie*[49], le pardon et la rémission de tout mal, comme je l'ai fait pour vous et (comme je le ferai) dorénavant pour ceux qui croient en moi[50]. » Ce texte montre fort bien la similitude de résurrection entre les élus et les néophytes. C'est le même geste, la même main tendue que le Christ offre aux uns et aux autres pour sortir du séjour de la mort, d'où ils étaient impuissants à se retirer, et où ils attendaient le salut.

4. *La Victoire du baptême.* — C'est la puissance du Christ qui est mise ici en regard de l'impuissance de l'homme pécheur d'une part, et de l'autre, de la puissance conférée à Satan, puissance qui devait s'écrouler devant le Christ, le plus fort devant l'homme fort. La victoire que le Christ a remportée dans les enfers a son correspondant dans l'efficacité des exorcismes baptismaux, auxquels la catéchèse a toujours accordé une très grande importance. Aux exorcismes de l'Église se joint la *renonciatio* (ἀπόταξις) classique dans toutes les liturgies [51], qui précède toujours l'acte d'adhésion au Christ (σύνταξις). Cette renonciation totale «à Satan, à ses pompes et à ses œuvres » n'est possible que depuis la victoire du Christ, car l'homme, au

49. Les icones grecques de la résurrection représentent généralement le Christ tendant la main droite aux Pères qu'il est venu délivrer.

50. Trad. de l'éthiopien par L. GUERRIER, *Patr. Or.*, **9**, 209-210. On trouve chez d'autres Pères encore cette même idée, énoncée de manière presque semblable. Saint Irénée dit par exemple : « Primogenitus enim mortuorum natus Dominus et in sinum suum recipiens pristinos patres, *regeneravit eos in vitam Dei...* » *Adv. Haer.*, III, 22,4, *P. G.*, **7**, 959. — Une étude parue en 1916 dans *The Expositor*, due à la plume de J.-H. BERNARD, archbishop of Dublin (p. 241, sv.), en cite plusieurs autres. Il faut rappeler ici cette étude très remarquable dont nous n'avons pu malheureusement prendre connaissance qu'en corrigeant les épreuves de cet article, et qui peut être considérée, à vingt-cinq ans de distance, comme l'ancêtre des récentes études upsaliennes.

51. Cfr. P. DE PUNIET, *Baptême*, dans *D. A. L.*, II, 275, 287 sv.

paradis, avait pris fait et cause pour le diable [52]. Le désordre survenu dans la nature dure toujours tant que quelque chose subsiste du monde gâté par le péché, dans lequel Satan peut encore exercer son pouvoir. Aussi bien, l'Église doit-elle constamment lutter contre lui par la puissance qu'elle a reçue de Dieu. Mais la victoire est remportée, et elle se manifestera un jour dans tout son éclat. Entre temps, le fidèle est muni pour le combat. Saint Paul lui recommande, pour lutter non contre la chair et le sang, mais « contre les puissances des ténèbres », de prendre « l'armure complète de Dieu, pour résister... et, après avoir tout surmonté, tenir ferme » (*Eph.*, **6**, **12** sv.).

5. *La Résurrection du baptisé.* — L'enseignement de saint Paul est clair : « Vous avez été ensevelis avec lui dans le baptême, dans lequel aussi vous avez été ressuscités ensemble par la foi en l'opération de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts » (*Col.*, **2**, 12). Cette « résurrection d'entre les morts » n'est pas située comme un cran d'arrêt sur le chemin qui mène au Père. De même que le Christ, son œuvre accomplie, est remonté, ainsi nous, inséparables de lui et remontés aussi, nous menons avec lui la vie céleste : « Si donc vous avez été ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu » (*Col.*, **3**, 1). C'est là qu'il se trouve en effet avec tous ceux qu'il a rachetés et qui sont ressuscités avec lui. « Depuis que le second Adam a retiré le premier des profondeurs de l'enfer comme il avait retiré Jonas du ventre du poisson, et que, à la grande honte du trompeur, il a rendu citoyen du ciel celui qui avait été trompé, les portes de l'enfer se sont fermées et celles du ciel, grandes ouvertes, ont livré passage à ceux qui sont montés avec foi [53]. » « Après l'Ascension du Seigneur vers le ciel, les âmes de tous les saints sont avec le

52. Cfr. D. A. Stolz, *Sacrement et Sacramental*, dans *Quest. lit. et par.*, 1939, p. 65.

53. Saint Grégoire le Thaumaturge, *Sermon pour tous les saints*, *P. G.*, **10**, 1201. — Saint Jean Chrysostome a exprimé avec force la même idée : « Autrefois la mort conduisait aux enfers, à présent elle mène au Christ », *Hom. pour les saints Bérénice et Prosdokè*, *P. G.*, **40**, 633.

Christ[54]. » Tel est bien l'enseignement de toute l'ancienne Église.

Le baptême est donc une absorption du baptisé dans la mort et la résurrection du Christ ressuscitant ἐκ νεκρῶν, dans cette mort-là qui fut celle du Christ, dans cette résurrection-là qui fut celle du Christ. Il ne peut être question ici, comme l'a très bien montré Dom Casel à la suite des attaques dont sa pensée, mal comprise, avait été l'objet, de rejoindre le moment « historique » de notre temps dans lequel se sont produits ces mystères. Il s'agit d'une participation à ce que le Christ a voulu, par la vertu de son sacrement institué précisément à cette fin, réaliser pour chacun de nous : avoir part à son mystère, unique et transcendant.

Or le dogme de la descente aux enfers élargit notre perspective et nous fait bien comprendre la valeur de la mort du Christ, source du baptême. Ce qu'il énonce, en effet, contient l'acte rédempteur accompli dans sa mort. C'est « pendant sa mort », si l'on peut ainsi parler, dans l'acte même de sa mort, qu'il a « rendu la vie » aux âmes qui attendaient sa venue, et qui, communiant à sa mort, ont vu ainsi le terme mis à la leur. Mais là, point de sacrement, point de signe, point de figure ; le contact brûlant de la puissance même du Christ, pénétrant dans le royaume de la mort, et y accomplissant la réalité même — *res* — de sa rédemption, c'est-à-dire accordant la vie, ζωὴν χαρισάμενος.

DOM OLIVIER ROUSSEAU.

54. Saint GENNADE DE MARSEILLE, *Eccl. Dogmat.*, 79; *P. L.*, **58**, 998.

L'ACTE DE FOI ET NOS RELATIONS AVEC LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

La question est classique parmi les théologiens de savoir si l'état de grâce établit entre l'âme du justifié et les Personnes divines des relations personnelles et distinctes, si nous sommes fils du Père autrement que du Fils, temples du Saint-Esprit, Hôte de nos âmes, autrement que du Père et du Fils.

Beaucoup de nos modernes, depuis Petau et Scheeben, restent profondément convaincus que la vie de la grâce, étant une introduction à la vie même de Dieu, comporte nécessairement quelque participation à cette vie essentiellement trinitaire qui va du Père au Fils et s'achève dans l'Esprit-Saint ; ils cherchent en conséquence une formule qui sauvegarde le grand principe que toute action de Dieu *ad extra* est commune aux trois Personnes. D'autres, appuyés sur ce même principe, s'en tiennent rigidement à la seule appropriation. C'est à ce titre seul que le Saint-Esprit est *don* par excellence en l'âme du juste et que Dieu le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ est aussi le Père du nouveau baptisé plutôt que l'Esprit Saint et le Fils qui font également en lui leur demeure.

L'Encyclique sur le Corps mystique, rappelant ces discussions, invite elle-même à la recherche, sous réserve du principe que nous rappelions et qu'elle a bien soin de restreindre à l'activité divine *efficiente*.

Les tenants des relations distinctes s'appuient sur le langage si expressif de l'Écriture et des Pères qu'il leur semble bien difficile de ramener à une simple appropriation.

Pour défendre théologiquement leur position, les uns en appellent surtout à la source de notre divinisation, qui n'est autre que l'Incarnation du Verbe ; les autres cherchent à en

préciser la réalité métaphysique, qu'avec le P. de la Taille ils définissent « actuation créée par Acte incréé ».

Suivant la première ligne, le P. Émile Mersch, en ses articles de la *Nouvelle Revue théologique*, *Filii in Filio*[1], développait avec une logique convaincante que la grâce de l'Humanité sainte du Christ, étant essentiellement l'adaptation de cette nature humaine à son union hypostatique avec la personne du Verbe, doit être dans toute la force du terme une grâce proprement *filiale*.

Notre grâce à nous en découle : c'est de sa plénitude que nous avons reçu : comment n'en porterait-elle pas le cachet ? Grâce de fils, qui par le Fils et en Lui nous fait enfants du Père.

Suivant la seconde ligne, le P. Dockx, O. P.[2], définit la vision, fin et sommet de l'ordre surnaturel, comme l'acte de connaissance où Dieu lui-même, suprême Intelligible, s'unit l'intelligence du Bienheureux et tient lieu de verbe à son acte. Union immédiate, puisqu'elle atteint Dieu, non plus en un verbe créé, mais en son Essence même qui en tient lieu ; union personnelle, puisqu'elle se termine à la Divinité en sa fonction de Verbe intelligible, propriété personnelle du Fils.

Ce que l'acte de vision réalise dans la lumière, l'acte de charité le réalise déjà dans le mystère : son terme immanent n'est plus le terme créé, l'attrait qui tend la volonté vers l'objet aimé, mais Dieu-Charité qui se fait Lui-même notre poids d'amour, par qui et en qui, tendus vers Lui, nous Lui demeurons unis. Union personnelle, elle aussi, puisqu'elle se fait dans l'Amour subsistant, l'Esprit du Père et du Fils.

Nous voudrions, dans les réflexions qui suivent, aborder la question par un biais un peu différent, qui paraît plus facile et n'en conduit pas moins, nous semble-t-il, à des conclusions bien fondées : le biais de la foi.

La foi est l'entrée dans l'ordre surnaturel, la première réponse

1. *Nouvelle Revue théologique*, t. 65, 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830.
2. *Fils de Dieu par grâce*, Desclée De Brouwer, 1948, et *Nouvelle Revue théologique*, t. 72, 1950, p. 673-689.

à l'appel divin. Elle-même est préparée : grâces prévenantes accompagnant les signes divins, préparation longue parfois, lente montée de lumière ou hésitations, lutte d'une volonté qui n'arrive pas à se décider. Mais le *Oui* étant prononcé dans l'acte de foi, c'est proprement la vie nouvelle qui s'ouvre.

La vie peut n'être pas pleine et définitive, l'âme se réserver encore et n'avoir pas le courage de se donner à Dieu ; elle L'a du moins entendu et reconnu ; et c'est le premier pas : un pas décisif, qui doit donc porter la marque de la vie qu'il inaugure ou du moins qu'il annonce, de la vie qui en sera l'achèvement normal, la naissance succédant à la conception après gestation plus ou moins longue et difficile.

Or, précisément, l'acte de foi, plus nettement que tout autre, porte la marque d'une relation personnelle.

Lorsque le P. de Grandmaison abordait le traité de la Révélation et définissait la révélation proprement dite, par opposition à la révélation au sens large, celle des cieux et du monde créé nous parlant de leur Auteur, il développait longuement la notion de « locutio », la révélation étant essentiellement « locutio Dei ».

Notion claire et confuse, disent les scolastiques, comme plusieurs de celles que nous abordons ici : celle de personne et de relation personnelle.

Ce qu'est une personne, je le sais parfaitement tant que vous ne me le demandez pas, traduisent les modernes ; mais la question posée m'embarrasse.

Ainsi de la « locutio ». Les apprentis théologiens s'étonnaient d'en voir analyser si minutieusement les éléments. A peine était-il nécessaire de remarquer que la « locutio » déborde la parole articulée : elle englobe et l'écriture et la transmission par signe d'une pensée. Plus exactement, transmission d'un « jugement » au sens scolastique du terme, qui se peut formuler en un « énonciable ». Transmission faite à un autre : et le Père insistait sur cet élément essentiel. La « locutio » met aux prises deux sujets, deux personnes. Celui qui écoute sait qu'il reçoit d'un autre, que le message transmis sous forme de proposition est la pensée de son interlocuteur, qui lui est intentionnellement communiquée :

il a quelqu'un en face de lui ; quelqu'un qui lui parle à lui et non pas à un autre, parce qu'il a quelque chose à lui dire, une vérité à lui communiquer.

Rien peut-être ne saurait mieux illustrer ces notions que la vue d'un amateur-radio en fonction. Il a son indicatif et lance ses appels. « Ici, N^a... » Après de longs essais en différentes directions, il a été entendu. Voici qu'un poste répond ; il se nomme à son tour : « Ici, N^b... » La communication va être établie : il y manque un dernier acte : notre amateur doit signifier qu'il se sait entendu, compris, et qu'il sait *parler à quelqu'un*. La « locutio » a commencé, et par elle la relation personnelle.

C'est bien en effet dans la parole adressée à un interlocuteur que s'amorce la relation personnelle, et l'analyse que nous faisions de la « locutio » nous conduit à en préciser la notion.

Relation personnelle : on peut l'entendre en un double sens. Un sens plus général où la personne s'oppose simplement à une chose : on est entré en contact avec *quelqu'un ;* « Comme j'entrais au village, *quelqu'un* m'a demandé son chemin. » — « *Quelqu'un* appelait au secours ; j'ai répondu : J'y vais. »

Un sens plus particulier et plus propre, où il s'agit d'une personne déterminée et connue comme telle : « Connaissez-vous notre député? — Je n'ai jamais eu de relation personnelle avec lui. » Cela n'exclut pas que j'aie pu le rencontrer, lui adresser la parole ou lui donner en passant le renseignement demandé ; mais comme à un inconnu ou du moins à un anonyme. En ce sens la relation personnelle comporte deux éléments : contact direct et connaissance mutuelle ; faute de l'un ou de l'autre, il n'y aura pas relation personnelle.

Contact direct : je connais à fond tel écrivain ou tel prédicateur. Sur l'un ou l'autre je pourrais en dire long ; j'ai beaucoup appris d'eux et, dans un sens, ils m'ont parlé ; l'un et l'autre est pour moi *quelqu'un* beaucoup plus que nombre de mes familiers. Dès que la rencontre aura lieu, elle sera, pour peu qu'il s'y prête, très personnelle ; mais je l'attends encore ; et, faute de ce contact, je ne puis parler encore de relation personnelle.

Celle-ci commence quand on s'est rencontré.

Si déjà on se connaissait, la relation profite de tout cet acquis antérieur et peut être du premier coup fort intime. Sinon, de la première rencontre, première occasion de se connaître, on sortira ayant élargi son cercle de connaissances : l'interlocuteur, jusque-là anonyme, est désormais *quelqu'un* pour moi. Le champ est ouvert à de nouveaux contacts personnels qui me feront entrer plus avant dans la connaissance et peut-être dans l'intimité de la personne. Les relations deviendront de plus en plus personnelles.

Qu'est-ce à dire?

Le sujet sera cerné de plus en plus près, connu de plus en plus distinctement en ses caractéristiques. Son rayonnement, son spectre lumineux, pourrait-on dire, avec ses nuances et ses raies propres, sera plus sûrement distingué et reconnu. Remarquons en passant que cela peut se faire de façon de plus en plus poussée et intime en des domaines très divers et comme en des régions diverses du spectre de rayonnement.

Un chef de service avisé connaît très personnellement son « personnel », ses réactions propres, ses ressources, ses finesses, en tout ce qui concerne le travail professionnel, et cela va loin. Le camarade, l'ami, sur un mode assez différent, sait également ce qu'il peut demander et ce qu'il a chance d'obtenir. En un domaine plus intime et plus strictement incommunicable, le confesseur pénètre où nul autre n'a accès.

A tous cependant le centre demeure inaccessible. « Nul ne connaît le cœur de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui. » Cela reste une souffrance entre amis. On voudrait pouvoir forcer le sanctuaire, ou plutôt y entrer de l'aveu, à l'invitation de l'ami. Chimère. On y suppléera de son mieux : les paroles, les actes, la vie entière y contribueront. La connaissance sera de plus en plus personnelle sans jamais dissiper totalement le mystère de « l'autre ». Cependant, du jour où il est devenu *quelqu'un* pour nous, on communique réellement avec lui ; il y a relation personnelle.

Relation personnelle dès que la parole est adressée par un sujet conscient et libre à un sujet bien défini, et reçue par lui.

N'est-ce pas le cas de la Révélation ?

Parole de Dieu adressée à l'homme, à tous les hommes, car il s'agit de la Révélation publique ; adressée personnellement à chacun, dès que la lumière intérieure de grâce l'a mis à même de reconnaître l'appel de Dieu et de se prononcer. « Parlez, Seigneur, votre serviteur vous écoute », disait Samuel : c'est bien la réponse de tout loyal serviteur. Oui, c'est bien à lui que Dieu parle. Qu'il écoute et la « locutio » s'établit. Elle est reçue par l'acte de foi qui scelle la communication définitive en ce qu'il croit sur parole : « Mon Dieu, je crois parce que c'est Vous qui le dites. »

Tel est l'acte de foi.

Nous y retrouvons le double élément de toute relation personnelle : un interlocuteur distinctement connu, — la rencontre mutuelle.

Dieu reconnu : élément essentiel, mais qui ne suffit pas. Je Le reconnais dans les miracles de Lourdes : Dieu ne m'y parle pas. S'il y a un message de Lourdes ou de Fatima, — message de la Vierge ; — s'il y a un message de Paray, — message du Christ, celui-là, parole divine, — il ne m'est pas adressé ; je ne saurais faire à son sujet un acte de foi. Il n'y a pas pour moi « locutio » proprement dite.

Mais voici Nicodème en face de Jésus, dans l'intimité de la nuit close sur une terrasse de Jérusalem.

Tant qu'il n'a pas reconnu Celui qui lui parle, l'entretien a toutes les apparences d'une conversation personnelle ; il ne l'est pas encore. Des deux hommes en présence, l'un est parfaitement connu de son interlocuteur ; sur l'autre plane un mystère qu'il s'agit d'abord d'éclairer. C'est, sinon le but principal, du moins la question préalable de toute la conversation qui s'engage.

Cette question, les Pharisiens, dans leurs discussions avec Jésus, ne l'ont jamais élucidée : Jésus, fils de Joseph, pensent-ils, un de ces Galiléens de Nazareth d'où il ne sort rien de bon. Ils ne L'ont jamais connu.

Mais Nicodème, dès l'instant qu'il a reconnu en Jésus l'envoyé de Dieu, entend Dieu en Lui. C'est la foi. Elle se précisera ;

mais elle est dès lors bien personnelle : c'est sur sa parole de Fils envoyé du Père qu'il croit.

Sur sa parole. Peut-il y avoir relation plus strictement personnelle? La parole de qui? sinon du Fils ; puisque c'est Lui qui parle, et non le Père ou le Saint-Esprit.

Sans doute, qui voit le Fils voit le Père, et qui entend le Fils entend la parole du Père qui l'envoie ; mais il l'entend dans la parole humaine du Fils, du Fils seul. Dans l'écho de cette parole humaine qui résonne au plus profond de son cœur, c'est l'Esprit qu'il écoute, mais comme un écho du Fils dont la voix a frappé son oreille, de même que sous le souffle humain du Fils ce même Esprit se répandra, divin effluve, dans le cœur des Dix, au soir de Pâques. Ainsi relation personnelle avec le Fils, inséparable de celle, corrélative, avec le Père et avec le Saint-Esprit.

Le P. Dockx semble réserver à la charité et au don de sagesse de nous mettre en communication directe avec l'Esprit-Saint et avec le Verbe d'Amour. Par la foi nous connaissons bien Dieu tel qu'il est en lui-même en sa Trinité ; mais par l'intermédiaire de notre verbe créé : cela ne peut être connaissance et relation personnelle.

Distinguons dans l'acte de foi le contenu intelligible qui, de fait, n'est reçu par nous que sous la forme d'un énonciable humain, et l'*adhésion* à cette vérité, l'*affirmation* de certitude inébranlable.

Sous le premier aspect, l'acte de foi n'atteint Dieu que médiatement ; il se distingue en cela de la vision et aussi de l'acte de charité qui se termine à Dieu même, comme à son terme. Sous l'autre aspect, c'est bien Dieu qu'il atteint directement pour s'appuyer sur Lui, la Vérité subsistante. Pas d'intermédiaire ici : c'est l'essence même de la vertu théologale d'aller à Dieu tout droit.

« Je suis la résurrection et la vie : le croyez-vous? — Oui, Seigneur, je crois que Vous êtes le Fils de Dieu venu en ce monde. » Peut-on souhaiter adhésion plus personnelle? Sur

votre parole ; parce que c'est vous qui le dites et que vous êtes la Vérité, je crois sans voir, en toute certitude j'affirme qu'il en est ainsi.

Tel est l'acte de foi en son type achevé, répondant à la plénitude de la révélation : « Dieu, après nous avoir parlé de façon variée par les prophètes, nous a dans les derniers jours parlé par son Fils. » C'est là qu'il faut prendre l'acte de foi et l'étudier en sa nature et perfection propre. On aura peut-être quelque peine à le reconnaître en d'autres circonstances. Alors s'appliqueront les remarques que nous faisions touchant les degrés de connaissance de notre interlocuteur dans la relation personnelle. Dès le temps de l'Ancien Testament, c'est bien une relation personnelle qui constitue l'acte de foi. C'est Dieu qui parle, mais Israël ignore que Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit. Qui donc entend-il directement ? Sur qui s'appuie sa foi ? Je pense qu'il faut dire : sur Celui qui sera pour saint Paul ὁ Θεός, le Dieu Père, qui annonce dès lors le Fils qu'il enverra. Israël croit en Lui comme en Celui qui lui promet son Christ.

Et c'est bien ainsi que le Fils se présentera, disant aux Juifs en parlant de son Père : « Celui que vous dites être votre Dieu », Iahvé. Pour ceux qui vécurent avec Jésus, la chose ne peut faire aucun doute : c'est sur la parole du Fils qu'ils croient, de lui qu'ils reçoivent le message du Père et la promesse de l'Esprit.

Faut-il dire de ceux qui croient aujourd'hui sur la parole de l'Église qu'en elle c'est la mission du Saint-Esprit qu'ils ont reconnue, et qu'en elle c'est l'Esprit d'amour qui leur révèle le Verbe envoyé du Père ? Cela répondrait assez bien à ce que nous dit saint Basile et d'autres avec lui, que le Père s'est révélé sous l'Ancien Testament, que l'Incarnation fut la manifestation du Fils et que la Pentecôte a inauguré la pleine révélation de l'Esprit.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut, semble-t-il, retenir, c'est que la Révélation, par le fait même qu'elle est parole de Dieu adressée à l'homme, « locutio Dei », fait entrer celui-ci dans un ordre nouveau, qui n'est plus l'ordre de la création, position d'un être *ad extra*, rattachée à la causalité efficiente ; mais or de

d'union, de communication de Dieu en sa propre vie *ad intra*.

C'est par la foi qu'on a accès à cet ordre. Toute l'Épître aux Romains n'est que le développement de cette affirmation. Comment dès lors la foi ne serait-elle pas l'amorce de relations personnelles avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit ?

La foi sans doute ne suffit pas à nous donner Dieu. « Sto ad ostium et pulso » : le Verbe frappe et demande entrée. Il n'entrera que par son Souffle d'amour ; mais c'est déjà quelque chose d'avoir reconnu sa voix, de lui avoir donné audience. De soi l'élan de foi conduit à l'amour ; il est déjà sous l'attrait de l'amour. Si quelque obstacle l'arrête encore, il s'y heurte et souffre violence. Qu'il ouvre au Bien-Aimé dont il a reconnu l'appel, et Il entrera et l'union personnelle sera consommée suivant sa propre parole : « Moi en mon Père et vous en moi et moi en vous. »

Beyrouth, mars 1951. FERNAND DE LANVERSIN.

DOGME ET THÉOLOGIE DANS LA BULLE *UNAM SANCTAM*

Malgré les implications savantes de ce titre, les réflexions ici présentées ne comporteront aucune reprise érudite des problèmes que pose, dans ses origines et dans sa rédaction, la célèbre bulle de Boniface VIII. Aussi bien, sans être entièrement résolus, ces problèmes peuvent être traités désormais à partir de positions assurées, dont on trouvera l'état, par exemple, dans l'ouvrage de J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926. Précisément, nous voudrions, à partir des conclusions de l'histoire, et sur ce cas fameux, observer la structure interne de pareils documents où joue constamment la subtile interférence d'énoncés majeurs relevant de la foi, et de contextes théologiques solidaires des conjonctures historiques, psychologiques, politiques. Il serait vain en effet de prétendre fixer par des catégories purement théoriques les lois de l'interprétation des divers « lieux théologiques », tels ces documents du magistère, comme sources de la foi ; c'est à partir des cas concrets, dans le comportement effectif de l'Église et de ses divers organes, que nous pouvons efficacement dégager la très délicate innervation de la « parole de Dieu » et de sa tradition vivante dans des documents extrêmement complexes, en tissu littéraire comme en valeur doctrinale.

On se rappelle les circonstances politiques et doctrinales qui amenèrent la publication de la bulle *Unam sanctam*. Une première escarmouche violente, provoquée par la levée de taxes royales sur les clercs et les biens d'Église (1296), avait laissé entre Philippe le Bel et Boniface VIII une tension menaçante plus encore par les sous-entendus doctrinaux que par le conflit des intérêts et des amours-propres. Des incidents répétés accrurent les griefs

du pape, qui, de son côté, rappelait ses droits en toutes occasions ; à la fin de 1301, Boniface suspendait les privilèges du roi et convoquait en concile les évêques français, tandis que le cardinal Matthieu d'Aquasparta développait en consistoire une théologie de la suprématie absolue du pouvoir spirituel sur les souverains temporels. Le 18 novembre 1302, le pape reprend en personne, dans un document solennel commençant par les mots mis en relief *Unam sanctam Ecclesiam credere cogimur*, l'ensemble de la doctrine pontificale sur les rapports de l'Église et des pouvoirs temporels ; la bulle s'achève par une formule où les clauses de rigueur caractérisent la décision du magistère suprême : *Porro subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis*[1].

D'emblée et à première lecture, il apparaît que cette « définition » vient en finale d'une pièce dont le genre littéraire obéit à des lois qui n'ont rien de juridique : non seulement elle est rédigée dans le style ecclésiastique accoutumé, mais les éléments qui en forment le tissu composent un mélange très peu architecturé d'élans oratoires, de citations bibliques, d'allégories superposées, d'arguments dialectiques, de principes philosophiques, de conceptions sociologiques, de grandes thèses théologiques. Tous ces matériaux tendent à énoncer et à démontrer la formule finale ; mais dispositifs et motivations sont loin d'avoir et la même consistance et la même liaison organique avec la définition de foi. Bien plus, dès qu'on les presse un peu, qu'on en analyse le sous-sol psychologique et historique, on les découvre pénétrés des vigueurs intempérantes de leur auteur, des procédures unilatérales d'une polémique, des incidences directes des événements en cours.

Il est cependant assez aisé de dégager, de ces éléments friables et à travers ces piètres contingences, les fermes énoncés doctrinaux qui s'enchaînent en argumentation : le plan divin du salut se réalise dans une Église dépositaire de la vérité divine et

1. Le texte de la bulle se trouve dans *Registres de Boniface VIII*, n. 532, t. III, c. 888-890 ; abrégé dans DENZINGER, n. 468-469.

de la grâce, organisme dont le Christ est la tête, et dont l'unité mystique se traduit à l'extérieur par l'unité d'un chef, le pontife suprême ; aucune réalité humaine, personnelle ou collective, ne peut être sanctifiée hors de cette économie unitaire, et toute distinction de pouvoirs doit s'inscrire à l'intérieur de cette unique voie de la grâce : *Unam sanctam ;* la soumission de toute créature au pontife romain est donc de nécessité de salut. Argumentation parfaitement traditionnelle, sans surprise et sans nouveauté, si elle ne s'arc-boutait sur une série d'énoncés qui, eux, se réfèrent à de tout autres positions de droit et de fait : l'autorité temporelle du prince est, *de sa nature*, subordonnée à l'autorité ecclésiastique qui l'institue et la juge, *ad nutum et patientiam sacerdotis ;* seul son exercice est autonome ; c'est là une loi interne de l'ordre selon lequel les œuvres de Dieu s'agencent hiérarchiquement pour que leurs multiplicité et diversité soient ramenées à l'unité, intangible condition du gouvernement du monde et de la perfection des êtres, comme l'enseigne le bienheureux Denys ; aussi bien, l'histoire confirme la doctrine, par le droit de prélèvement des dîmes, le sacre du souverain, la réprimande de ses fautes ; tandis que le pouvoir spirituel, étant divin, ne peut être jugé par personne ; lui résister, c'est briser l'unité et céder au dualisme manichéen.

Nous observons aisément aujourd'hui, la tempête passée, le changement de palier, et l'engagement d'un principe évangélique dans une contexture théologique très particulière, théologie bien connue et classée, communément enseignée au temps de Boniface VIII, quoique déjà mise en cause par quelques-uns qui reconnaissaient les lois propres et l'origine autonome de la société temporelle. Elle s'énonce ici noir sur blanc, peut-on dire, puisque le document pontifical fait siennes une série de formules dont la lettre même est empruntée au *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome, traité exactement représentatif en argumentation et en mentalité de l'« augustinisme politique », qui méconnaît, avec les validités de l'ordre naturel, l'autonomie des pouvoirs temporels. Ce fait incontesté nous introduit aussitôt au discernement de valeurs fort différentes dans un pareil

document, et, si délicate qu'en soit l'opération dans l'imprégnation généralisée d'un texte d'une seule coulée, il s'impose non seulement à l'apologète embarrassé, mais au théologien en œuvre de vrai savoir théologique.

On s'y est de longue date exercé. Non seulement pour décaper un document dont les matériaux sont ainsi disparates et la rédaction massive et tumultueuse, mais pour dégager *juridiquement* un enseignement valide des dispositifs plus ou moins qualifiés qui l'introduisent. Application saine d'un principe élémentaire, qui vaut déjà en toute discipline de jurisconsulte, et qui, en théologie, commande l'interprétation des textes les plus autorisés. On en sait ici les résultats : la seule clausule finale a valeur dogmatique, les autres éléments sont plus ou moins frappés par le caractère contingent des considérations historiques, politiques, philosophiques dont ils relèvent. En vérité chrétienne, le devoir d'obéissance au pontife est une loi essentielle, *de necessitate salutis ;* mais elle ne comporte nullement l'unité absolue des conduites terrestres à partir d'une institution monopolisée, réduisant l'autonomie des princes à un simple exercice contrôlé[2].

Quoiqu'elle n'aille pas sans provoquer une certaine gêne, par cette disjonction violente entre les considérants qui la motivent et la conclusion qui termine, la solution est classique, et, encore une fois, reconnue en toute jurisprudence. Elle nous paraît cependant s'exprimer en termes trop purement juridiques, et de manière quantitative, comme si l'on plaçait d'un côté les quatre lignes de formule dogmatique, et de l'autre les longs paragraphes de considérations théologiques. Une pareille juxtaposition ne répond ni à la vérité littéraire du texte, ni aux intentions de son auteur ; c'est dans son épaisseur même, et en analyse qualitative, que le texte appelle discernement. Nous devons distinguer dogme et théologie, bien sûr, mais aussi observer la liaison, contingente, mais inévitable et bienfaisante, entre formule dog-

2. Cf., entre autres, le canoniste qualifié F. X. Wernz : « Cujus sola clausula finalis continet definitionem dogmaticam ». *Jus Decretalium*, Prato, t. I, p. 35.

matique et ambiance théologique. Le temps marque l'intemporelle vérité divine, sans la dissoudre. L'encyclique *Pascendi*, pour prendre une proche comparaison, est certes marquée par le durcissement des polémiques contemporaines, et la suite de l'histoire dut rétablir certain équilibre spirituel et scientifique mal manifesté ; mais le bienfait et les vérités de l'encyclique demeurent, écartés les blocages malheureux et les influences fâcheuses.

Ici demeure en vérité, dans son énoncé intangible, cette grande loi chrétienne de l'*unité* religieuse dans la conduite humaine, princes compris, selon laquelle rien n'échappe, en moralité et en grâce, de toutes les œuvres de l'homme : les États comme les hommes sont justiciables de leurs actes devant la conscience, devant Dieu, devant son Église et les organes majeurs de son autorité. Aucun domaine ne peut être mis à part ; il n'y a pas de « justice politique » hors la morale ; l'ordre politique est au service des hommes, dans le salut de Dieu comme dans la promotion du bien commun. L'axiome cependant appelle l'équilibre d'une autre vérité : la distinction du spirituel et du temporel est elle aussi parole d'Évangile : « Rendez à César ce qui est à César » ; et cette distinction s'avère non seulement dans l'exercice concret du pouvoir, mais dans l'irréductibilité de deux sociétés autonomes, parfaites en leur ordre. Léon XIII, cinq siècles après Boniface VIII, proclamera cette position évangélique et dogmatique, dont tous s'accordent à reconnaître la portée sensationnelle dans l'histoire religieuse et civile de l'humanité, et il en formulera vigoureusement la loi, les fondements et les conséquences (encyclique *Immortale Dei*). Échec à Boniface VIII, non[3], et le pape du dix-neuvième siècle rappellera expressément la doctrine du pape du quatorzième ; les deux vérités, solidaires en réalité, à qui les saisit dans leur pureté, sont à tenir. Que si l'on regrette que cinq siècles d'histoire pesante et douloureuse

3. Échec doctrinal, s'entend, car il est bien clair que, psychologiquement, et sur le coup, Boniface VIII n'eût pas agréé les discernements des canonistes et des théologiens. Les maîtres alors en charge à l'Université de Paris en firent l'expérience, avec les sanctions qui les frappèrent.

aient séparé les deux énoncés, on devra consentir une fois de plus à la lenteur avec laquelle, en économie chrétienne comme en progrès terrestre, la vérité s'équilibre dans l'esprit. Aussi bien, sous la fermeté catégorique des deux vérités désormais conjuguées, les problèmes demeurent dans la recherche passionnée comme dans la conduite difficile des hommes ; aujourd'hui encore, nous l'éprouvons durement, la distinction du temporel et du spirituel est difficile à tenir dans l'évolution des situations et des institutions humaines ; entre une « séparation » qui ruinerait la destinée surnaturelle de l'homme, et une « unité » qui serait théocratie ou cléricalisme, les modalités sont variées et mobiles, selon l'histoire des diverses chrétientés dans une unique Église.

Boniface VIII, baron romain imbu des principes féodaux, n'avait pas discerné l'essor des communautés nationales, qui appelait l'émancipation des pouvoirs politiques dans une « chrétienté » historiquement dépassée : Jean de Paris, le grand théologien de l'Université de Paris à ce moment même, le proclamait à ses dépens, contre Gilles de Rome, l'inspirateur du pape. Gilles de Rome ne pâtit pas des disgrâces de sa théocratie, mais le successeur de Boniface VIII devait promptement limiter les dégâts et lever les sanctions de son prédécesseur. La formule dogmatique restait et reste acquise.

Formule *dogmatique*, contextes et incidences *théologiques* : si solennelle fût-elle, puisque, à l'encontre de tant d'autres pièces du même genre, elle comportait un « dogme », la bulle *Unam sanctam* est donc soumise à la loi de cette étroite liaison entre l'énoncé de la vérité révélée et l'élaboration temporelle et rationnelle qui l'a produite dans des conjonctures déterminées. La vérité dogmatique se reconnaît sous son revêtement rationnel à sa densité et sa valeur religieuse, émanant directement d'une économie des relations de l'homme avec Dieu dans le Christ et son Église, selon l'enseignement de la révélation ; l'argumentation mise en œuvre *à l'intérieur* de cette foi et pour la rendre intelligible *(intellectus fidei)* relève, elle, formellement parlant, des structures et des procédés de la raison, devenue l'instrument

de la foi, et cette raison est solidaire des complexes idéologiques, des mentalités, des jugements de valeur, qui enveloppent alors son exercice. Ces éléments rationnels avaient et gardent leur solidité, y compris leur solidité métaphysique, s'il s'agit d'énoncés métaphysiques ; ils passent cependant, et non sans purification, sous le registre des vérités religieuses, transcendantes à tout ordre rationnel. Ainsi le grand thème de l'unité qui anime la bulle, et qui énonce une vérité religieuse absolue pour la conduite des hommes, se développe bientôt dans une métaphysique sociale inspirée du platonisme chrétien et des thèses dionysiennes de la hiérarchie dans la réduction du multiple à l'unité *(lex divinitatis est infima per media in suprema reduci)*. La vérité « dogmatique » de l'unité n'est pas compromise par l'élaboration rationnelle qui vient la sous-tendre ; c'est cette élaboration rationnelle qui, vraie à son plan, ne ménage pas, dans cette unité mystérieuse et à son service, la distinction formelle des pouvoirs, autre vérité chrétienne que l'histoire ultérieure de la doctrine et de l'Église dégagera plus vigoureusement. Certes, la hantise de l'unité, qui s'exprime tragiquement dans l'âme belliqueuse de Boniface, traduit une authentique valeur humaine, valeur de communauté et valeur de gouvernement, en même temps qu'une authentique valeur chrétienne, celle de l'unité du corps du Christ. Mais cette hantise n'a pas trouvé son statut total de pensée ; devra s'insérer ultérieurement en elle, avec le *mouvement* de l'histoire, la reconnaissance des distinctions qui la construiront en quelque sorte, et garantiront la transcendance de sa vérité surnaturelle. C'est que la révélation, parole de Dieu, ne nous est pas donnée pour établir une sociologie de l'unité, fût-elle celle de la hiérarchie sainte de Denys, mais bien pour déterminer les conditions du salut, du salut des individus et du salut collectif des peuples. La visée religieuse impère et règle les énoncés intellectuels qui la fixent dans le temps.

Si telle est la primauté de la vérité religieuse — qui n'est certes pas moins vérité parce qu'elle est religieuse ! — sur les structures rationnelles et les juridismes temporels qui l'expriment, il découle que les arguments et motifs rationnels

apportés pour la construire en *intellectus fidei* ne « prouvent » pas la vérité de ce dogme par mode de « conclusion » ; ils présupposent au contraire la vérité de foi qu'ils veulent illustrer de l'intérieur, par des comparaisons, des analogies, des inductions, des déductions, toutes opérations qui ont certes leur valeur, et parfois valeur de « science » dans le cas de la déduction, mais n'ont ces valeurs que sous la lumière de la foi et de son économie du salut dans le Christ. Ainsi disparaît cette gêne que nous éprouvions tout à l'heure, d'une disjonction violente entre les considérants allégués et la conclusion qu'ils introduisent.

La même appréciation qualitative vaut analogiquement pour les arguments historiques apportés : perception des dîmes, sacre des rois, sanction politique des fautes des princes. Ces « faits » avaient certes valeur dans un état historique de la chrétienté, et, en leur temps, ils illustraient effectivement la suprématie pontificale. Mais, par l'évolution des sociétés humaines, la dîme a disparu, le sacre des rois a perdu son sens quasi sacramentel et sa portée politique, les sanctions ecclésiastiques se sont faites plus spirituelles ; mais la vérité de foi qu'ils exprimaient à point dans une conjoncture donnée ne disparaît pas avec cette conjoncture ; l'Église demeure, avec ses lois constitutives, sous les variantes des chrétientés. L'*unité* du corps du Christ sous son vicaire visible ne dépend pas du régime économique des biens d'Église, ni d'un rite admirable mais devenu plus décoratif que constitutionnel. L'Église renonce de plus en plus à certaine efficacité terrestre, pour être plus enracinée dans l'Évangile et dans l'Esprit. Boniface VIII et ses théologiens avaient fréquemment recours à des textes de l'Ancien Testament qui définissent beaucoup plus le lévitisme de la théocratie juive que le sacerdoce du Christ, d'un Messie qui n'établit pas son royaume sur la victoire de ses armées ou la richesse de ses possessions ; les théologiens de 1300 judaïsaient trop.

Ainsi se dénouent les blocages idéologiques que faisaient ces théologiens sur l'origine divine du pouvoir, si cette origine divine s'analyse en loi de la nature sociale des hommes, et non en dépendance du prêtre suprême ; ou encore sur la puissance

temporelle du pape, qui certes est le vicaire terrestre du Christ-roi, mais non pas la tête de l'humanité, puisque l'Église est le corps du Christ, non du pape.

Est-ce à dire que toute cette théologie paradogmatique est sans intérêt permanent, sinon compromettante? La disjonction sommaire des canonistes entre considérants théologiques et énoncé dogmatique aboutirait à un positivisme inacceptable. La théologie a valeur, la valeur admirable et féconde d'un *intellectus fidei*. L'introduction de valeurs rationnelles de divers calibres la situe certes en deçà de la zone des dogmes, de la sainteté de la parole de Dieu ; mais à son plan, elle a valeur d'intelligence, jusques et y compris, dans les registres de la raison théologique, valeur de science, *servatis servandis*. Il y a une *science* théologique des rapports du temporel et du spirituel ; et malheur pour la foi de qui la négligerait ! Le moindre mal ne serait pas qu'il soit réduit à une obéissance passive et infantile : « Nihil scientiae vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet » (saint Thomas, *Quodl.*, IV, a. 18).

Bien plus, les *systèmes* théologiques ont leur valeur. Le système de l'augustinisme politique de Matthieu d'Aquasparta trouve un opposant dans la théologie thomiste de Jean de Paris : leurs options pèsent sur l'une plutôt que sur l'autre des deux vérités complémentaires qui composent la foi, mais aucune ne les nie. Que si Jean de Paris n'a ni les faveurs de Boniface ni le cardinalat de Matthieu, cela relève des contingences historiques et personnelles. Jean de Paris refuse le principe dionysien de l'unité hiérarchique aboutissant à placer dans les mains du pape les deux « glaives » du temporel et du spirituel ; mais Gilles de Rome, comme les augustiniens, est plus sensible à l'unité concrète de l'action humaine, contre les abstractions et distinctions qui facilement conduisent au séparatisme. Les systèmes main tiennent dans la science théologique et dans la foi elle-même cette tension qui témoigne et du progrès de la recherche et du respect du mystère. Ce n'est pas à dire que tous les systèmes se valent, celui de Gilles de Rome canonisé par Boniface, et celui de Jean de Paris auquel s'apparentera l'enseignement de

Léon XIII : éclectisme qui rongerait l'*intellectus fidei* et humilierait l'intelligence. Prévaut, en *vérité*, le système qui perçoit intégralement et qui construit plus organiquement les éléments de la parole de Dieu et de l'intelligence humaine : à la limite, il est le seul vrai, triomphe difficile, s'il est exact que cette synthèse parfaite rejoint l'unité secrète du mystère de Dieu et de son économie. L'orientation théologique de Jean de Paris devait prévaloir. Entre temps, les énoncés solennels de l'Église trouvent appui et lumière auprès des théologiens, qui sont en quelque sorte les techniciens de son magistère. Rôle admirable et trop peu estimé. Si l'imperfection de ces énoncés leur est attribuable, tel le cas de Gilles de Rome pour *Unam sanctam*, qu'on leur donne aussi le bénéfice des perfections et des bienfaits de ces énoncés, bienfaits immédiats dans leur temps, perfections dans la permanence de la vérité dans l'Église, par delà l'écoulement des siècles.

La bulle *Unam sanctam*, à l'extrême pointe de cette cohérence entre formule dogmatique et considérants théologiques, illustre excellemment la liaison interne et la distinction structurale du dogme et de la théologie dans les énoncés du magistère de l'Église.

Paris. M.-D. CHENU, O. P.

J.-B. FRANZELIN

LES FORMULES QUE LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE LUI A EMPRUNTÉES

J.-B. Franzelin[1] a été un des plus célèbres théologiens de son temps, un de ceux qu'on écoutait avec le plus de respect[2]. On s'accorde encore aujourd'hui à reconnaître l'étendue de son érudition, la sûreté de sa doctrine et spécialement les rares mérites de son *De divina Traditione*[3]. Mais par ailleurs il a perdu beaucoup de son prestige. Reste qu'il a exercé une influence considérable.

Ses disciples et ses admirateurs se sont plu à répéter : « Rares depuis saint Thomas sont les théologiens dont l'Église ait tant honoré les travaux[4]. » Exagération manifeste. Du moins font-ils allusion à un fait indéniable. Quelques-unes des formules théologiques chères à Franzelin ont été canonisées par l'Église ; elles sont passées de ses

1. Nommé professeur de théologie à l'Université Grégorienne en 1858, il n'abandonna cette charge qu'en 1876, date à laquelle il fut promu au cardinalat. De 1868 à 1871 il a joué un rôle très actif comme consulteur, dans une des commissions préparatoires au Concile du Vatican (la Commission *De doctrina catholica*), puis auprès de la Députation de la Foi.

2. Sur les théologiens les plus en vue à Rome pendant le pontificat de Pie IX : Passaglia, Schrader, Franzelin, Kleutgen, consulter Dom A. KERKVOORDE, « Introduction à Scheeben », *le Mystère de l'Église*. Coll. « Unam Sanctam ». Paris, 1946, p. 12-29. (Franzelin doit beaucoup à Passaglia, mais il amorce déjà une tendance nouvelle, celle qui devait atteindre son point culminant avec L. Billot, vers 1900. Passaglia concevait la théologie à la manière de Petau. Franzelin est déjà notablement plus scolastique, et il accorde plus d'importance à la pénétration philosophique des dogmes de foi. Mais il ne se rattache à aucune école déterminée, et sa philosophie ne constitue pas encore un système très cohérent, fortement charpenté.)

A quel degré atteignit la réputation de Franzelin durant le Concile, on peut en juger d'après un bref « Commentarius de vita Em. Auctoris », placé en tête de son *De Ecclesia* (cf. pp. XIV, XV).

3. Cf. A. MICHEL, art. « Tradition », dans le *Dict. de Théol. cathol.*, t. XV, col. 1336-1339.

4. Par exemple L. MÉCHINEAU, *L'idée du livre inspiré*, Bruxelles, 1907, p. 108.

cours et de ses traités dans les documents officiels du magistère.

Il y a peut-être intérêt à examiner brièvement lesquelles, en quelles circonstances, au prix de quelles modifications.

Ce n'est pas à son chef-d'œuvre, à son *De divina Traditione*, qu'elles ont été empruntées, mais à deux autres ouvrages dont l'un, le *De divinis Scripturis*[5], est depuis plus de cinquante ans l'objet de très vives critiques[6], et dont l'autre, le *De Ecclesia Christi*, est demeuré inachevé[7].

I. — La Nature de l'Inspiration scripturaire d'après Franzelin, le Concile du Vatican et Léon XIII

A. — Franzelin n'a publié son traité *De divinis Scripturis* qu'en octobre-novembre 1871, après la prorogation du Concile. Mais il l'avait fait lithographier dès 1860 à l'usage de ses élèves, et bien des gens en possédaient un exemplaire. Entre le texte imprimé et le texte lithographié, il existe quelques divergences : elles ne concernent pas la question de l'inspiration.

Que faut-il entendre par « livres saints ou sacrés »? Des livres divinement inspirés. Encore est-il que le mot d'inspiration est de soi assez vague, ambigu. Il peut servir à désigner toutes sortes de grâces. Le fait de l'appliquer à des livres ne suffit pas à en déterminer nettement le sens. La preuve en est que les Pères l'ont volontiers employé à propos de livres qu'ils ne considéraient pas proprement comme sacrés, qu'ils n'assimilaient pas aux Écritures[8]. Des théologiens catholiques l'ont interprété d'une façon incompatible avec les données de la Tradition. Parmi les protestants, depuis Schleiermacher l'opinion s'est répandue que l'inspiration avait été « personnelle et non réelle », c'est-à-dire que les écrivains *(personae)* avaient été inspirés; mais que, en rigueur de termes, leurs écrits *(res)* ne l'étaient pas[9]. Pour couper court aux équivoques, Franzelin énonce et démontre cette thèse, la deuxième de son traité : « Libri Scripturae sunt inspirati,

5. Toujours réuni en un même volume avec le *De divina Traditione*.

6. Déjà en 1896, dans la *Revue biblique* (p. 206), le P. Lagrange avait critiqué la méthode choisie par Franzelin pour analyser l'idée d'inspiration. Mais c'est le P. Zanecchia qui déclencha contre Franzelin l'offensive la plus fougueuse : *Divina Inspiratio Sacr. Script.*, Rome, 1898. Des controverses s'ensuivirent. Elles durent encore.

7. « Totam hanc tractationem, dit l'éditeur,... longe absolutius et diligentius fuisset elaboraturus. »

8. Voir, dans ce recueil même, l'article de M. G. Bardy, p. 7 *sq.*

9. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2e édit., par. 128-132. Les Prophètes et les Apôtres furent remplis de l'Esprit Saint, mais ils écrivirent de leur propre initiative et non pas à l'instigation de cet Esprit.

ita ut Deus sit librorum auctor. L'inspiration fut de telle nature que les Écritures ont Dieu pour auteur. » Les écrivains, en accomplissant leur travail, furent des instruments : Dieu fut la cause principale. La Bible ne renferme aucune page qu'il ne faille croire divine, « ratione scriptionis quae sit efficienter a Deo per hominem in quem operetur ad scribendum et in scribendo ». Cette opération surnaturelle de Dieu, voilà ce que l'Église nomme « l'Inspiration ». Sans doute ce furent des hommes et non leurs livres qui reçurent le charisme de l'Esprit Saint : mais ce charisme avait directement pour objet la confection des livres. C'était une motion qui portait les hommes à écrire et ils n'ont rien écrit qu'en vertu de cette motion. L'Apôtre a donc pu affirmer des Écritures elles-mêmes qu'elles étaient inspirées : puisqu'elles étaient le *terme* et l'effet de l'inspiration. En conséquence, elles sont « vere et proprie » parole de Dieu.

Ce principe une fois posé, Franzelin écarte aisément (thèse IV) deux théories « inadmissibles » qui avaient obtenu crédit dans certaines écoles catholiques de théologie : celle de J. Jahn (professeur à Vienne au début du siècle) et celle de D. Haneberg (professeur à Munich, futur évêque de Spire). Jahn réduisait l'inspiration à une protection divine qui préservait l'écrivain de l'erreur. Selon Haneberg, un livre d'origine exclusivement humaine pouvait devenir livre divinement inspiré : il suffisait que l'Église l'approuvât solennellement et l'inscrivît au canon.

En décembre 1869, le Concile reçut communication d'un projet de Constitution dogmatique, élaboré par la Commission *De Doctrina Catholica*. Franzelin était le rédacteur de ce schéma ; c'est lui qui « ultimam manum schemati admoverat » (cf. *Coll. Lacensis*, t. VII, c. 1647). Aussi est-ce lui que la Députation de la Foi convoqua pour savoir exactement quel en était le but (*ibid.*, c. 1611 et *sqq.*). Il n'est donc pas étonnant que sur la question de l'inspiration la doctrine du schéma reproduise fidèlement celle que Franzelin enseignait au Collège romain. Une seule différence : conformément au plan général adopté par la Commission, les notions erronées de l'inspiration sont signalées d'abord, la vraie notion est exposée en second lieu. Les livres de la Bible « sacri et canonici credendi sunt non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen Ecclesiae in canonem Scripturorum relati sint, neque propterea quod revelationem sine errore contineant, sed eo quod Spiritu Sancto inspirante conscripti uerunt, ideoque sunt Scripturae divinitus inspiratae quae habent Deum auctorem atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum » (*ibid.*, c. 508). Des Annotations avaient été jointes au schéma. Il y était dit que des erreurs récentes imposaient à l'Église

l'obligation d'expliquer désormais avec plus de précision pour quelle raison elle regarde les Écritures comme sacrées : « Ratio nimirum est ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum. Haec scriptio divina declaratur quod : 1° libri conscripti sunt *inspirante* Spiritu Sancto. Erat igitur supernaturalis operatio Spiritus Sancti in homines ad ipsos libros scribendos. 2° Ex hoc ipso... ipsi libri sunt... scriptura divinitus inspirata. 3° Denique actio illa inspirationis erat hujusmodi ut Deus sit *librorum auctor*... et proinde libri contineant verbum Dei scriptum » (*ibid.*, c. 522). On voit que Franzelin avait en quelque sorte recopié son cours. Suivaient les preuves de ces assertions : les témoignages extraits des saints Pères et des anciens conciles étaient exactement ceux que Franzelin alléguait devant ses élèves.

Selon le désir de la plupart des évêques, la Députation décida de remanier le schéma, d'en conserver la substance et les expressions importantes, mais d'en changer la forme qui était trop scolaire : digne d'un professeur en classe, mais non d'un Concile œcuménique. Mgr Martin, de Paderborn, chargé du travail, fit appel au P. Kleutgen. Or Kleutgen partageait absolument sur l'origine divine des Écritures les idées de Franzelin[10].

Abrégé, refondu par Kleutgen, le schéma subit encore par la suite divers amendements. Mais en ce qui touche l'inspiration, la Constitution définitivement approuvée au Concile le 27 avril 1870 ne se distingue du projet primitif dont Franzelin avait été le rédacteur et l'avocat que par quelques détails de style et par l'élimination de quelques redondances. « Ecclesia (libros Veteris et Novi Testamenti) pro sacris et canonicis habet non ideo quod sola industria humana concinnati sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo dumtaxat quod revelationem sine errore contineant ; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem... » Deux incises avaient été rayées comme superflues : il était inutile d'ajouter que les Écritures étaient divinement inspirées et qu'elles étaient parole de Dieu, après avoir déclaré qu'elles avaient été écrites par inspiration du Saint-Esprit et qu'elles avaient Dieu pour auteur. Franzelin pouvait se sentir satisfait, et de cette satisfaction le traité imprimé porte la trace. Il y inséra : Cette doctrine (celle de la thèse II) « nunc... explicite et disertis verbis definita est ».

B. — Le Concile n'entreprit pas d'approfondir davantage la notion d'inspiration. Franzelin avait lui-même déconseillé à la Commission

10. Voir sa dissertation *L. Lessii... de divina inspiratione doctrina*, dans SCHNEEMAN, *Controv. de Grat.*, 1881, pp. 474-488 (ces pages ont été écrites *avant* la définition du Concile).

de le faire. Mais, dans sa thèse III, il s'applique à cette tâche. Il se demande quelles conditions devait essentiellement remplir l'influx de l'Esprit Saint sur les écrivains pour qu'on puisse dire des Écritures : « Deum habent auctorem. » Il distingue alors dans chaque livre la « partie formelle », à savoir les idées, les pensées ; et « la partie matérielle » : les mots, les expressions, voire dans une certaine mesure (?) l'ordonnance du discours. Et il croit devoir distinguer pareillement dans le concours prêté par Dieu aux écrivains deux « opérations » : l'inspiration proprement dite et l'assistance. La première s'étend à toutes les idées et pensées, à la partie formelle tout entière ; charisme d'ailleurs complexe, elle comprend une illumination de l'intelligence et une impulsion de la volonté. Elle consistait, dit-il, « *in charismate... illustrationis et motionis* quo veritates quas Deus *per Scripturam* tradere voluit, *mens* hominum... *conciperet ad scribendum*, et *voluntas ferretur ad eas omnes et solas scripto consignandas* ». Quant aux mots, aux constructions grammaticales, l'écrivain les choisissait à son gré, non par inspiration, mais de son propre mouvement : cependant Dieu l'assistait en telle manière « ut *infallibiliter elig(eret)* signa apta ad res et sententias vere et sincere exprimendas ». Franzelin entendait réagir ainsi contre la théorie rigide, encore très répandue, de la dictée verbale.

La théorie de Franzelin se retrouve sans changements chez le P. Cornely, dans le *De divina Sanctae Scripturae inspiratione commentariolus*, qu'il adjoignit en 1891 à son *Compendium introductionis in... libros sacros*. Cornely rejette les dénominations bizarres de partie formelle, partie matérielle, mais pour le reste il suit Franzelin docilement, sans souci d'originalité.

Or, deux ans plus tard, en 1893, Léon XIII, pour composer son Encyclique sur les études bibliques, utilisait ouvertement le *Commentariolus* de Cornely et du même coup le traité de Franzelin. Dans la dernière section de l'Encyclique *Providentissimus*, il condamne les opinions de la fameuse « école large » dont Mgr d'Hulst venait de se faire le bienveillant rapporteur. Cette école soutenait que l'inspiration n'avait pas mis les hagiographes à l'abri de toute erreur. C'est là, répond le Pape, pervertir la notion catholique d'inspiration, « nam supernaturali virtute ipse (Deus) ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit ut ea omnia eaque sola quae ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus non ipse esset auctor Sanctae Scripturae universae » (*Ench. Bibl.*, 110). Ainsi Léon XIII, pour expliquer la nature de l'inspiration, se place au même point de vue que Franzelin, partant du même principe : Dieu est l'auteur des

Écritures. Il se sert des mêmes termes ou de termes rigoureusement équivalents. Comme lui, à l'inspiration strictement dite, il unit une *assistance*, et comme lui leur assigne un triple effet : l'écrivain conçoit correctement ce que Dieu lui intime de dire ; il décide de le dire loyalement ; le langage qu'il emploie ne déforme en rien sa pensée.

Toutefois Léon XIII introduit dans les formules de Franzelin une modification importante : à dessein de laisser intacte la question si disputée de l'inspiration verbale. Sans doute, les théologiens qui à l'exemple de Franzelin se refusent à considérer les mots de l'Écriture comme inspirés peuvent-ils à la rigueur prétendre que l'Encyclique favorise plutôt leur opinion[11]. Mais il est évident que Léon XIII, quel que fût son sentiment personnel, n'a pas voulu se prononcer sur ce sujet[12].

C. — Par malheur, les *lacunes* de Franzelin sont passées elles aussi dans la Constitution *Dei Filius* et dans l'Encyclique *Providentissimus*.

Franzelin n'a guère prêté attention — la méthode qu'il avait adoptée l'exposait à ce danger — au rôle qu'a joué l'activité personnelle des écrivains sacrés dans l'élaboration des idées et des jugements qu'ils énoncent, des doctrines qu'ils enseignent. Il l'a presque méconnu. C'est sans doute pourquoi il évite de leur donner le nom d'auteurs. Il ira jusqu'à dire dans les éditions ultérieures : « Si homo sensu proprio... dicitur auctor, eo ipso negatur Deum esse auctorem. » Moins rigide que le système de la dictée verbale, son système est très rigide encore, car, selon la remarque de M. Lusseau[13], à la dictée verbale il se contente de substituer une dictée conceptuelle. A le lire, on a l'impression que Dieu suggérait à l'écrivain des pensées toutes faites et que le travail de celui-ci se réduisait à les traduire dans son langage, à les revêtir de son style. C'est que Franzelin n'a pas songé à déterminer ce qu'est un instrument, et particulièrement un instrument

11. Ce que leur concèdent plusieurs de leurs adversaires, par exemple J.-V. Bainvel : « Encyclica hoc unum dicit de elocutione : scribentibus adstitit » (*De Scriptura sacra*, p. 138).

12. Benoît XV ne l'a certainement pas voulu non plus. Il est tout de même plus proche encore de Franzelin : « Deum, gratia collata, scriptoris menti lumen praeferre... ; voluntatem praeterea movere atque ad scribendum impellere ; ipsi denique peculiariter et continenter adesse donec librum perficiat. » Encyclique *Spir. Paracl.*, *Ench. Bibl.*, 461.

13. *Manuel d'Études bibl.*, t. I, p. 54. — Avouons que si, dans le texte de Léon XIII cité plus haut, il fallait prendre le mot *juberet* au pied de la lettre, il serait difficile de ne pas assimiler l'inspiration à une dictée conceptuelle.

vivant, intelligent et libre. Il a beau répéter que l'écrivain fut l'instrument de Dieu, il n'arrive à ses conclusions que « destruendo in re ipsa omnem veram ac propriam hominis instrumentalitatem[14] ». L'action d'un instrument est tout entière de l'agent principal, et tout entière de l'instrument. Or Franzelin répartit la composition des Écritures entre Dieu et l'homme ; il les représente comme deux causes juxtaposées. Les idées et pensées sont l'œuvre de Dieu qui les fournit à l'écrivain, mais non de l'écrivain ; les expressions sont de l'écrivain divinement assisté, mais non de Dieu.

On rencontre, il est vrai, chez Franzelin quelques phrases (thèse II, coroll. I) qui rendent un peu un autre son, mais elles manquent de précision. Et d'autre part Franzelin ne craint pas d'identifier dans l'âme de l'écrivain l'inspiration à une révélation, « si per revelationem intelligitur propositio veritatis a Deo facta ». Pourquoi s'abstient-il si délibérément d'étendre aux mots l'inspiration qu'il revendique pour les idées? L'argument capital, à ses yeux, c'est que le style de chaque écrivain porte la marque de sa personnalité. Il ne s'est donc pas rendu compte que les idées, les pensées, les doctrines portaient aussi (et souvent très profondément gravée) cette marque.

Benoît XV[15] et Pie XII[16] ont insisté sur le fait que les écrivains sacrés sous la motion divine avaient usé de leurs propres facultés et aptitudes non seulement « in ipso genere et forma loquendi », mais encore « in rerum compositione ». On ne trouve aucune réflexion de ce genre dans la Constitution *Dei Filius*, ni (ce qui est plus regrettable) dans l'Encyclique *Providentissimus*. Au Concile, à la Députation de la Foi, un Père avait proposé de définir non pas simplement que les Écritures ont Dieu pour auteur, mais pour auteur *principal*, « ne humana industria prorsus excludi videatur in sanctis litteris conficiendis ». Cet amendement ne retint pas l'attention.

II. — L'Église, Corps mystique du Christ, d'après Franzelin, Léon XIII et Pie XII

Franzelin déplorait que trop souvent depuis la Réforme les théologiens catholiques n'eussent envisagé l'Église que sous son aspect extérieur, juridique. Dans son *De Ecclesia Christi*, il se garde de ce défaut.

Entre ce traité et le schéma *De Ecclesia* que la Commission *De*

14. Cardinal Billot, *De inspiratione...*, 2e éd., p. 62.
15. Encyclique *Spiritus Paraclitus*, *Ench. Bibl.*, 461.
16. Encyclique *Divino Afflante*, *A. A. S*, 1943, p. 314.

Doctrina avait remis aux Pères du Concile (21 janvier 1870) il y a une analogie manifeste. On n'en peut conclure ni que Franzelin ait tiré grand profit du schéma, ni en sens inverse que le schéma ait été en grande partie l'œuvre de Franzelin. Il n'en avait pas été le rédacteur : cette mission avait été confiée à Schrader. L'analogie tient à une autre cause. Schrader et Franzelin, disciples de Passaglia, se sont inspirés, chacun pour son compte, des travaux de Passaglia sur l'Église.

Dans la thèse centrale de son traité, Franzelin présente l'Église comme le corps mystique du Christ. Étant un corps, elle est visible ; étant le corps du Christ, elle jouit d'une vie mystérieuse et surnaturelle, elle est animée par l'Esprit du Christ.

Léon XIII, dans les premières pages de l'Encyclique *Satis Cognitum* (1896), tient le même langage. Il est hors de doute qu'il n'ait mis à contribution l'ouvrage de Franzelin : au besoin il le transcrit. « Non est Ecclesia, dit-il, intermotuum quiddam, sed corpus vita supernaturali praeditum. Sicut Christus, caput et exemplar, non omnis est si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis, quod Photiani et Nestoriani faciunt ; vel divina tantummodo natura invisibilis, quod solent Monophysitae : sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili ; sic corpus ejus mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem quod ejus partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus... » Ce passage est tiré de Franzelin (p. 361) littéralement, sauf ici ou là quelques changements de mots qui n'affectent aucunement le sens.

Faut-il admettre que Pie XII aussi avait le traité de Franzelin sous la main quand il composa l'Encyclique *Corporis Mystici ?*

Franzelin, après avoir noté qu'en *décrivant* l'Église comme le corps du Christ, saint Paul avait trouvé la formule la plus expressive de son éminente dignité, que cette expression est familière aux Docteurs et au peuple fidèle, « eoque manifestior ejus *praestantia* », avait ajouté « on peut presque dire : c'est la *définition chrétienne* de l'Église ». Or Pie XII de son côté : « Ad describendam definiendamque hanc veracem Christi Ecclesiam... nihil praestantius... invenitur. »

On constate chez Franzelin comme chez Pie XII les mêmes préoccupations, exprimées en termes très comparables ; ils apportent le même soin : 1° à protester que le Corps mystique du Christ et l'Église (catholique, romaine) sont absolument une seule et même réalité ; 2° à faire observer que l'idée de corps implique celle d'organes différenciés ; 3° à distinguer nettement les idées de corps physique, moral, mystique ; 4° à montrer dans l'Église la plénitude et le complément du Christ ; 5° à mettre le mystère de l'Église en corrélation avec celui

de l'Eucharistie, signe et cause permanente de l'unité des fidèles avec le Christ et entre eux[17].

Ces ressemblances (on pourrait en signaler d'autres) s'expliquent sans doute principalement par la simple raison que Pie XII et Franzelin s'appuient sur les données de l'Écriture et de la Tradition. Elles sont peut-être trop précises et trop nombreuses pour que cette explication semble à elle seule pleinement satisfaisante.

G. COURTADE.

17. A ce propos, Franzelin n'avait qu'à renvoyer à son *De Eucharistia*, th. X.

Un détail. Il savait (*De Euch.*, p. 146), pour l'avoir appris de Hardouin (*De sacram. altar.*, Paris, 1689, p. 133), que les théologiens du haut moyen âge, par « corps *mystique* du Christ », ne désignaient pas l'Église elle-même, mais le corps personnel du Christ en tant qu'il est présent sous les espèces eucharistiques, et qu'il y signifie l'Église. — Il n'a d'ailleurs pas cherché pourquoi ni comment l'usage s'était modifié, et n'en a tiré aucune conclusion.

UNE ÉLÉVATION SUR LES GLOIRES DE JÉRUSALEM

L'un des thèmes préférés de la mystique monastique au moyen âge est la contemplation de la gloire dont Dieu jouit et qu'il donne en partage à ses élus dans la vie bienheureuse[1]. Cette réalité finale, dont la perspective oriente toute l'existence présente, est fréquemment décrite sous un symbole : celui d'une cité, Jérusalem. Il n'est pas dit, le plus souvent, que celle-ci soit céleste, comme pour la distinguer d'une autre qui ne soit pas du ciel ; elle est même parfois appelée « la terre des vivants ». Ce qui importe n'est pas le lieu où elle se trouve, — les images humaines avec lesquelles nous sommes réduits à en parler ne sont que des analogies, — c'est la vie qu'on y mène, c'est-à-dire la vie même de Dieu. Aussi, tous ceux qui participent à Dieu sont-ils ensemble citoyens d'une même Église au ciel et sur la terre ; le « type » qui sert à l'évoquer n'est pas la Jérusalem charnelle, celle dont le temple était matériel, c'est la Jérusalem spirituelle dont saint Paul a parlé aux Galates et dont la Jérusalem terrestre était la préfiguration. Il n'y a qu'une communauté de ceux qui sont unis à Dieu : c'est le ciel et l'Église ; on lui donne simplement un nom, on lui applique ce que la Bible a dit de la Ville sainte.

1. Qu'on en juge d'après quelques titres : *De regni caelestis desiderio*, dans SMARAGDE (abbé de Saint-Mihiel au début du neuvième siècle), *Diadema monachorum*, c. 25, *P. L.*, **102**, 620; *Pro contemplatione et amore caelestis patriae, quae non nisi a mundi contemptoribus percipitur*, PS.-ALCUIN, *De psalmorum usu*, I, 5, *P. L.*, **101**, 474 ; *De uarietate librorum siue de amore caelestis patriae*, écrit pour l'abbé Guillaume de Gellone († 812) par EMMO (?), *P. L.*, **118**, 875-958 ; *Commendatio caelestis Hierusalem*, S. ANSELME, *De Similitudinibus*, c. 44, *P. L.*, **159**, 624 ; *De beatitudine caelestis patriae*, EADMER (moine de Cantorbéry au début du douzième siècle), *P. L.*, **159**, 587-606.

Voici un exemple inédit de la production littéraire dans laquelle s'est exprimée cette attitude spirituelle qu'on pourrait désigner comme la dévotion au ciel. C'est une sorte d'élévation destinée, semble-t-il, à être prononcée à la manière d'un sermon. L'auteur est inconnu. Mais le caractère monastique de ce texte est suggéré par la parenté de son contenu avec celui d'autres écrits authentiquement bénédictins — en particulier ceux de Jean de Fécamp et de Pierre de Celle[2] ; il est en outre confirmé par l'origine du manuscrit où se trouve cet inédit : à la suite d'un volume contenant la chronique de l'Abbaye de Bèze, près de Dijon, un copiste ignoré, du début du douzième siècle, sur des feuillets restés vacants, a transcrit ces pages émanées soit de lui, soit de quelque autre de ses frères[3].

Le texte se présente comme le débordement d'un enthousiasme fervent. Il est d'inspiration essentiellement biblique. Et cependant il ne comporte pas une seule citation ; mais il est plein de réminiscences. Les expressions sont celles d'un homme qui pense en mots bibliques. Or les réminiscences qu'il doit à l'Écriture se trouvent mêlées à celles qu'il doit à la liturgie, et il les utilise de la même façon : avec la même spontanéité, la même liberté ; il ne fait pas de différence entre elles. Ces deux sources d'inspiration sont, dans sa vie, inséparables : il cite la Bible dans le sens que lui donne la liturgie ; c'est dans la liturgie surtout qu'il lit, prononce, entend, retient la parole de Dieu. D'où l'abondance des réminiscences des Psaumes.

Par tous ces traits, il ressemble à celui qui semble bien avoir été son maître et son modèle : Jean de Fécamp. Car il paraît connaître les livrets de prières de cet auteur spirituel qui,

2. Voir *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle*, p. 89-96 ; *La spiritualité de Pierre de Celle*, p. 75-81 : ch. VIII, « La prélibation du ciel ».

3. B. N. lat. 4997, f. 160^v-162^v. *La Chronique* a été composée par JEAN DE BÈZE, cf. A. MOLINIER, *Les sources de l'histoire de France*, II, Paris, 1902, n. 1368. Le manuscrit paraissait autographe au premier éditeur de la *Chronique*, D. LUC D'ACHERY, *Spicilegium*, II, 400 ; l'écriture de notre texte est différente de celle de la *Chronique*, mais contemporaine. C'est sans doute d'Achery qui a entouré notre texte d'un trait à la mine de plomb pour signaler qu'il n'était pas à éditer avec la *Chronique*.

de 1052 à 1056, avait été abbé de Saint-Bénigne de Dijon. Certaines des expressions de notre anonyme ressemblent de très près à celles qu'on trouve dans les écrits de l'abbé Jean[4]. Surtout, ses thèmes préférés sont également ceux de l'abbé de Fécamp : la contemplation de la vie bienheureuse, l'aspiration à y voler, les larmes de désir. Sa terminologie appartient au vocabulaire mystique de la tradition et particulièrement à celui de saint Grégoire le Grand[5]. Mais il n'a pu l'utiliser avec tant de facilité, d'harmonie et de plénitude sans avoir fait lui-même l'expérience des réalités que recouvrent ces mots. Comme il le dit, il a « écouté en lui-même Dieu lui parlant de soi[6] », il est de ceux au cœur desquels coule déjà un peu de la rosée qui vient du ciel[7]. Il ne fait pas un exposé abstrait sur la béatitude ; il veut provoquer, préparer un certain contact avec Dieu, une forme d'union, toute spirituelle, qu'il est bien obligé d'évoquer au moyen de comparaisons sensorielles : la vue et le toucher[8].

Sa contemplation va de la Trinité à l'homme et remonte à la Trinité par le Christ. Parlant d'abord de Dieu, il s'attarde à donner des noms propres à chacune des Personnes, plutôt qu'à insister sur la mystérieuse conciliation de l'Unité avec la Trinité.

Du Seigneur Jésus-Christ, il rappelle la vie terrestre ; mais il se plaît surtout à dire les litanies du Roi glorifié, entouré de sa cour.

4. Habitatorem quietis, l. 71 ; paululum respiret, l. 11 ; de hac misera plorationis ualle, l. 76 ; secretus et quietus, l. 94.

5. Par exemple, transuolare, transcendere. Cf. *Un maître de la vie spirituelle*, p. 90. La formule : « Sinus Abrahae secreta requies est Patris » est à rapprocher de celle de saint Grégoire : « Quid Abrahae sinum nisi secretum significat Patris? », *Hom. in euang.*, *P. L.*, **76**, 1303 (l'édition donne, à la fin, contre plusieurs manuscrits, *patrum*). Saint Grégoire lui-même semble dépendre de saint Augustin, *Enarr. in Ps. CIX*, 16, *P. L.*, **37**, 1458 ; *De Gen. ad litt.*, XII, 33, 62, *P. L.*, **34**, 481 ; *Serm. XIV*, 3, 4, *P. L.*, **38**, 113.

6. L. 6.

7. Cf. l. 82. Formule semblable dans saint Grégoire, *In Ezech.*, I, 6, 5, *P. L.*, **76**, 831.

8. L. 11-12.

Les habitants de la Cité, inséparables, sont les anges et les hommes : leur bonheur vient de ce qu'ils sont avec Dieu ; il pénètre leur être entier : leur corps y a sa part.

De cette contemplation de la Cité de Dieu naît le désir d'y être, et un désir actif ; il est en même temps une attente et une tendance, il est proprement l'espérance.

Les devoirs de l'ascèse découlent de cette vue mystique : le détachement n'est que l'envers de l'attachement au Christ ; il est, dès maintenant, la condition et la preuve de l'amour. Celui qui veut s'envoler vers son Dieu s'oriente vers lui, il tend les bras, il prie, ses yeux ruissellent des larmes de la joie.

Le texte, dans le manuscrit, ne comporte aucune division, Mais, en réalité, c'est une sorte de poème en prose[9]. La saveur biblique et l'élan qui font le charme de cette poésie, le rythme et les assonances de cette langue si musicale, à la fois si sobre et si dense, donnent à ces strophes enflammées un mouvement, une liberté qui reflètent la vie intérieure d'un homme vraiment spirituel, qui participe déjà au bonheur qu'il décrit.

Dom JEAN LECLERCQ, O. S. B.

9. On y relève des exemples de cursus rythmique et surtout de clausules métriques : *sine fīnĕ fēlīcēs* (4e mode préparant une première clausule d'hexamètre) ; *maerēntĭum cōnsŏlātŏr* (ditrachée de quantité préparée par un dactyle d'accent) ; *in régno Pátris súi* (clausule à base d'accent, fréquente chez Cicéron avant un point virgule) ; de même : *restituens régno súo ; lībĕr ēt lūcĭdŭs* (crétique et dactyle) ; *sine fine felix in glōrĭă Pătrīs* (très belle clausule à la fois d'accent et de quantité) ; *promittūntŭr īn cāelis* (1er mode). Ces clausules ne semblent être l'effet d'aucune recherche : elles sont amenées de par l'emploi des mots. Elles ne supposent pas nécessairement chez l'auteur la science de la métrique, dont les règles n'eussent pas toléré la très mauvaise finale *de largo sinu Abrahae* (à moins que l'auteur n'ait tenu à respecter la formule biblique). Les clausules sont conscientes, mais ne répondent pas à un système : elles sont dictées seulement par un certain sens du rythme et même de l'harmonie. On notera aussi des assonances et des parallélismes : Frequens *recordatio*... dulcis *consolatio*... grata *occasio*... necessaria *subleuatio* ; breui*ter* utinam et utili*ter* ; robus*tius* exsurg*at*, feruen*tius* arde*at*, alti*us* ascend*at* ; deser*at*, ascend*at*, transcend*at*, tang*at*, etc. Vna... Vnus... unum... Est, uidet, amat... Ipse... ipse... ipse... Quando... quando... Quid... quid... Quis... quis..., etc.

Ciuitatis et regis Hierusalem frequens recordatio dulcis est nobis consolatio, religiosae exercitationis grata occasio, onerosae sarcinae nostrae necessaria subleuatio. Dicam ergo aliquid breuiter, utinam et utiliter, de ciuitate Hierusalem ad aedificationem ejusdem ciuitatis et ad gloriam regni regis, dicam et *audiam* uobiscum *quid loquatur Dominus Deus in me*[1] de se et de sua ciuitate, utinam modicum oleum in *ignem* quem *misit*[2] Deus in corda uestra, ut anima uestra igne caritatis et oleo exhortationis pariter succensa robustius exsurgat, feruentius ardeat, altius ascendat ; uidelicet deserat mundum, transeat caelum et caelestia transcendat, Deum in spiritu uidendo et amando tangat et in ipso paululum respiret, requiescat.

Sicut ergo habet fides catholica et sacra docet scriptura, Pater est summa rerum origo, Filius est perfectissima pulchritudo, Spiritus Sanctus est beatissima delectatio ; Pater est causa constitutae uniuersitatis, Filius est lux percipiendae ueritatis, Spiritus Sanctus est fons bibendae felicitatis. Pater potenter cuncta creauit ex nihil, Filius potenter creata sapienter ordinauit, Spiritus Sanctus sic creata, sic ordinata benigne multiplicauit. Filius in uia facit discipulos, Spiritus Sanctus desolatos consolatur amicos, Pater in patria suscipit uictores et effecit gloriosos. Summa et beata Trinitas sibi est comprehensibilis, angelis et hominibus incomprehensibilis, et quod hic creditur, ibi uidetur : quomodo unum diuisibiliter tria et tria indiuisibiliter unum.

Ciuitas autem Hierusalem in sublimi posita est. *Artifex ejus Deus est*[3]. Vnum est fundamentum huius ciuitatis quod est ipse Deus. Vnus est fundator quia *ipse fundauit eam altissimus*[4]. Vna est uita omnium uiuentium in ea, una est lux uiuentium, una est pax quiescentium, unus est panis quo omnes reficiuntur, unus est fons de quo omnes hauriunt sine fine felices. Et haec omnia ipse *Deus* est *qui est omnia in omnibus*[5], scilicet honor et gloria, uirtus et copia, pax et omnia bona et sufficit omnibus unus.

Ciuitas illa potenter firmata stat aeternaliter et haec per Patrem luce lucet perfulgida, et haec per Filium qui splendor est Patris gaudet et amat, et haec per Spiritum Sanctum qui amor est Patris et Filii subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens iucundatur ; est, uidet et amat.

Est quia in uirtute Patris uiget. Videt quia in sapientia Dei lucet. Amat quia in bonitate Dei gaudet. Beata ista patria quae nulla formidat aduersa, nil nouit nisi gaudia plena Dei notitia.

1. Cf. *Ps.* LXXXIV, 9.
2. Cf. *Lc*, XII, 49.
3. *Hebr.*, XI, 10.
4. *Ps.* LXXXVI, 5.
5. *I Cor.*, XII, 6 ; XV, 28.

Et nunc quidem singuli singulos habent stolas, sed in aetate octaua florebunt duplici palma beatorum agmina ; omnes scient, omnia cessabunt uerba, loquentur corda, corpora erunt immortalia et spiritualia, *sicut sol fulgida*[6], pro uelle agilia et ad quaecumque uoluerint potentia.

Tunc erit mensis ex mense et sabbatum ex sabbato. Tunc erit lux lunae sicut lux solis et lux solis splendebit septempliciter et unaquaeque facies sancti fulgebit sicut sol in regno Patris sui.

Ciuitas illa non egebit lumine solis, sed Deus omnipotens illuminabit eam et lucerna eius est Agnus[7]. Hic est *Agnus Dei*[8], *agnus sine macula*[9] quem ad salutarem uictimam *Pater misit in mundum*[10], qui sine peccato uiuens et pro peccatoribus moriens *abstulit peccata mundi*[11], soluit dolores inferni et *eduxit uinctos de lacu in quo non erat aqua*[12], *palam triumphans illos in semetipso*[13] et restituens regno suo.

Ipse est pulcherrimus aspectu, uisu desiderabilis, *in quem desiderant angeli prospicere*[14]. Ipse est *rex pacificus cuius uultum desiderat uniuersa terra*[15]. Ipse est propitiatorium paenitentium, ipse est amicus miserorum, maerentium consolator, custos paruulorum, doctor simplicium, ductor peregrinorum, redemptor mortuorum, pugnantium fortis adiutor, uictorum pius remunerator.

Ipse est *altare aureum*[16] infra Sancta Sanctorum, dulce reclinatorium filiorum, iucundum spectaculum angelorum. Ipse est summae Trinitatis *solium excelsum et eleuatum*[17] super omnia, *qui est Deus benedictus in saecula*[18], *corona sanctorum omnium*[19], lux est et uita angelorum.

O quid retribuemur illi pro omnibus quae retribuit nobis[20], *quando liberabimur de corpore mortis huius*[21], *quando inebriabimur ab ubertate domus Dei, uidentes lumen in lumine eius*[22], quando *apparebit Christus uita nostra et nos cum eo in gloria*[23], quando *uidebimus Dominum Deum in terra uiuentium*[24], remuneratorem pium, *hominem pacis*[25] et habitorem quietis, consolatorem dolentium, *primo-*

6. *Sap.*, III, 7.
7. *Apoc.*, XXI, 23 ; XXII, 5.
8. *Io.*, I, 29.
9. *Ex.*, XII, 15.
10. *I Io.*, II, 9.
11. *Io.*, I, 29.
12. *Zach.*, IX, 11.
13. *Col.*, II, 15.
14. *I Petr.*, I, 11.
15. Liturgie de l'Avent.
16. *Ex.*, XXXIX, 27.
17. Répons *Vidi Dominum* des matines des derniers dimanches après la Pentecôte.
18. *II Cor.*, XI, 11.
19. Invitatoire des matines de la Toussaint.
20. *Ps.* CXV, 12.
21. *Rom.*, VII, 24.
22. *Ps.* XXXV, 9-10.
23. *Col.*, III, 4.
24. *Ps.* XXVI, 13.
25. *Ps.* XL, 10.

genitum ex mortuis[26], gaudium resurrectionis, *uirum dexterae* Dei[27] quem confirmauit sibi Pater. *Hic est Filius Dei dilectus*[28] et *electus ex millibus*[29], *ipsum audiamus*[30], ad ipsum curramus, ipsum sitiamus, ad ipsum stillent oculi nostri donec transferamus de hac miserа plorationis ualle et collocemur in *sinu Abrahae*[31].

Sed quid est *sinus Abrahae?* Quid habent, quid agunt hi qui sunt in *sinu Abrahae?* Quis intellectu comprehendat, quis uerbo explicet, quis affectu sentiat quid uirtutis et pulchritudinis, quid gloriae et honoris, quid suauitatis et pacis contineat iste *sinus Abrahae?*

Ille, ille nouit de his arcanis quantumcumque proferre qui cotidie accipit in corde stillantem gratiae de largo *sinu Abrahae*. Sinus Abrahae secreta requies est Patris. Ibi manifeste declaratur uirtus Patris, splendor Filii, suauitas Spiritus Sancti.

Ibi epulantur sancti et exultant in conspectu Dei[32]. Ibi sunt mansiones lucidissimae, ibi quiescunt sanctorum animae et *inebriantur ab ubertate*[33] laudis diuinae. *Gaudium et laetitia*[34] inuenitur in illis, gratiae actio et *uox laudis*[35]. Ibi est *solemnitas praeclara*[36], *requies opulenta*[37], *lux inaccessibilis*[38], pax interminabilis. Magnus et paruus ibi sunt et seruus liber a domino suo. Ibi uiuit *Lazarus* quondam *ulcerosus ante ianuam diuitis*[39], nunc sine fine felix in gloria Patris. Ibi gaudent chori angelorum et sanctorum omnium.

O quam largus et iucundus est iste *sinus Abrahae*! Quam secretus et quietus! Quam liber et lucidus! *O Israël quam bonus est sinus Abrahae* non glorientibus in se, sed *his qui recto sunt corde*[40], et his praecipue quos continet in se et reficit ex se. *Oculus non uidit*, Deus absque te *quae parata sunt*[41] in *sinu Abrahae expectantibus te*[42]. Nescit homo secretum hoc nec apparet in terra suauiter uiuentibus. Hoc est illud secretum quod *oculus non uidit nec auris audiuit nec in hoc cor hominis ascendit*[43]. Hoc est quod promittitur fidelibus pro Christo certantibus et datur uictoribus cum Christo regnantibus. Quid ergo nobis cum perituris quibus tanta promittuntur in caelis? Quid in terrenis gaudemus cum peccatore, qui uocati sumus ad curiam caelestis militiae[44]? Quid nobis cum *concupiscentia oculorum*[45], qui uidere desideramus iucundum spectaculum angelorum? Quid nobis cum ambitione saeculi, quibus promissa est tota possessio caeli?

26. *Col.*, I, 18.
27. *Ps.* CXXIX, 18.
28. *Mt.*, III, 17.
29. *Cant.*, V, 10.
30. *Mt.*, XVII, 5.
31. *Lc*, XVI, 22.
32. *Ps.* LXVII, 4.
33. *Ps.* XXXV, 9.
34. *Sap.*, VIII, 16.
35. *Ps.* XXV, 7.
36. *Zach.*, VIII, 19.
37. *Is.* XXXII, 18.
38. *I Tim.*, VI, 16.
39. *Lc*, XVI, 20.
40. *Ps.* LXXII, 1.
41. *I Cor.*, II, 9.
42. *Hebr.*, X, 128.
43. *I Cor.*, II, 9.
44. *I Cor.*, XV, 49.
45. *I Io.*, II, 16.

Dum ergo *hospites* sumus et *aduenae*[46] sicut *omnes patres nostri*, *dum transeunt dies nostri sicut umbra super terram et nulla est mora*[47], dum transit per mundum angelus exterminans et *nubes* excaecans, *uentus turbinis et ignis inuoluens*[48], fugiamus ab *umbra Ægypti*[49] ad *umbram alarum Dei*[50] et ibi maneamus *donec transeat iniquitas*[51], *donec aspiret dies et inclinentur umbrae*[52] ut collocari mereamur in *sinu Abrahae*.

Ibi sunt uerae diuitiae, ibi sunt *thesauri sapientiae*[53], longiturnitas et iucunditas uitae. Ibi est plena potentia ubi nihil inest debilitatis, nihil deest fortitudinis. Ibi est plena sapientia ubi nihil inest ignorantiae, nihil deest cognitionis uerae. Ibi est summa felicitas ubi nihil inest aduersitatis, nihil deest bonitatis. Ibi est plena sanitas quia plena caritas, ibi est plena beatitudo quia plena Dei uisio ; uisio inquam in cognitione est, cognitio in amore, amor cum laude, laus cum securitate et haec sine fine.

Quis dabit nobis pennas sicut columbae et transuolabimus[54] *omnia regna mundi*[55] et penetrabimus *interiora Austri*[56]*? Quis deducet nos in ciuitatem*[57] *regis magni*[58] ut quod nunc in paginis legimus, quod *per speculum uidemus*, tunc per praesentem Dei *faciem uideamus*[59] et gaudeamus.

O ciuitas Dei, quam gloriosa dicta sunt de te! Sicut laetantium omnium habitatio est in te[60], lux et uita omnium super te. *Fundamentum tuum* lapis est unus, *lapis angularis* et uiuus et singulariter pretiosus. *Portae tuae nitent margaritis* optimis, *aditis patentibus. Lapides pretiosi omnes muri tui et turres tuae gemmis aedificabuntur. Plateae tuae gemmis Hierusalem* sternentur *auro mundo*, *similes uitro perspicuo et uidebitur in te*[61] uisio gloriae et cantabitur in te canticum laetitiae et audietur ab omnibus suauis caeli concentus, symphoniae chorus, et ab uniuersis dicetur uoce una : alleluia!

Vox una, uox dulcissima, uox laude plena. In hac ciuitate uiuunt parentes nostri et amici carissimi ut *interpellant pro nobis*[62] Deum, expectant aduentum nostrum, et quantum possunt accelerant cursum nostrum!

Leuemus igitur corda nostra cum manibus ad eos, transcendamus omnia transitoria ; stillant iugiter oculi nostri ad gaudia promissa.

46. *Eph.*, II, 19.
47. *I Par.*, XXIX, 15.
48. *Ez.*, I, 4.
49. *Io.*, XXX, 2.
50. *Ps.* XVI, 18.
51. *Ps.* LVI, 2.
52. *Cant.*, IV, 6.
53. *Col.*, II, 3.
54. *Ps.* LIV, 7.
55. *Lc*, IV, 5.
56. *Iob*, IX, 6.
57. *Ps.* LIX, 11.
58. *Ps.* XLVII, 3.
59. *I Cor.*, XIII, 12.
60. *Ps.* LXXXVI, 3.

61. Réminiscences de l'*Apocalypse*, *passim*, et de l'office de la Dédicace des églises.

62. *Hebr.*, VII, 25.

Laetemur in his quae iam completa sunt in fidelibus heri pro Christo certantibus, hodie cum Christo regnantibus. *Laetemur et in his quae* uere *dicta sunt nobis*[63] quia *in terram uiuentium*[64] *ibimus*.

Terram dico egregiam super omnes terras, terram inclitam *cui benedixit Dominus*[65], *terram lacte et melle manantem*[66], terram desiderabilem quam pro nihilo habet carnalis Israel pro qua *usque ad mortem certat*[67] omnis *uerus Israelita*[68]. Felix hora in qua intrabimus in terram hanc, transeunte Domino et ministrante nobis, laetantibus angelis cum gaudentibus sanctis.

Illo die Deus manifestabit seipsum nobis et omnibus amicis suis et *absterget omnem lacrymam ab oculis Sanctorum*[69], restituens eis pro modicis magna, pro perituris laetitia. Tunc omnibus omnia patebunt, tunc omnium omnia erunt ; tunc manifeste uidebitur quomodo Deus est trinus et unus et *in omnibus omnia*[70] *et super omnia*[71]. Tunc *pleno gaudio*[72] gaudebit cor nostrum et *gaudium nostrum nemo tollet a nobis*[73], quia quod nunc sumus in spe, tunc erimus in re, *filii* scilicet *regni*[74], angelorum consortes perpetui, *heredes Dei, coheredes autem Christi*[75], per eundem Christum Dominum nostrum qui cum Patre et Spiritu Sancto uiuit et regnat per omnia saecula saeculorum. Amen !

63. *Ps.* CXXI, 1.
64. *Ps.* XXV, 13.
65. *I Par.*, XIII, 14, etc.
66. *Num.*, XIV, 8.
67. Antienne *Iste Sanctus* de l'office des Martyrs.
68. *Io.*, I, 47.
69. *Apoc.*, VII, 17 ; XXI, 4.
70. *I Cor.*, XV, 28.
71. *Rom.*, IX, 5.
72. *Io.*, XV, 11.
73. *Io.*, XV, 22.
74. *Mt.*, XIII, 38.
75. *Rom.*, VIII, 17.

LA MYSTIQUE TRINITAIRE DU BIENHEUREUX JEAN RUUSBROEC

LA DOCTRINE DE DIEU

Le saint prieur de Groenendael (1293-1381), l'une des gloires de la littérature néerlandaise et de la théologie mystique, est peut-être le seul auteur dont la doctrine spirituelle soit exclusivement trinitaire. Bien plus que les « formes » de l'expérience mystique souvent décrites, — liigatures, purification, simplification des puissances, ténèbres, nudité de l'esprit, extase, — le « contenu » de cette expérience définit une doctrine mystique. Grégoire de Nysse et Augustin, l'Aréopagite ou Tauler peuvent décrire la vie spirituelle en des termes empruntés au néoplatonisme, les degrés mêmes de l'ascension de l'âme vers Dieu peuvent présenter chez eux les mêmes caractères formels, conscients ou inconscients, que les étapes dialectiques d'un Plotin ou les états d'union d'un Hallâj, les uns sont des mystiques chrétiens, les autres des mystiques païens, aidés ou non de la grâce, parce que pour les uns l'*objet* de l'expérience souveraine *est*, et que pour les autres cet objet *n'est pas* le Dieu Trinité, le Dieu incarné.

Pour Ruusbroec, les « formes » mêmes de l'expérience mystique sont fonction de son « contenu », Dieu Un et Trine. Comme pour ses prédécesseurs aux Pays-Bas, la moniale Béatrice de Nazareth ou la grande poétesse lyrique de l'Amour divin Hadewych[1], son élan se porte non vers le Dieu des philosophes, mais vers le « Dieu de Jésus-Christ », révélé en Jésus-Christ. Il est, pour ainsi dire, incapable de parler de Dieu sans que ce soit en termes

1. Cf. St. Axters, O. P., *La spiritualité des Pays-Bas*. L'évolution d'une doctrine mystique, avec une liste des traductions françaises des auteurs néerlandais. Paris, Vrin, 1948.

trinitaires, sans impliquer dans chacune de ses phrases et dans chacun de ses élans affectifs une théologie très particulière, complexe et subtile, de la vie immanente de Dieu. Bien plus, chez lui, la structure même de l'âme contemplative épouse strictement la structure de Dieu contemplé. Sa mystique trinitaire est donc aussi une mystique de l'image[2]. Il serait donc vain de rechercher si elle est trinitaire parce qu'elle est exemplariste ou si c'est l'inverse ; les deux vont de pair. Enfin et surtout les étapes de l'ascension spirituelle et les moments de l'union, au plan de la nature, de la vie de la grâce, de l'expérience mystique, sont modelés sur les moments — non temporels, mais dialectiques, non séparés, mais distingués et unis — de la vie même de Dieu. Ainsi donc l'*objet* de l'extase, le *sujet* de l'extase, *les étapes vers* l'extase *et les états de l'extase*, tout est, chez Ruusbroec, trinitaire[3]. Si sa mystique, une des plus spéculatives qui soient,

2. Mystique d'introversion, mystique exemplariste, mystique trinitaire, tels sont les trois caractères que reconnaît à la doctrine de Ruusbroec, dans un article néerlandais, qui dit tout l'essentiel, la plus grande autorité sur notre auteur, L. Reypens, *Ruusbroec's Mystieke Leer*, dans l'œuvre collective *Jan van Ruusbroec, Leven, Werken*, Malines, Het Kompas, 1931, introduction à l'édition des œuvres, en 4 vol., 1932 *sqq.*, publiée *ibid.* par les soins de la Ruusbroec-Genootschap d'Anvers. Une deuxième édition, plus critique, mais non définitive, qui reproduit, à peu de chose près, la pagination de la première et, en marge, les chapitres de la traduction latine de Surius, a paru de 1944 à 1948, chez Lannoo, Tielt (Belgique). L'article consacré à Ruusbroec par A. Teetaert dans le *Dict. Théol. Cath.*, intéressant au point de vue historique, est décevant pour tout ce qui concerne la doctrine. On trouvera une bibliographie très complète dressée par R. Roemans dans *Leven, Werken*, p. 325-395.

3. C'est à décrire en détail cette structure trinitaire de la psychologie et de la mystique ruusbroechienne, en fonction de sa doctrine théologique de la Trinité, que s'est attaché le R. P. Albert Ampe, S. J., en une trilogie dont les deux premières parties ont paru : *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec.* I. *De grondlijnen van Ruusbroec's Drieëenheidsleer als onderbouw van den zieleopgang* (= Théologie de la Trinité), 1950, Lannoo, Tielt. II. *De geestelijke grondslagen van den zieleopgang naar de leer van Ruusbroec* (= Anthropologie trinitaire), 1951. III. *De zieleopgang volgens de mystieke leer van Ruusbroec* (= Ascension de l'âme). Chacune de ces monographies est munie d'un résumé en latin. Il est tout à fait regrettable que les références renvoient exclusivement à la page et à la ligne de la première édition de la Ruusbroec-Genootschap, et non,

est aussi — et combien solidement — une mystique de l'action, c'est *parce que* Dieu est Essence et Activité, activité repliée vers l'unité de la vie immanente selon la Trinité des personnes, activité déployée dans les œuvres multiples et variées de la création et dans l'œuvre unificatrice de la Rédemption.

Les sources de Ruusbroec sont mystérieuses. Il doit avoir lu le pseudo-Denys, peut-être Grégoire de Nysse et Jean Damascène. Il est douteux qu'il ait connu un auteur avec qui il a des affinités étonnantes : Marius Victorinus Afer, le traducteur de Plotin et le premier métaphysicien de la Trinité. Sa doctrine est imprégnée de néoplatonisme, mais, chose étonnante, ce néoplatonisme rappelle davantage celui de Plotin que celui du pseudo-Denys, inspiré de Proclus. Ruusbroec le combine avec la doctrine augustinienne des relations mutuelles *(wederdraghinghe)* et avec la théorie psychologique, également augustinienne mais moins étroitement liée au dogme, des trois puissances ou aspects de l'âme : mémoire, intelligence, volonté, mais toujours en reprenant ces doctrines dans un schème platonicien. Il y a d'ailleurs une dose non négligeable de platonisme et de néoplatonisme, à l'état diffus, dans les écrits de saint Thomas et plus encore dans ceux d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Ruusbroec, dans sa doctrine trinitaire, est beaucoup plus près des *Ennéades*, qu'il n'a pas lues, qu'Augustin, qui les a lues. Sur des points essentiels, et non seulement, semble-t-il, pour des nécessités dogmatiques, mais à la suite d'une intuition primordiale, il corrige « Plotin » au point de le transformer radicalement.

aussi, aux chapitres de Surius, reproduits dans la deuxième, et repris parfois à une ou deux unités près, dans la traduction fran aise (moins exacte et plus « timide » que celle de Surius) des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques (Oosterhout), 6 vol., Bruxelles, Vromant, 3e éd., revue et corrigée, 1919-1938 *sqq*. Nous citons habituellement cette traduction, en la corrigeant parfois d'après l'original « thiois », et nous donnons partout une double référence. Notre essai de synthèse, ébauché dès 1941, doit bien des précisions aux analyses approfondies du P. Ampe. Nous essayons de présenter ici l'essentiel, sans pouvoir toujours citer tous les textes à l'appui de nos communes conclusions.

Au quatrième siècle déjà une transposition analogue caractérisait les écrits trinitaires de Marius Victorinus[4].

I. — Oppositions dialectiques fondamentales

Toute la doctrine de Ruusbroec repose sur une dialectique des moments opposés mais complémentaires de l'être et ces couples d'oppositions sont directement inspirés par la doctrine plotinienne la plus authentique :

1. Opposition entre l'*essence* et l'*activité ;*
2. Opposition entre l'*unité* et la *multiplicité ;*
3. Opposition entre l'*absence de modes (onwise)* et les *modes (wise)*, *ineffabilité* d'un côté, *noms* de l'autre ;
4. Opposition entre un mouvement d'émanation, *le flux de l'être* (πρόοδος, *progressio*) et le retour ou *reflux* (ἐπιστροφή, *regressus*).

Les quatre oppositions fondamentales sont parallèles et concurrentes, du moins si l'on inclut au sein de la dernière le principe et le terme de dynamisme, le *repos (rasten)*. L'essence est unité pure sans modes et par conséquent ineffable ; simplicité absolue, elle est un repos absolu.

Cette dialectique est déjà sous-jacente à toute sa doctrine de la nature de Dieu, celle que la théologie étudie dans le *De Deo Uno*, indépendamment de la révélation trinitaire, mais subtilement la doctrine trinitaire colore même ce qu'on appellerait la théodicée naturelle de Ruusbroec, si toute sa pensée n'était pas mystique, théologique et chrétienne.

Ruusbroec distingue entre l'« essence » *(wesen)* de Dieu et ses « attributs » *(eyghenscape)*. L'essence est une ; les attributs sont multiples : Dieu est puissant, Dieu est sage, Dieu est bon. Ces attributs, par lesquels nous nommons Dieu et le comprenons,

4. Voir P. Henry, *The « Adversus Arium » of Marius Victorinus Afer, The first systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity*, dans *Journal of Theological Studies*, New Series, I, 1950, p. 42-55.

connotent l'*activité* de Dieu comme créateur, sont empruntés aux créatures, et c'est également par une activité de notre esprit qu'au moyen de ces concepts formellement distincts les uns des autres nous nous élevons jusqu'à Dieu. L'essence de Dieu, au contraire, est inconnaissable parce qu'elle est sans modes et sans noms, pure simplicité ineffable. Il suffira de citer un seul texte, où les trois premiers couples apparaissent explicitement, le quatrième implicitement :

> Encore qu'il y ait *beaucoup de noms* que nous *attribuons* ainsi à Dieu, sa haute *nature* est *une unité simple* et *sans nom* pour toute créature (*Noces*, I, XXV, trad. Saint-Paul de Wisques, t. III, p. 76)[5].

Cette distinction objective fonde déjà à elle seule, indépendamment de toute considération trinitaire, une distinction capitale dans sa doctrine mystique : celle entre l'« union par intermédiaire », qui suppose l'activité des puissances de l'âme, et l'« union sans intermédiaire » toute de passivité sous ce qu'il faut appeler l'action de l'essence divine. Si les attributs divins

5. « Al es der *namen* (3) *vele* (2) die wij gode *toe-eyghenen* (1), die hoghe *natuere* (1) gods es een *eenvuldigh één* (2), *onghenaemt* (3) van creatueren » (*Brulocht*, t. I, p. 138, 29-31). Nous tenons à citer ici le texte latin de Surius et la version française faite d'après Surius par le chartreux Beaucousin. SURIUS, *D. Joannis Rusbrochii... Opera omnia*, éd. de Cologne, 1609, p. 439 : « Nam tametsi plures sunt appelationes quas Deo tribuimus, sublimis illius natura simplex est, nec potest a creaturis nominari. » Si précis soit-il, Surius ne rend pas ici le *eenvuldigh één* et laisse se perdre le parallélisme des oppositions. Aussi, dans cette première partie surtout, avons-nous cru bon de rappeler souvent la teneur même du texte original. Le titre de l'ouvrage de Beaucousin conservé sous la cote D. 50957 à la Bibliothèque nationale de Paris est le suivant : *L'Ornement des Nopces spirituelles, composé par le divin Docteur et très excellent contemplateur Jean Rusbroche, traduit en françois par un Religieux Chartreux de Paris, Avec la vie de l'autheur à la fin du livre*, 1606, à Tolose, Par la Veuve de J. Colomiés et R. Colomiés ; in-12 de 196 pages et 37 pages numérotées au seul recto. L'exemplaire a appartenu au Couvent des Feuillants de Paris, comme le prouve une inscription à la plume : « *Ex biblioth(eca). fulli(ensi). parisiensi. fulliensis s(anc)t(i) Bern(ardi).* » Je ne sais si d'autres exemplaires sont connus. A la page 44, nous lisons le texte qui nous intéresse : « Car combien que l'on attribue à Dieu plusieurs noms, toutesfois sa nature très haute est simple et ne peut être nommée par les créatures. »

peuvent être l'objet d'une théologie positive, qui s'exprime en concepts, l'essence ne peut être atteinte que par une théologie négative et par une expérience où l'âme est passive sans expressions ou opérations appropriées pour se traduire à elle-même son ineffable union avec Dieu.

Les moments dialectiques sont contraires, mais ils sont complémentaires et ontologiquement simultanés. Ruusbroec sait parfaitement que l'essence de Dieu est activité, que l'unité de sa nature n'est pas extérieure ni même à tout prendre supérieure à la multiplicité de ses attributs, qu'il est à la fois le principe initial et le terme final du double mouvement par lequel le monde créé sort de Lui et se retourne vers Lui pour trouver en Lui son repos. Les énergies divines ne sont pas réellement distinctes de Dieu lui-même.

Le schème néoplatonicien est ici infléchi au point de se rompre. Déjà en théologie naturelle — on hésite devant ce terme — la « multiplicité » est installée au sein de l'« unité », l'« activité » au sein de l'« essence », les « modes » divins caractérisent Dieu et non quelque chose qui lui est proche mais extérieur ; enfin, vu de Dieu, le dynamisme d'expansion qui va de l'essence une aux attributs et modes multiples est, en même temps, doublé du dynamisme inverse d'introversion. On n'isole pas plus l'essence de Dieu de sa Puissance, de sa Bonté et de sa Sagesse que son activité créatrice et centrifuge de la force centripète par laquelle il attire en soi et aspire en soi ce qu'il a projeté hors de soi. De nouveau, chez Ruusbroec cette indivision absolue des termes opposés d'un couple dialectique donné se reflétera dans la description des états subjectifs de l'âme s'élevant vers Dieu. L'union passive et sans intermédiaire ne supprimera pas l'union active et par intermédiaire, mais la supposera et la doublera : même quand l'âme est attirée et « prise » dans l'unité de l'essence, elle ne cesse pas de connaître et d'aimer. Si l'on prétend déceler une certaine hiérarchie de dignité entre l'unité et la multiplicité — comme chez Plotin — il faudra reconnaître que jamais l'échelon « inférieur » n'est évacué par l'échelon « supérieur », ce qui n'est pas le cas chez

Plotin. Cette complémentarité des valeurs dialectiques opposées, déjà nette sur le plan de la métaphysique et de la théodicée, apparaît encore plus clairement dans sa doctrine de la Trinité, et c'est une des marques distinctes de sa spiritualité et de sa mystique où s'équilibrent contemplation et action. C'est une pièce aussi essentielle de sa doctrine que l'opposition même des moments dialectiques ; faute de s'en souvenir, il sera facile — et souverainement injuste — de taxer sa doctrine de Dieu et sa doctrine de l'union avec Dieu d'hérétique ou, à tout le moins, de téméraire.

II. — Le Concept synthétique de nature

Nature-essence. — L'opposition complémentaire entre l'essence *(wesen)* et l'opération *(werc)*, les deux extrêmes du couple dialectique fondamental, se trouve ramassée dans un concept médiateur et synthétique : la nature *(natuere)*, centre de gravité de toute la doctrine. L'*essence* marque le moment de l'unité, de la simplicité, du repliement sur soi, de la jouissance oisive (*ledigh*)[5 bis], du repos. L'*opération*, c'est le déploiement et le repliement de l'être, sa sortie et sa rentrée, son expression par l'action et la multiplicité. La *nature*, réellement identique à l'essence, même dans les êtres créés, mais formellement distincte d'elle, désigne l'essence, mais en tant qu'elle se prépare à agir, l'unité, mais comme source de multiplicité, le repos, mais comme point d'appui ou terme du mouvement, la substance même d'un être, mais dans la mesure où il est doué de puissance active, qui l'exprime. Au fond, c'est là une vue classique en philosophie, notamment chez les grands scolastiques[6]. Mais dans

5 *bis*. Mon collègue de Louvain, le Père Pierre Fransen, que je remercie d'avoir bien voulu relire ces pages, me fait remarquer que *ledigh* « souligne l'absence de modes et de multiplicité dans une activité transcendante ». Je crois qu'effectivement *ledigh* nie la multiplicité des modes, mais moins nettement que *bloetheit* la « nudité » ; il me semble, ainsi qu'au Père Ampe (t. I, p. 56, l. 2 et p. 59, l. 5), que *ledigh* s'oppose *avant tout* à l'opération *(werc)* ; faute de mieux, je m'en tiens donc à « oisif ».

6. Ainsi Boèce, *Liber de persona et duabus naturis*, I, *P. L.*, **64**, 1341 C : « Natura est vel quod *facere* vel quod *pati possit* » ; Alexandre de Halès,

son explication théologique de la Trinité, saint Thomas, à la différence de Ruusbroec, ne fait pas appel à cette distinction entre essence et nature. Pour un penseur pénétré de néoplatonisme une telle distinction impliquait toute la dénivellation, au moins conceptuelle, qu'il y a entre l'un purement un et l'un ordonné potentiellement au multiple. De sorte qu'une distinction classique revêt ici une couleur néoplatonicienne[7] et prend une importance qu'elle n'a pas ailleurs. Voici un de ces textes :

> Vous pouvez ainsi comprendre comment la *nature* divine est éternellement active selon le mode des personnes et éternellement en repos et sans mode, selon la simplicité de son essence (*Vérité*, X, t. II, p. 215)[8].

Grammaticalement, le terme de « nature divine » est sujet de deux membres de phrases parallèles, intellectuellement c'est la charnière de deux moments dialectiques contraires, mais complémentaires et indissolublement liés. D'un côté l'action *(werkende)*, le mode *(wise)*, la multiplicité et le concret (le pluriel *persone)*, de l'autre l'essence *(wesen)* et le repos *(ledegh)*, double opposition à l'action, l'absence de modes *(wiseloes)*, l'unité exprimée par un terme abstrait *(eenvuldigheit)*. Au centre, la *nature*.

S. Th., p. I, inq. II : « Licet enim natura et essentia in divinis idem sint, tamen alio modo dicitur natura, alio modo essentia, quia essentia dicit absolute, natura vero dicit essentiam cum additione, quia dicit essentiam *cum virtute productionis similis* »; Saint Thomas, *S. Th.*, I, q. 39, a. 2 ad 3 : « Natura designat *principium actus*, essentia vero ab essendo dicitur. » Je ne trouve pas cette distinction chez Jean Scot Erigène, mais bien chez Marius Victorinus Afer, *In Ephes.*, 2, 3, *P. L.*, 8, 1254 B : « Ubicum que nasci est, ibi natura dicitur », et réciproquement : « ubi enim est natura, ibi generatio ».

7. Le P. Ampe, p. 87 et 85 n., rappelle ici la division tripartite οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια. Mais, du moins chez Plotin, cette division ne me paraît pas fondamentale ; pour lui, l'Un n'est, en rigueur de termes, ni essence, ni puissance, ni activité ; ce sont là trois termes qui s'appliquent d'abord au νοῦς ἓν πολλά, seule essence vraie, unité actuelle, multiplicité virtuelle. Il n'y a pas non plus de couple φύσις-οὐσία et ce n'est pas là qu'il faut chercher l'origine de la distinction entre *natura* et *essentia*.

8. « Ende aldus moechdi proeven dat de godlijcke *natuere* eewich *werkende* es na *wise* der *persone*, ende eewich *ledech* steet ende *wiseloes* na *eenvuldigheit* haers *wesens* » (*Waerheit*, t. III, p. 289, 13-16).

Divinité-Dieu. — Le platonisme, peut-être l'idéalisme, foncier et instinctif de Ruusbroec et de plusieurs de ses contemporains s'exprime encore dans une autre distinction, partiellement parallèle à la première et qui oppose, de nouveau formellement, mais non réellement, et dans un premier moment conceptuel, le terme abstrait « Divinité » *(godheit)* et le terme concret « Dieu » *(god)*[9], celui-ci réservé habituellement, mais non toujours, pour désigner soit la nature soit les personnes divines, celui-là désignant Dieu dans le repos absolu et fruitif de son essence indifférenciée et oisive.

La *divinité* n'opère pas, *essence* simple et toujours en repos... Les divines personnes dans la fécondité de leur *nature* sont un *Dieu* éternellement agissant, et dans la simplicité de leur *essence* elles sont la *Divinité* éternellement en repos, et ainsi selon les personnes Dieu est opération éternelle et selon l'essence éternel repos (*Degrés*, XIV, t. I, p. 260-261)[10].

Circuminsession dans la nature. — La préposition « dans », du fait qu'elle commence par marquer une certaine distinction entre des éléments qu'elle réunit ensuite dans une certaine identité, connote une multiplicité virtuelle et potentielle. C'est donc au moment de la nature et non de l'essence que Ruusbroec placera ce que la théologie latine appelle la circuminsession, sans employer d'ailleurs ce mot et en gardant à la chose le caractère dynamique qu'a le terme grec correspondant περιχώρησις. La circuminsession a deux formes chez lui, l'une, peut-on dire,

9. Il est difficile de ne pas se rappeler la condamnation de Gilbert de la Porrée au Concile de Reims de 1148 (Mansi, t. XXI, 712 E) : « Credimus... nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Credimus ipsam divinitatem, sive substantiam divinam sive naturam dicas, incarnatam esse, sed in Filio. » Quoi qu'il en soit de la pensée de Gilbert, Ruusbroec ne distingue pas *réellement*, en Dieu, « divinité » et « Dieu », pas plus que « nature » et « essence ». Ce sont des moments logiques dont il affirme la simultanéité éternelle et l'identité ontologique. Il n'y a pas trace chez lui de la doctrine porrétaine des « relations assistantes », mais l'affinité intellectuelle des deux auteurs est indéniable.

10. « Sine *godheit* die en werct niet, si es een sempel ledegh wesen... De godleke persone in vrochtbaerheit haerre natueren zijn een *god*, eewelec werkende, ende in de sempelheit haers wesen sijn si *godheit*, eeweghe ledegheit. Ende aldus es god, in den personen, eewegh werc ende, in den wesene, eeweghe ledegheit » (*Trappen*, t. III, p. 266, 19-28).

de type latin, suivant laquelle l'Unité est dans la Trinité et réciproquement, l'autre, plutôt de type grec, suivant laquelle une personne est dans une autre personne, parce qu'elle en provient ou y retourne. L'identité réelle de chacune des trois personnes avec l'unité divine, ou encore le fait que le Père et le Fils sont un seul Dieu, seront énoncés à l'aide des termes « nature » et « Dieu », sans qu'on fasse appel aux termes d'« essence » et de « divinité ». La constance et la précision du vocabulaire sont presque parfaites.

Ainsi comprenons-nous une distinction et différence entre *Dieu* et *Divinité*, opération et repos. La *nature* féconde des personnes, selon laquelle trinité est *en* unité et unité *en* trinité est éternellement opérante en vivante distinction. *Mais* la simple *essence* est un éternel repos de Dieu et de toutes les créatures. Là, nous sommes tous un, une béatitude simple et abyssale, sans différence, pour Dieu seul essentielle et pour nous superessentielle (*Béguines*, I, XIV, t. VI, p. 39 ; *Begijnen*, t. IV, p. 27, 14-21).

Dans la *nature* féconde, le Père est *dans* le Fils et le Fils *dans* le Père (*Miroir*, VIII, t. I, p. 88 ; *Spieghel*, t. III, p. 167, 6-8).

Les « noms » personnels (abstraits) cachés dans le « mode » transcendant de la nature. — Une des oppositions dialectiques fondamentales, disions-nous, qui commandent le système philosophique et théologique de Ruusbroec est celle qu'il pose entre le *mode* — ou le *nom* — et l'*absence de mode* ou *ineffabilité*. Vu la place qu'occupe la nature, comme lieu géométrique, ou lien synthétique entre les termes extrêmes d'un couple dialectique, il faut s'attendre à ce que la nature divine n'ait un *mode*, ne porte les *attributs* divins, ne contienne les *noms* propres des personnes divines qu'affectée d'un coefficient qui la distingue aussi bien de l'essence indifférenciée que des propriétés et dénominations personnelles. Tel est bien le cas. La nature, parce qu'elle est de l'ordre formel, a un mode, mais un *mode transcendant*, un « surmode », tandis que les personnes ont chacune leur mode et leur propriété, comme l'expliquaient déjà Grégoire de Nysse, Jean Damascène et saint Thomas[11]. La circuminsession des personnes

11. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Quod non sint tres dii*, fin, *P. G.*, **45**, 133 C : ὁ τοῦ πῶς ἐστι λόγος; JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, I, 10, *P. G.*, **94**,

au sein de la nature selon leurs propriétés et noms distinctifs sera décrite au moyen de termes abstraits, marquant la virtualité et la potentialité dynamique. De même que l'Essence était Divinité par rapport à Dieu-Nature, ici, dans la Nature, les Personnes seront *Personnalité* (entendue comme source plutôt que comme expression de la Personne), le Fils sera *Filiation*, le Père, *Paternité*. Ce n'est qu'au stade de l'opération, au delà non seulement de l'essence, mais de la nature, que l'Unité-Trinité (potentiel et abstrait) deviendra Trois Personnes (actuel et concret), que la Paternité et la Filiation, « cachées » l'une dans l'autre et dans la nature, se révéleront dans leurs relations mutuelles, actuelles et actives, en tant que Père et Fils. Au stade, absolument un et simple, de l'essence on ne parlera même pas de Trinité, même pas de Personnalité, même pas de Paternité et de Filiation. Comme *réellement* la nature *est* l'essence, Ruusbroec ne mérite, semble-t-il, ni le reproche d'hérésie ni celui de témérité théologique. La personnalité, par exemple, c'est la nature divine en tant qu'elle est apte à s'épanouir en personnes ; celles-ci sont cachées et virtuellement présentes dans l'unité-trinité de la nature féconde. On se gardera d'oublier que le Dieu de la révélation chrétienne n'est personnel qu'en *trois* personnes. La subtilité de Ruusbroec est aussi profondeur.

En cette même unité (de la Trinité = nature) *selon le mode*[12] *de la fécondité*, le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père et toutes les créatures sont en eux. Et ceci est au-dessus de la distinction personnelle ; car on ne considère ici *paternité* et *filiation dans* la fécondité vivante de la *nature* que par distinction de raison (*Noces*, III, IV, t. III, p. 213 ; *Brulocht*, t. I, p. 244, 12-17).

838 C; SAINT THOMAS, *De Pot.*, q. 3, a. 15, ad 17 : « licet eadem natura sit... non tamen eundem *existendi modum* habet in tribus », cf. AMPE, t. I, p. 104.

12. La traduction française rend *na wise* par « autant que » et c'est exact. Mais trois lignes plus haut, décrivant la jouissance de Dieu et du contemplatif dans l'essence, Ruusbroec parlait de « ténèbres » et d'« absence de modes » ; il ne lui viendrait pas à la pensée d'écrire *na wise der onwise*. — *Na wise* ne commence à être vrai qu'au stade de la nature ; l'emploi très étudié de cette expression a donc une portée théologique autant que grammaticale.

Cette génération et ce reflux dans l'unité (de la nature) c'est l'opération de la Trinité... Les personnes ne peuvent demeurer là en repos, car cette unité est féconde et fonds propre *(eyghendom)* des personnes. Aussi est-elle *le plus élevé des modes*, mais au-dessous de l'absence de modes. L'unité (en question, celle de la nature) n'est donc pas la béatitude fruitive de Dieu, puisque cette unité consiste dans la fécondité de la nature : il n'y a pas *là* de fruition éternelle ; mais la béatitude fruitive de Dieu consiste dans l'absence de mode et dans l'immersion des personnes divines, selon leurs propriétés personnelles *(eigenscap)* au sein de l'essence sans modes[13] (*Royaume*, XXV, fin, t. II, p. 142 ; *Rijke*, t. I, p. 60, 35-61, 13).

Nous avons ici un couple remarquable dont, à première vue, on pourrait confondre les termes : « fonds propre » *(eyghendoeme)* et « propriétés » *(eyghenscap)* ; et la nature est elle-même considérée sous différents aspects : « unité », en tant que principe du flux et terme du reflux divin, qui est l'opération de Dieu ; « fécondité », en tant que trinité potentielle. Le « fonds propre », c'est la nature en tant que la possèdent en commun les trois personnes, et par là-même Trinité, c'est-à-dire la *nature* en tant qu'elle est *possédée* en commun par les trois personnes, tandis que les « propriétés » sont des modes affectant les personnes en leur pleine « sortie », en leur opposition mutuelle et relative. Dans la nature féconde ou « fonds propre », les « propriétés » sont cachées ; le terme *eyghenscap* a donc un emploi « actuel » là où les personnes se révèlent et un emploi « virtuel » là où les personnes se cachent dans l'*eyghendoeme* ou Trinité potentielle[14]. Ces nuances, infiniment subtiles, déjà latentes dans le

13. « Want die gebruykelijcke salicheit Gods leghet in *onwisen* ende in *ontvlotenheyden* der Persone na persoenlijcker *eigenscap* in dien *wijselosen wesene* Gods. » — Il faut comprendre, semble-t-il, que l'immersion *(ont-vlotenheyt)* des personnes dans l'essence se fait, *non* en *gardant*, mais en *perdant* les propriétés personnelles, au point que dans l'essence on ne puisse même plus distinguer de filiation cachée ; le *ont-* marque la sortie, l'ex-stase des personnes et de leurs propriétés. Il ne s'agit d'ailleurs que d'un moment dialectique qui appelle nécessairement le moment complémentaire, la nature étant réellement identique à l'essence, et chaque personne à la nature ; *-vlotenheyd* est dynamique, flux et reflux.

14. Le même terme, *eyghenscape*, désigne aussi les attributs divins en tant qu'ils s'opposent à l'essence ; celle-ci est en effet ineffable, ceux-là

premier ouvrage de Ruusbroec, le *Royaume des Amants de Dieu*, apparaissent plus nettement dans les grandes œuvres rédigées à Groenendael ; la doctrine et le vocabulaire restent donc constants jusque dans les plus délicates analyses.

Dieu est *un* dans sa *nature*, *trinité* en sa *fécondité*, *trois personnes* différenciées par une distinction. Les trois personnes sont unité dans la nature, trinité dans le fonds propre *(eyghendoeme)*[15] de la nature féconde de Dieu, trois propriétés, c'est-à-dire trois personnes (drie *eigenscape*, dat sijn drie persone), différenciées de nom et par distinction réelle... Dieu est ainsi *trois en noms* et personnes et *un dans sa nature* et il est *trinité dans sa nature féconde* et la trinité est le fonds propre des personnes et unité dans la nature (*Degrés*, XIV, t. I, p. 265 ; *Trappen*, t. III, p. 271, 8-21).

Le fonds propre est personnalité et *personnalité en trois propriétés*, à savoir paternelle et filiale, et là est cachée la troisième propriété, la spiration volontaire. Or, ni la nature ne peut être sans les personnes, ni les personnes sans leur *substance*, qui est le *soutien* vivant des personnes. Et ainsi la nature est une en elle-même, féconde en trinité et trinité en unité. Et l'unité vit dans la trinité. Et la trinité est féconde en elle-même et elle est raison. Car trinité, c'est unité de la nature (*Béguines*, XXVIII, t. VI, p. 75)[16].

ont des *noms* et sont des *modes* tout comme les personnes divines ; et aux personnes sont « appropriés » des attributs divins. Les personnes sont le résultat de l'*opération* de Dieu en dedans de lui-même, les attributs sont connus par son œuvre, la créature, résultat de son opération au dehors. Aujourd'hui nous ferions volontiers remarquer que les personnes divines elles-mêmes ne se manifestent à nous, dans leurs processions internes, directement (Fils-Esprit) ou indirectement (Père) que par leurs missions dans le monde.

15. Nous suivons ici la ponctuation de Ampe, t. I, p. 92, plutôt que celle de l'édition Reypens, qui met un point après *eyghen-doeme* et, par une étrange inversion, fait dépendre *Der vrochtbaere natuere* de *drie eigenscape*. Mais le terme concret « trois » *(drie)* convient moins bien que l'abstrait « trinité » *(drieheit)* au moment de la « nature ».

16. « Ende dat eyghendom es persoenlijcheit ende persoenlijc(heit) in drien eigenscape : dat es vaderlijc ende soenlijc, ende daer-in es *verborghen* die derde eyghenscap, dat es willighe gheestelijcheit. Nu en mach die natuere niet sijn sonder Persoen, noch Persone sonder hare *substancie ;* want si es een levende *onthout* der Persone. Ende aldus es die natuere één in haer zelven, vruchtbaer in drieheit ende drieheit in eenheit ; ende eenheit levet in drieheit. Ende drieheit is vruchtbaer in haer selven ; ende si en is *niet onderscheeden na dinghen*, maer na redenen. Want

Ce texte est capital. Bien compris, il exprime parfaitement quelques-uns des traits les plus subtils de la doctrine. Surtout, il resserre l'unité et la simplicité divines, qu'une analyse presque trop fine menaçait de détendre. Il rétablit les « identités » nécessaires à l'orthodoxie de la pensée : « La nature ne peut être sans les personnes, ni les personnes sans leur *substance*. » L'introduction de ce terme, par l'emploi flottant qu'en fait Ruusbroec, sert de fondement — c'est le cas de le dire — à l'identité foncière d'une part entre la nature et l'essence, d'autre part entre l'être divin (nature-essence) et l'action divine prise en son terme, soit immanent, les personnes divines, soit extraposé, les créatures.

« *Substance* », *contenu et réalité dernière de l'essence, de la nature, des personnes divines et, en un sens, des créatures.* — Le concept de « substance » apparaît, chez Ruusbroec, assez rarement. Il a plusieurs expressions équivalentes, toutes gardant la saveur propre de l'original latin. L'une d'elles n'est qu'une translitération : *substancie*. Deux autres sont des traductions, l'une d'elles, un autre terme d'origine latine : *fundament*, la seconde, traduction en thiois germanique, mais calquée sur l'étymologie du mot latin : *onthout* ou « soutien », « substrat ».

drieheit es eenheit der natueren » (*Begijnen*, t. IV, p. 62, 9-19). — Les éditeurs corrigent le second *persoenlijcheit* en *persoenlijc* ; de même Ampe, t. I, p. 90, sans avertir le lecteur. La correction est plausible : *persoenlijc* « rime » intellectuellement avec *vaderlijc*. Mais elle ne s'impose pas : le « fonds propre » (on pourrait presque aussi bien traduire : « la possession commune ») est personnalité, c'est-à-dire aptitude à s'épanouir en personnes, et ceci est expliqué : les trois propriétés sont bien dans le « fonds propre » (le « sens » du « dans » peut être retourné), mais à l'état virtuel et caché, comme il est dit explicitement de la spiration passive et sous-entendu, c'est notre conviction, des deux autres propriétés ; si *persoenlijc* « rime » avec *vaderlijc*, *persoenlijcheit* « rime » avec *gheestelijcheit*. — Plus bas, les éditeurs flamands et les traducteurs français comprennent que *niet onderscheeden* se réfère à l'absence de distinction réelle entre la nature et la trinité, alors que l'expression marque, à notre avis, l'indistinction réelle des personnes divines entre elles, lorsqu'elles sont cachées et enveloppées dans l'unité-trinité de leur nature ; la suite du texte montre qu'il en est ainsi : « sie bringhet voert die Persone *onderscheden na redenen ende oec na dinghen*, dat es : die Vader, etc. ». Il est faux que le Père soit réellement distinct de la nature, mais il est distinct du Fils.

Ces termes ont une « compréhension » précise et invariable, mais une « extension » volontairement « étendue », au delà des oppositions qu'on met d'habitude entre les catégories dialectiques. « Substance » est un petit transcendantal platonicien. Tantôt il s'applique à *l'être intime de Dieu*, sans distinction entre essence, nature, personnes, mais de Dieu distingué des attributs le manifestant[17]. Tantôt il est prédicat d'une proposition dont le sujet grammatical est l'*essence* divine[18]. Tantôt il est synonyme de l'*essence*[19],

17. Tandis que nous connaissons les attributs de Dieu, grandeur, bonté, sagesse, etc., par images, formes et ressemblances, « la *substance même qui est Dieu* nous ne pouvons la voir autrement que par lui-même (Maer die *substancie* die hi selve es en moghen wi anders niet sien dan met hem selven) » (*Degrés*, V, fin, t. I, p. 228 ; *Trappen*, t. III, p. 238, 21).

18. « L'*essence* de Dieu est oisive, éternel commencement et fin et vivant *soutien* de tout ce qui est créé (Dat *wesen* Gods es ledigh, ewigh begin ende inde ende een levende *onthout* alles dies dat ghescapen is) » (*Béguines*, XXVIII, t. VI, p. 75 ; *Begijnen*, t. IV, p. 62, 6-7). — « (La béatitude sans fond de l'essence divine) est essentielle à Dieu et superessentielle à nous-mêmes ; elle est au-dessus de tout et *à la base* de tout ; elle est un fondement immobile, c'est-à-dire un soutien sans fond de Dieu et de tout ce qui a été créé (...Die grondelose salicheit... es Gode wezelijc ende ons overweselijc ; si es boven al ende *onder al ;* ende si es een ledich *fundament*, das es eene grondelose *onthout* Gods ende alles dies dat ghescapen is » (*Béguines*, XIV, t. VI, p. 38-39 ; *Begijnen*, t. IV, p. 27, 1-4).

19. « Là (dans l'unité de l'essence) il n'y a ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, ni aucune créature. Là il n'y a que la *seule essence, à savoir la substance même* des personnes divines (Daer en es vader, noch sone, noch heilegh gheest, noch geene creatuere. Daer en es niet dan *eenegh wesen, dat es : de substantie* der godleker persone) » (*Degrés*, XIV, fin, t. I, p. 264 ; *Trappen*, t. III, p. 270, 22-25). Devant des textes de ce genre, à l'exception de Surius qui écrit, éd. 1609, p. 415, *ubi nec Pater nec Filius nec Spiritus sanctus est, nec ulla creatura*, éditeurs, traducteurs, commentateurs se sentent gênés, bien à tort, et sont pris de pusillanimité. Là où Ruusbroec écrit que les personnes divines sont dépouillées d'elles-mêmes *(ontgheesten)*, Reypens glose : « naar de wijze der persoonlijkheid », pure tautologie, puisque au moment de l'essence il n'y a plus de modes personnels. Les traducteurs écrivent : « là *on ne nomme* ni le Père ni le Fils » au lieu de : « là il n'y a... ». Ampe lui-même, t. I, p. 206, n. 51, et p. 207, est gagné par la contagion. A propos de « daer de godleke persone henselven ontgheesten in eenheit haers wesens », il commente « De Personen bliven staende na persoenlijcker aert » ; citation, mais tronquée, de *Waarheit*, t. III, p. 289, 13 dont le texte continue : « in werken der drieheit », c'est-à-dire que les « personnes demeurent selon leur mode personnel, dans

tantôt de la nature *divine*[20]. Tantôt il est le soutien, nous dirions volontiers, au sens du terme français non philosophique, la « substance », ou encore le contenu, la réalité même,

les opérations de la Trinité » (*Vérité*, IX, t. II, p. 215), donc au moment *actif* et non *essentiel* de la vie divine. Et Ampe ajoute : elles demeurent « comme les facultés sont maintenues selon leurs habitus », ce qui, à la rigueur, pourrait éclairer la présence virtuelle des personnes à la nature, mais non, si l'on est fidèle à Ruusbroec, leur présence à l'essence. Autre timidité que lui imputent les exégètes ; citant l'original : « daer en *es* vader noch sone », Ampe glose de façon très ambiguë « dans l'expérience formelle de cette unité », ce qui est inexact, si cette expérience n'est *que* celle de l'âme contemplative, comme ses explications (voir p. 206, n. 51) le laissent à penser. L'expérience formelle est peut-être celle de l'âme, mais aussi celle des personnes divines qu'épouse celle de l'âme. Ce texte décrit *aussi*, objectivement, la vie divine. Au moment dialectique de l'essence il n'y a ni personnes divines, ni expérience de leur distinction ; les personnes ne demeurent pas, mais s'effacent. Au moment dialectique de l'opération (tant de Dieu que de l'âme), les personnes demeurent et sont, en tant que distinctes, sujet et objet d'expérience. Mais les deux moments dialectiques sont ontologiquement inséparables. Si les critiques essayent de rétablir subrepticement dans un moment dialectique donné des qualifications qui affectent le moment opposé, ils sont infidèles à la pensée et aux expressions de Ruusbroec. Le bénéfice de l'analyse dialectique est perdu, la cohérence du système et du vocabulaire s'effondre. Dans l'analyse il faut maintenir chaque série de qualifications « homologues » dans la ligne du moment dialectique auquel elles appartiennent et les distinguer d'autres qualifications « homologues » entre elles et avec un autre moment dialectique. Dans la synthèse on peut et on doit, avec Ruusbroec, affirmer la simultanéité ontologique et dynamique des moments dialectiques, contraires et complémentaires. Que l'expérience subjective du mystique colore l'expression objective de l'être divin ou que ce soit l'inverse, cette loi d'honnêteté intellectuelle reste intangible. Sous peine de fausser tout le système, on ne peut ôter un mot à des phrases aussi pleines et parfaites que celle-ci : « Ender daer eest te verneme dat de personen wiken (s'effacent) ende verwielen (s'abiment) in die weselijcke minne, dat es in ghebrukelijcker eenicheit ende nochtan (synthèse) altoes staende bliven na persoenlijcker aert in werken der drieheit » (*Waerheit*, t. III, p. 289, 9-13 ; *Vérité*, IX, t. II, p. 215).

20. « Ils contemplent la face du Père, c'est-à-dire la *substance ou la nature divine* dans un simple regard, au-dessus de la raison et sans considération (Ende si sien aen dat aenschijn des Vaders, dat es die *substancie ochte die natuere* Gods in eenen eenvuldighen ghesichte, boven redenen ende sonder ghemerc) » (*Béguines*, XI, t. VI, p. 30 ; *Begijnen*, t. IV, p. 19, 11-13).

des *personnes divines*[21]. Mais même quand il est synonyme de la nature ou des personnes divines, même quand il apparaît comme le « fondement » des créatures[22], il tend, semble-t-il, à s'identifier avec le tréfonds de l'essence divine qu'il connote toujours et dont il ne se distingue jamais, même « selon la raison ». La substance n'a donc rien d'abstrait. Elle a une épaisseur d'être, une solidité substantielle. Elle cimente par le dedans tous les « éléments », tous les « moments » de l'être divin. Elle est la substructure de la structure trinitaire de Dieu et de sa créature[23]. Et si elle est oisive et vide *(ledigh)*, elle est, même comme « dedans » de l'essence, et tout comme l'essence divine, pleinement vivante *(levende)*.

Existentialité (isticheit), réalité (yet) et théologie positive. — Cette plénitude de la substance entraîne le primat de la théologie positive sur la théologie négative. Par là, le néoplatonisme de Ruusbroec comme celui de presque tous les théologiens et mystiques chrétiens, se distingue radicalement du néoplatonisme

21. Voir le passage de *Degrés*, XIV, cité plus bas, p. 353.

22. Nous n'avons pas relevé d'emploi de ces termes pour exprimer le contenu de *l'action divine in fieri*, soit ad intra, soit ad extra. Nous sommes aussi un peu inquiets de ce que tous les textes cités par nous soient postérieurs à 1359, la plupart tirés du dernier ouvrage de Ruusbroec, *Le livre des douze Béguines*. Le P. Ampe se doit de nous donner un « Lexique raisonné » des termes techniques de Ruusbroec l'Admirable, avec références détaillées non seulement à l'édition flamande, mais à la version latine de Surius, dont les traductions, si précises, seraient à signaler. Ainsi tous les historiens, philosophes et théologiens pourraient se servir de cet indispensable instrument de travail.

23. On pourrait peut-être comparer la « compréhension » et l'« extension » de la « substance » ruusbrochienne avec la valeur et le rôle de la « sophie », distinguée de la nature, chez certains théologiens orthodoxes, tel SERGE BOULGAKOF, dans son *Du Verbe incarné*, trad. Andronikov, Paris, Aubier, 1943. La précision de Ruusbroec, formé aux méthodes rigoureuses de la scolastique, nous paraît supérieure. Par ailleurs, le système ruusbrochien se tient parfaitement si l'on néglige cette notion de « substance » ; les précisions, données dès les premiers ouvrages, sur l'identité réelle entre la nature et l'essence et chacune des personnes théologique divines avec cette réalité, garantissent la parfaite correction théologique de la pensée et de l'expression.

païen. Les auteurs qui s'inspirent de trop près de celui-ci, comme le font certains contemporains de Ruusbroec, risquent de verser dans l'hérésie. En théologie spéculative, par conséquent là où la dose de philosophie est élevée, l'orthodoxie ne se conquiert qu'au prix d'une originalité créatrice. Nous rencontrons chez Ruusbroec, et à peu près dans les mêmes œuvres où nous trouvons le concept de « substance », un concept voisin, celui d'*isticheit*, le terme abstrait qui désigne l'acte d'exister et qu'à défaut de terme équivalent nous traduisons par « existentialité ». Ruusbroec paraît l'emprunter à ses adversaires, quiétistes et panthéistes, qui entendaient abolir absolument dans l'existence divine toute distinction aussi bien entre Dieu et la créature qu'entre les personnes divines :

> Ils sont élevés à un état de non-savoir *(niet-wetene)* et d'absence de modes *(onwise)* auquel ils s'attachent et ils prennent cette absence de modes pour Dieu... Ils se figurent... que dans l'éternité... ne demeurera rien d'autre qu'un seul être existentiel éternel *(een eewich istich wesen)* sans distinction personnelle en Dieu ou dans les créatures (*Clôtures*, XIV, t. I, p. 180 ; *Sloten*, t. III, p. 106, 9-16), c'est-à-dire sans distinction entre les personnes divines, entre les êtres créés, entre ceux-ci et Dieu.

Dans des contextes semblables[24], reproduisant la pensée des mystiques hérétiques, nous retrouvons la « substance » identifiée à « l'essence » divine.

Comme ces mêmes contextes le montrent, le terme d'*isticheit*, appartenant en apparence au vocabulaire de la théologie positive, a un contenu négatif : sur le plan psychologique, il exprime le *non-savoir* absolu, puisque toute opération cesse ; sur le plan

24. Ainsi en *Vérité*, IV, t. II, p. 203 ; *Waerheit*, t. III, p. 278, 30 *sqq.*, l'*istigh salich wesen*, identifié avec la *weselijcke substancie der godheit*, où sont évacuées les personnes divines, toute opération de connaissance et d'amour, toute distinction entre Dieu et la créature? Cf. *Miroir*, XVI, t. I, p. 116 : « Au dernier jour du jugement, anges et démons, bons et mauvais seront tous, disent-ils, la substance simple et unique de la divinité *(eene eenvuldeghe substantie der godheit)*, et là ils seront tous une seule béatitude essentielle *(ééne weseleke salecheit)*, sans connaissance ou amour de Dieu, et ainsi, disent-ils, Dieu n'aura ni vouloir, ni amour ni de soi-même ni d'aucune créature » (*Spieghel*, t. III, p. 193, 17-25).

ontologique, il exprime l'*absence de mode*, la non-distinction réelle entre les personnes divines, entre Dieu et la créature.

Dans son souci d'éviter les excès de la théologie négative, Ruusbroec, à la différence d'autres mystiques orthodoxes, se refuse absolument à appliquer à Dieu, considéré soit objectivement soit dans sa présence à l'âme, les termes de « rien » ou de « néant » *(niet)*[25]. Il oppose à ce nihilisme théologique un terme positif, le « quelque chose » *(yet)*, garantissant par là à nouveau la réalité de la « substance », qu'il identifie au moins une fois, pour son propre compte, avec l'« existentialité » *(isticheit)*.

Il est vivant soutien (*onthout*, un synonyme de « substance ») de tout ce qu'il a créé... Il est un vivant et éternel quelque chose (*een levende eewich yet*), dépassant en hauteur, en profondeur, en longueur et en largeur tout ce qu'il a créé ou peut faire (*Béguines*, t. XXII, t. VI, p. 62-63 ; *Begijnen*, t. IV, p. 51, 11 et 21-23).

Là (dans l'unité de l'essence), il n'y a ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, ni aucune créature, mais une *essence* simple *(eenegh wesen)*, à savoir la *substance* des personnes divines... Là, Dieu est dans son essence simple, sans opération, repos éternel, ténèbre sans mode, *existentialité* innomée *(onghenaemde istegheit)*[26], superessence de toutes les créatures et béatitude simple et infinie de Dieu et de tous les saints (*Degrés*,t. XIV, t. I, p. 264-265 ; *Trappen*, t. III, p. 270, 22-31).

25. « Ils dépassent leur propre existence *(si overliden hemselven)* et tout ce qui est créé, Dieu et la Divinité, et ils disent : " Dieu est Néant *(Niet)* et nous aussi, Néant " ; il n'y a ni béatitude, ni damnation, ni activité, ni oisiveté, ni Dieu, ni créature, ni bien ni mal » (*Béguines*, I, XXII, t. VI, p. 62 ; *Begijnen*, t. IV, p. 50, 22-26). A la différence de Reypens, je croirais volontiers que dans la phrase *Niet en is salich noch onsalich*, le terme *Niet* est substantif et sujet : « le Néant n'est ni béatitude ni damnation, etc. »

26. Même dans cet emploi (est-il unique?) le terme *isticheit* garde, chez Ruusbroec, une saveur prononcée de théologie négative ; à preuve *onghenaemde*. Ce « nom divin », *Qui est*, rattaché à la révélation de l'Exode, étant le moins déterminé, exprime le plus parfaitement l'*infinité* divine, perfection *positive* de Dieu exprimée sous forme négative ; voyez entre autres la filière Grégoire de Nazianze, *Oratio*, 38, 7; *P. G.*, **36**, 317 ; Jean Damascène, *De fide orth.*, I, 9; *P. G.*, **94**, 836; Saint Thomas, *S. Th.*, I, q. 13, a. 11 : « Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei ; sed hoc nomen *qui est* nullum modum essenti determinat sed se habet indeterminate ad omnes et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. » Ampf, t. I, p. 64, nous fait remarquer la liaison *Nomen-modus = Name-wise*.

Texte d'autant plus intéressant que le vocabulaire et les formules sont les mêmes que chez l'adversaire dont Ruusbroec combat l'hérésie. Où donc est la ligne de partage entre l'hérésie et l'orthodoxie? Tous deux acceptent la dialectique qui oppose l'essence à l'action, l'un au multiple. Tous deux acceptent la théologie négative. Mais Ruusbroec, l'orthodoxe, maintient l'équilibre entre théologie négative et théologie positive et, en fin de compte, comme le veut la raison autant que la foi, donne le primat à celle-ci sur celle-là, ou se refuse du moins à absorber l'une dans l'autre. De même, pour la dialectique des moments opposés. Aussi bien en Dieu que dans les créatures et dans leurs relations avec le créateur, les hérétiques escamotent, en fin de compte, un des moments dialectiques au profit de l'autre ; l'essence divine en repos dévore l'opération, la conscience, et ses termes, personnes divines ou créatures. Ruusbroec maintient à la fois rigoureusement les extrêmes de chacun des couples dialectiques. Le concept synthétique de « nature », « soutenu » ou non par celui de « substance », en raison de la tension dynamique qu'il connote entre ces extrêmes, lui permet d'affirmer l'identité réelle de l'essence et de la personne, du *quid* et du *quis*, du jouir et de l'agir, de l'un et du multiple divins, de l'absence de modes et de la pluralité des modes, de l'ineffabilité et de la cognoscibilité de Dieu, de la théologie négative et de la théologie positive.

III. — Le Père, unité initiale, et l'Esprit, unité terminale de la nature divine [27]

Ruusbroec affirme constamment tantôt du *Père*, tantôt de l'*Esprit*, qu'ils sont, l'un et l'autre, l'*unité* de la très sainte Trinité. Le Père est l'*unité* comme *principe* du flux divin, l'Esprit comme

27. Nous n'analysons ici, à regret, que la doctrine relative à deux des Trois personnes. Le Fils, image du Père et archétype des êtres créés, est une pièce essentielle de la doctrine, qui exigerait à lui seul tout un mémoire, sur l'exemplarisme; il nous paraît préférable de nous attarder sur les parties les plus difficiles et les plus originales de la doctrine de Ruusbroec, toutes deux centrées sur l'unité.

terme du reflux. Ici *l'unité s'exprimant*, là *l'unité exprimée*. Ou encore : l'unité de nature, l'unité de conscience, c'est-à-dire de connaissance et d'amour. L'une et l'autre, conformément aux principes inflexibles de la dialectique mise en œuvre, partent formellement de la *nature*, non de l'essence, et ramènent à la nature. La vie divine ainsi décrite, opérant, par coïncidence vécue du principe et de la fin, l'identification active de la nature avec elle-même, demeure encore travaillée d'une tension opérative : en son terme, là où la nature est l'Esprit, comme en son principe où elle est Père, la nature est toujours dialectiquement elle-même : principe radical d'action et de passion. « Réalisée », elle se laissera « passivement » résorber dans l'unité absolue de l'essence et pourra encore s'épancher « activement » dans l'œuvre créatrice.

Le schème conceptuel vertical *essentiel* : essence-nature-opération, se déploie en un autre schème, *personnel :* Père, Fils, Esprit, vertical si l'on considère l'*origine*, horizontal si l'on considère l'*égalité* et l'identité de nature. Et le système dialectique, d'inspiration *néoplatonicienne*, gravitant autour des foyers conjugués que sont l'unité et la multiplicité, l'être et l'agir, le flux et le reflux de l'action, se combine ici en une synthèse originale, avec le schème psychologique *augustinien :* mémoire, intelligence, volonté. La charnière reste le concept de *nature*, parce que ce terme connote l'opération.

Le Père, unité et fécondité de la nature. — Comme les docteurs grecs, Ruusbroec identifie par excellence le Père avec la nature divine. Et comme dans la nature, ainsi dans le Père, il distingue subtilement deux aspects formels : le moment d'unité, le moment de fécondité. Le Père *est* la nature, parce que le Père, comme la nature, est unité actuelle et multiplicité virtuelle. Cette virtualité potentielle est exprimée par les termes abstraits « paternité » et « fécondité » ou par les qualificatifs « paternel », « filial » ; l'unité est traduite par le fait que l'un est *dans* l'autre. On peut donc dire indifféremment soit que, au sein de la nature, le Père est dans le Fils, soit directement que le Fils est dans le Père, mais

il y sera alors à l'état virtuel, c'est-à-dire comme non engendré ; parallèlement, le Père est là « paternel », c'est-à-dire à l'état virtuel. C'est là l'aspect « repos », μονή, de la fécondité prise en son principe. Au contraire, dès qu'on parle non plus de « paternité », mais du Père au concret, le Fils est dit sortir *du* Père. C'est le moment dialectique de la procession actuelle, le πρόοδος. La préposition qui marque le rapport du Père et du Fils comme distincts ne sera plus : *dans (in)*, mais *de (van)*[28]. Le reflux du Fils vers le Père, ou ἐπιστροφή, permettant de nouveau l'emploi de la préposition « dans », toujours au sein de la nature, s'exprimera *personnellement* dans et par une troisième personne, l'Esprit.

La nature est féconde, paternité et Père. Dans la nature féconde le Père est *dans* le Fils et le Fils dans le Père. Mais *dans* le Père, le Fils est filial et non engendré, fruit immanent de sa nature. Et la nature se tient là en état paternel, toujours prompte à engendrer, et en état filial, toujours engendrée. Mais dans la naissance le Fils est une autre personne, sortant éternellement *du* Père *(Miroir*, VIII, t. I, p. 88 ; *Spiegel*, t. III, p. 167, 6-13).

L'Esprit, expression amoureuse de l'unité de nature consciente du Père et du Fils. — La procession du Saint-Esprit est peut-être le mouvement trinitaire que Ruusbroec a analysé avec le plus de subtilité, et son dernier interprète, le P. Ampe, en a suivi les détours et relevé les nuances avec une pénétration remarquable. Là où les Pères grecs s'arrêtaient interdits et confessaient le mystère, la théologie latine, sans nier le mystère, ou prétendre l'épuiser, s'est efforcée avec Victorinus et Augustin, Richard de Saint-Victor et saint Thomas de « chercher par la foi à le mieux comprendre ». Autrement que saint Thomas, mais sans le contredire, et sur un mode peut-être plus facilement assimilable à nos intelligences modernes de plus en plus familières

28. *Vérité*, X, t. II, p. 217 ; *Waerheit*, t. III, p. 290, 24-33... « Want inden leven der vrochtbaerre *natueren* soe es de soone *in* den vadere ende de vader *in* den sone, ende den heilighen gheest *in* hen beiden... Maer in den *uutbreke* der *persone* met ondersceede soe es de sone *van den* vader ende de heilighe gheest *van* hen beiden. »

avec la pensée platonicienne et avec la dialectique des contraires, Ruusbroec a fait progresser la théologie du Saint-Esprit.

En plein accord avec la doctrine dite occidentale, acceptée par l'Église et ramassée dans le *Filioque* du symbole de Nicée-Constantinople, il affirme souvent que l'Esprit procède du Père et du Fils. Mais il ne reprend jamais, que je sache, en termes exprès, la formule complémentaire du *Filioque*, le *tanquam ex uno principio*, également définie sous anathématisme par deux grands conciles d'union, celui de Lyon de 1274, celui de Florence de 1439, entre lesquels la vie de Ruusbroec se déroule. La logique même de sa spéculation théologique, comme chez Augustin et l'augustinien saint Thomas, impose ce complément ; et il l'affirme implicitement et indirectement. Pour trouver dans la phrase : « Le Père avec le Fils font s'écouler d'eux-mêmes le Saint-Esprit » (*Béguines*, XXX, t. VI, p. 82 ; *Begijnen*, t. IV, p. 71, 28) « l'unité absolue de la *spiration* accentuée avec force », il faut, me semble-t-il, au P. Ampe (t. I, p. 159) beaucoup de bonne volonté. L'unité du principe spirateur est plus directement affirmée quand Ruusbroec commentant Mt., XXV, 6, « Allez au devant *(obviam)* de lui » déclare que « de cette rencontre *(ontmoet)* jaillit le Saint-Esprit entre *(tusschen)* le Père et le Fils » (*Noces*, III, VI, t. III, p. 217 ; *Brulocht*, t. I, 248, 8). La préposition « entre » fissure quelque peu cette unité et nous ramène à la formule classique — trop souvent équivoque chez les théologiens latins[29] — qui définit l'Esprit comme le lien *(bant)* entre le Père et le Fils. Ruusbroec lève l'équivoque en enseignant que l'Esprit est l'unité du Père et du Fils se connaissant l'un l'autre comme « semblables » et « égaux » dans l'identité de la même nature et prenant leur complaisance dans cette unité. L'ex-

29. Équivoque, au sens où elle ferait croire que l'unité du Père et du Fils dans l'amour est logiquement *postérieure* à la spiration de l'Esprit, ce qui est contraire à la doctrine définie par l'expression « tanquam ex uno principio ». Le P. H. Dondaine, O. P., au colloque sur le *Filioque* entre catholiques et orthodoxes, reconnaissait que « pour saint Thomas, le schéma du *nexus amoris* ne donne pas une prise cohérente sur le mystère ; il lui a préféré le schéma de saint Anselme, « le Saint-Esprit est l'Amour » (*Russie et Chrétienté*, 4e série, 1950, p. 228).

pression amoureuse de cette complaisance est l'Esprit, tout comme l'expression de la connaissance que le Père a de lui-même est le Verbe.

Conformément à la visée grecque sur la Trinité, l'Esprit apparaît comme le point terminal de l'activité immanente *(werc)* de Dieu. Mais conformément au schème augustino-thomiste, presque inconnu des Grecs sous sa forme systématique, la génération se fait selon la connaissance, la spiration selon l'amour. Ruusbroec combine ici deux structures ternaires, l'une platonicienne et de type « cosmologique » : repos-flux-reflux, l'autre augustinienne et de type « psychologique » : mémoire-intelligence-volonté, et les applique simultanément à la procession des personnes et à l'opération de la nature divine considérée comme unité-trinité. Comme, en outre, la connaissance et l'amour peuvent être considérés tantôt comme des actes *notionnels*, c'est-à-dire caractérisant les processions et distinguant les personnes, tantôt comme des actes *essentiels*, communs aux trois personnes et réellement identiques à l'unique nature divine, la complexité de la doctrine et de son exposition conceptuelle et dialectique est extrême. Il sera difficile de commenter la pensée de Ruusbroec sans la repenser, l'expliciter, voire la compléter quelque peu.

Ruusbroec insiste sur le fait que l'Esprit ne procède formellement *ni* de la nature féconde sans plus, *ni* de la génération active du Père, — *ni*, ajouterions-nous, de la génération passive du Fils, — mais d'un rapport mutuel, rapport qui ne les oppose pas — aussi seront-ils un seul principe de spiration — mais les unit. Ce rapport est à la fois de connaissance et d'amour : le Père contemple le Fils, le Fils contemple le Père, ils se voient tous deux « semblables » et « égaux », ils se connaissent consubstantiellement dans l'unité de leur nature et se complaisent en cette connaissance. Le Père et le Fils ne s'opposant pas selon l'amour ne seront pas distincts l'un de l'autre dans cette complaisance en leur unité. A ce stade leur acte d'amour est *essentiel*, mais, nous semble-t-il, même leur acte de connaissance et de reconnaissance est ici, lui aussi, *essentiel :* il porte

en effet sur le même objet, la ressemblance de nature. Le véritable acte notionnel, celui qui distingue le Fils du Père, doit être situé dans un moment antérieur, celui par lequel le Père *se* connaît et, *se* connaissant, s'exprime dans le Verbe. La connaissance mutuelle du Père et du Fils, en tant qu'essentielle, suit cette connaissance notionnelle du Père et *fonde* et prépare, en raison de l'identité consciente, la spiration active. La conscience essentielle commune au Père et au Fils s'épanouissant en complaisance amoureuse devient le fondement immédiat de l'amour notionnel[30]. Ou si l'on préfère, l'amour essentiel du Père et du Fils (unité d'objet et d'opération) est le fondement formel prochain de l'amour notionnel ; l'Esprit exprime personnellement l'amour essentiel du Père et du Fils, de même que le Fils exprime personnellement la connaissance que le Père a de lui-même, connaissance essentielle dans la mesure où le Père est la nature féconde en son principe, mais connaissance notionnelle en tant que de cette connaissance de soi procède une autre personne, ou que cette connaissance de soi s'exprime personnellement. La connaissance mutuelle du Père et du Fils, fleurissant en complaisance, est essentielle aussi longtemps que la procession de l'Esprit n'est pas connotée, elle ne devient notionnelle que dans la procession actuelle de l'Esprit. Le Père et le Fils sont un seul principe, parce que cette connaissance et cet amour ne les opposent pas, mais la spiration de l'Esprit inclut la première procession, puisqu'elle procède d'une complaisance jaillissant d'une connaissance réciproque portant sur la nature commune — et aimée — en tant que commune, c'est-à-dire ***ad modum unius***.

30. Ruusbroec ne dit pas, à notre connaissance, que le Fils aime le Père, *in signo anteriori ad spirationem*, d'un amour que nous appelons *essentiel*, mais il dit bien que le Fils reflue dans l'unité du Père en vertu de l'amour, et dans le texte que nous citons immédiatement après, il dit, en considérant la μονὴ du Père et du Fils d'où sort l'Esprit, que Celui-ci est « une volonté et un amour » en tous deux (dans l'unité de nature). Il ne dit d'ailleurs pas davantage, ou du moins pas souvent, que le Père se connaît lui-même et dans cette connaissance engendre le Verbe comme son expression.

Un point très important est à relever. L'opération de Dieu étant strictement immanente, ou, si l'on préfère, réellement identique à la nature divine, ou encore opérant activement l'identité de l'unité d'origine avec l'unité de terme, il s'ensuit d'une part que *toute procession a pour origine l'unité*, — la seconde procession elle-même part formellement de l'unité de nature, — et d'autre part que *l'unité de terme est virtuellement présente à l'unité d'origine*, un peu comme sur le mode créé on dit que *la fin*, première des causes, est présente à l'*agent*. L'Esprit est donc « *caché* » aussi bien dans la nature féconde du Père (parce que le terme d'une opération immanente est connoté dans son principe) que dans la même nature en tant qu'elle est la ressemblance même du Père et du Fils se connaissant et s'aimant comme un seul objet d'amour. Aussi, tout le « retour » de la première procession peut-il être considéré comme la « touche » *(gherijnen)* de l'Esprit.

Le Fils et l'Esprit sont tous les deux envisagés dans un triple moment dialectique : le repos, la sortie, la rentrée. Le Fils est en repos *dans* le Père, virtuel et non engendré ; le Fils sort *du* Père, actuellement distinct et engendré. Le Fils se retourne *vers* le Père qui se tourne vers lui et retrouve avec lui, par la connaissance et l'amour, l'unité selon laquelle ils sont l'un *dans* l'autre.

Pareillement, l'Esprit est virtuel et « caché » dans l'unité consciente et amoureuse du Père et du Fils. Pour opposer la deuxième procession, Ruusbroec repasse par une μονὰς et par une μονὴ qui est la nature féconde, consciemment perçue et voulue comme telle par les deux personnes reconnaissant leur unité et s'y complaisant. Ici l'Esprit est dans le Père et le Fils, qui eux-mêmes, en tant que « un », sont l'un dans l'autre. On peut même dire, puisque nous sommes *au terme* d'un premier retour, qu'il est « leur une volonté et leur un amour », mais encore virtuellement. C'est en ce sens qu'il est le *lien* de leur amour, c'est-à-dire l'unité de leur opération prise en son terme.

Dans un second moment, l'Esprit exprime cette unité, c'est-à-dire *sort du* Père *et du* Fils comme personne distincte. Il est egrettable que Ruusbroec dise toujours qu'il sort « de tous

deux » sans ajouter jamais « comme d'un seul principe », bien que le contexte prouve qu'ils sont toujours considérés ici « égaux », « semblables », l'un dans l'autre, c'est-à-dire dans l'unité de la nature féconde. L'Esprit est l'unité de deux personnes qui s'opposent, mais qui transcendent l'opposition pour ne vivre que le moment d'unité, tellement parfait qu'il s'exprime hypostatiquement en une troisième personne divine.

Enfin l'Esprit reflue *vers* la nature et s'enfonce *dans* la nature de la divinité dont il procède, moment qui n'est que dialectiquement distinct du précédent.

Le mouvement ternaire qui caractérise chacune des processions considérées isolément — si cela se peut — est aussi le mouvement ternaire de toute la vie divine en son ensemble.

La μονὴ d'où procède l'Esprit est la nature féconde dont la fécondité sera amour après avoir été connaissance. Le Père reste essentiellement la nature en tant qu'unité de principe. Il est toujours principe *sans* principe. Il est toujours seule origine de toute la Trinité.

Le πρόοδος du Fils, sa conversion vers le Père en connaissance et complaisance se fait en vertu de l'ἐπιστροφή de l'Esprit, puisque celui-ci est toujours l'unité de nature en tant que terme d'une opération et que la génération du Fils n'est achevée que si le Fils se retrouve dans le Père en identité de nature.

L'ἐπιστροφὴ de l'Esprit est conditionnée et comme informée par le πρόοδος du Fils, puisque l'Esprit ne procède que comme expression personnelle d'une connaissance et re-connaissance du Père et du Fils se terminant en complaisance.

Le décalage que l'analyse dialectique met entre les deux processions est corrigé par le fait que les deux schèmes ternaires sont concomitants et que le même schème ternaire exprime le développement de la vie trinitaire considérée comme un tout. Quelle est cette concomitance ? Le déploiement du Fils considéré dans sa totalité, c'est-à-dire conduite jusqu'à son repliement dans l'unité d'où il sort, conduite à son terme, ne se fait qu'en coïncidant avec l'ἐπιστροφὴ même de l'Esprit, ἐπιστροφὴ de toute la nature divine débouchant en son unité terminale. Les théolo-

giens orthodoxes reprochent volontiers à la théologie latine de n'envisager chaque personne, le Père par exemple, que dans sa relation éternelle à une seule autre personne, en l'occurrence le Fils, sans aucun égard à la relation dyadique fondamentale qui le met dès l'origine en rapport avec le Fils *et l'Esprit*. La critique, parfois justifiée, n'atteint pas Ruusbroec. Celui-ci voit le Père engendrant afin de garder en soi, dans l'unité de sa nature féconde et de nouveau en repos, le Verbe qui l'exprime, c'est-à-dire opérant à partir de son unité d'origine *mais en vue de l'unité terminale*, qui est la même nature, mais en tant qu'Esprit. En d'autres termes, le Fils n'est parfaitement lui-même que s'il se replie vers le Père, se voit égal et semblable à lui, et cette conversion même est due à la « touche » de l'Esprit ; prise personnellement elle est l'ἐπιστροφὴ même de l'Esprit, ἐπιστροφὴ de Dieu tout entier se retrouvant, si l'on peut dire, au terme de son opération, identique à lui-même dans sa fécondité.

Deux ou trois textes, entre beaucoup d'autres, suffiront à illustrer cette doctrine si complexe et si difficile.

Ce n'est ni de la nature féconde, c'est-à-dire de la paternité, ni de la génération du Fils par le Père que s'écoule l'amour, c'est-à-dire le Saint-Esprit ; mais parce que le Fils est engendré et est une autre personne venant *du* Père, que le Père contemple engendré et toutes choses en Lui et avec Lui, comme leur vie à toutes, et que le Fils à son tour contemple le Père engendrant et fécond et se contemple soi-même et toutes choses dans le Père, — ce qui est contempler et contempler de retour en une nature féconde *(dit is sien ende wedersien in eender vruchtbarigher natueren)*, — c'est de là que vient un Amour, le Saint-Esprit, qui est un lien du Père au Fils et du Fils au Père. De cet Amour les personnes sont toutes enveloppées et pénétrées et par Lui elles refluent *(van dierre minne werden de persone omvaen ende doregaen ende wedervloyet)* en l'unité où le Père engendre sans arrêt. Écoulées dans l'unité, elles n'y peuvent cependant demeurer en raison de la fécondité de la nature. Cette génération et ce reflux dans l'unité c'est l'opération de la Trinité (*Royaume*, XXV, fin, t. II, p. 141-142 ; *Rijke*, t. I, p. 60, 20-35).

Ce texte met en relief la double connaissance portant sur l'unité de nature comme condition de la spiration, le rôle de l'Esprit comme agent du retour du Fils vers le Père, comme

terme d'unité de toute la Trinité, enfin, l'incessante fécondité de la nature, principe et terme formel de l'opération divine. Dans le texte suivant apparaît le triple moment de la procession de l'Esprit ; au moment du *repos* il est déjà virtuellement, non encore exprimé, l'unique amour du Père et du Fils :

> De ce regard mutuel *(onderlinghe ondersiene)* entre le Père et le Fils s'écoule une complaisance éternelle, le Saint-Esprit, la Troisième Personne, qui s'écoule de tous deux *(die uut Hem beiden vloeyt)*. Car il est une seule volonté et un seul amour *en* tous deux (*één wille ende één minne in Hem beiden*, stade de la μονή), jaillissant *(uutvloeyende) de* tous deux éternellement (procession en acte, πρόοδος), mais de nouveau refluant *(weder-invloeyende) dans* la nature de la divinité (ἐπιστροφή) (*Béguines*, II, fin, XXVIII, t. VI, p. 76 ; *Begijnen*, t. IV, p. 63, 18-24 ; cfr. AMPE, t. I, p. 169).

D'autres textes montrent fort bien comment le rapport actif qui porte les personnes l'une vers l'autre, aussi bien selon la connaissance que selon l'amour, est l'Esprit Saint. Le terme ***wederdraghinghe*** est plus dynamique que le terme classique de « relations » qu'il traduit.

> Car dans les relations actives *(wederdraghinghe)* des personnes, il y a *connaissance* et amour réciproques, flux et reflux entre le Père et le Fils par le moyen du Saint-Esprit, qui est leur amour mutuel.

Ruusbroec poursuit en montrant comment l'unité de nature, reconquise au terme de son opération dans l'unité de l'Esprit, toujours féconde, est travaillée d'un double mouvement « commun » aux trois personnes, *épanchement* dans l'*œuvre créatrice*, *attirance passive* dans l'unité indifférenciée de l'*essence*.

> Mais cette unité du Saint-Esprit, dans laquelle vivent et règnent les personnes[31] lorsqu'elle s'écoule au dehors *(inden uutvloeiene)*, est active *(werkelijc)* et féconde, formant toutes choses selon la libre générosité (attribut divin « approprié » à l'Esprit), la sagesse (Fils) et la puissance (Père) des personnes. Mais dans le reflux *(weder-invloeyene)* des personnes, cette unité du Saint-Esprit est fruitive

31. Rappel des conclusions des collectes de la liturgie, qui enseignent, elles aussi, que le Saint-Esprit est l'unité de Dieu : *qui vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti*.

(ghebrukelijc), attirant et maintenant *(intreckende ende inhoudende)* les personnes dans une fruition d'amour sans fond qui est Dieu lui-même dans son essence et sa nature. (*Béguines*, III, xxx, t. VI, p. 82 ; *Begijnen*, t. IV, 71, 30-72, 6 ; cfr. Ampe, t. I, p. 175.)

De l'unité de la nature à l'unité essentielle en vertu de l'unité de l'Esprit. — Le retour à l'unité se fait formellement dans la *nature* divine. L'unité de la nature considérée dans le Père est *préopérative*, dans l'Esprit, *postopérative*. Dans le Père, la nature était virtualité *prospective* de multiplicité et d'action ; dans l'Esprit, elle est virtualité *rétrospective* de multiplicité et d'action. C'est la même unité, c'est la même nature.

C'est la même unité qui est *féconde* selon l'*émanation* des personnes et qui dans leur *reploiement* est un *lien* éternel d'amour qui n'est jamais rompu (*Vérité*, X, t. II, p. 217 ; *Waerheit*, t. III, p. 291, 8).

Même au terme de son opération, dans l'unité de l'Esprit, la nature reste nature. Comme le cycle de la vie intratrinitaire est achevé, par la coïncidence active du terme et du principe, la vie divine et la nature féconde ne peuvent plus s'exprimer que par une action dont le terme est au dehors d'elle-même, c'est-à-dire par une action créatrice ; mais cette fois la nature agira non par nature mais librement. L'action créatrice prendra son point d'appui dans l'unité dernière de la trinité, l'Esprit, qui rassemble et unit dans la nature les modes propres des trois personnes ; de là, dans un langage qui dépasse celui des « appropriations », le rappel des attributs divins distribués entre les personnes suivant leurs propriétés : bonté, sagesse et libre générosité d'amour. Parce que l'œuvre créatrice connote l'unité de Dieu, parce qu'elle est œuvre d'amour, l'unité de l'Esprit sera, comme chez les Grecs, le point d'impact par lequel le créateur « touche » sa créature et la ramène à soi dans l'unité.

Mais dans la nature reconquise et concentrée par l'Esprit tout comme dans la nature en expansion du Père, il y a une *double tension*, l'une vers l'opération, l'autre vers l'essence. La nature au terme de son déploiement ne peut plus être le principe d'une opération immanente. Toute sa vertu active doit

s'épancher en dehors de Dieu. Mais elle peut encore être à l'intérieur de Dieu, en quelque sorte le principe d'une absorption, d'une résorption passive dans l'essence, entraînant avec soi les trois personnes dont elle est comme nature terminale, le lien. Il semblerait que Ruusbroec — audacieusement, car il s'agit de Dieu — se souvienne ici que la nature est non seulement principe radical d'action, mais de passion. Toujours est-il que l'unité de l'Esprit, ramenant les personnes à la nature, les porte au delà de la nature, dans l'essence qui lui est d'ailleurs réellement identique, mais qui marque le moment dialectique de l'indistinction absolue des personnes. Deux termes marquent ce moment ; l'un d'eux connote la *tension* par rapport à la nature : attirance *(intreckende)* ou inclination *(neyghen)*, sorte d'opération renversée ; l'autre connote le *repos* absolu dans l'essence : maintenance *(inhoudende)*, inhésion *(inhanghen)* ; c'est le moment *passif* de la nature en tant qu'il atteint *son* terme, au delà duquel il n'y a plus rien, même dialectiquement. Ruusbroec se sert ici fréquemment même, pour marquer le repos dans l'essence des *personnes* et de la *nature* divines, d'un vocabulaire *passif*, emprunté sans doute à l'expérience mystique, mais parfaitement correct, vu la distinction formelle qu'il met entre nature et essence. Il parle de *liden, overliden,* « pâtir » et « passer », sans compter les termes de « fruition » *(ghebruckelijc)*, d'« oisiveté » *(ledighheit)*. Les termes *actifs* sont réservés à *l'essence ;* s'il faut parler de l'essence ineffable, il faut bien avoir quelques vocables à sa disposition.

Dieu est attirant par *ses unités* et son essence... L'unité de la *nature* divine attire les trois personnes dans un lien d'amour et l'essence divine (moment dialectiquement, mais non réellement, distinct du précédent), tient embrassée *(beveet)* cette unité (de la « nature » et du « lien ») dans le repos par une étreinte de fruition dans l'amour essentiel (*Tabernacle*, XIX, t. IV, p. 133 ; *Tabernakel*, t. II, p. 98, 19-28).

Cette lumière simple de l'essence divine est sans fonds, sans mesure et sans mode. Elle enveloppe *(omveet* syn. de *beveet)* l'unité (prob. de nature) des personnes divines ainsi que l'unité de l'âme et de toutes ses puissances. De sorte que cette lumière simple embrasse

et inonde *(dore-scijnt)* la tendance naturelle foncière *(dat natuerlijcke grontneyghen)* et l'adhésion fruitive de Dieu *(dat ghebrukelijke inhanghen Gods)* et de tous ceux qu'Il s'est unis dans cette lumière et devient ainsi l'unité fruitive de Dieu et de tous les esprits aimants... Dans cette lumière sans mode, où l'on est englouti, défaille toute action de Dieu *(jaeliert dat werken Gods)* et des créatures..., car les personnes divines elles-mêmes selon leurs propriétés personnelles sont attirées[32] dans l'abîme *(verwielen)* de la jouissance, bien qu'éternelles de nature elles ne puissent jamais disparaître... Ici Dieu (en sa nature et ses personnes) et tous ceux qui lui sont unis pâtissent la transformation *(lidet God... die overvorminghe)* de cette lumière simple (*Royaume*, XXIX, t. II, p. 156-157 ; *Rijke*, I, p. 71, 3-22).

Le rapport entre la nature et l'essence est pris sous deux aspects : celui de l'« inclination » *(neyghen)* marque la passivité fondamentale de l'unité de la nature par rapport à l'essence ; c'est là que l'unité de l'Esprit, c'est-à-dire la nature qui s'est retrouvée identique à elle-même, agit comme une « touche » *(gherijnen)* ou une « étincelle » *(vonk)* ; l'autre aspect, également passif, mais au terme de cette « passion », est celui de l'« adhésion », ou de l'« inhésion » *(inhanghen)*.

L'Esprit, surgi de la rencontre du Père et du Fils, et qui est pour ainsi dire l'agent sur le plan de l'opération de l'unité du Père et du Fils, est aussi au plan de la fruition ce qui pousse la nature et les personnes, en elle unies, à l'unité essentielle :

> L'amour embrasse et pénètre activement et fruitivement le Père et le Fils *(Die minne beveet ende doergheet werkelijc ende ghebrukelijc den vader ende den sone)* (*Noces*, III, VI, t. III, p. 217 ; *Brulocht*, t. I, p. 248, 11-12).

Cette chute dans l'unité n'est pas chute dans l'inconscience. Outre que le moment dialectique de l'opération d'amour et de

32. Il faut comprendre, je crois, qu'en ce moment dialectique, elles perdent leurs propriétés personnelles, non qu'elles les *gardent* ; sinon le « cependant » *(nochtan)* qui affirme la simultanéité du mouvement dialectique contraire, *celui de l'opération*, perdrait sa raison d'être. « C'est là qu'il faut dire que les personnes divines s'effacent *(wiken)* et qu'elles plongent dans l'abîme *(verwielen)* de l'amour essentiel, c'est-à-dire dans l'unité fruitive ; et cependant elles *demeurent* toujours, selon leurs propriétés personnelles, dans les *opérations de la Trinité* » (*Vérité*, IX, t. II, p. 215 ; *Waarheit*, t. III, p. 289, 9-13). — Voir la note 19.

connaissance est toujours simultané au moment « essentiel », l'unité essentielle est appelée non seulement fruitive, mais lumineuse (dans la ténèbre même) et amoureuse.

La page finale de l'œuvre la plus synthétique et la plus complète de Ruusbroec, *l'Ornement des Noces spirituelles*, résume admirablement toute cette doctrine, sur laquelle il n'a jamais varié.

L'insondable absence de modes de Dieu *(die afgrondighe onwise Gods)* est si ténébreuse et si dépourvue de modes, qu'elle engloutit *(beveet)* en elle tous les modes divins, les opérations, les propriétés des personnes dans le riche embrassement *(omvanghe)* de l'unité essentielle, et produit une jouissance divine, dans cet abîme de l'ineffabilité. C'est ici un dépassement fruitif *(een ghebruklijc overliden)* et une immersion dans la nudité essentielle *(een vervlietende inslach in die weselijcke bloetheit)* où tous les noms divins (d'attributs et de personnes), tous les modes, toutes les raisons vivantes qui se reflètent en images dans le miroir de la vérité éternelle tombent dans l'ineffabilité simple, sans modes ni raisons. Dans ce gouffre sans fond de la simplicité, toutes choses sont englouties (*bevaen*, un « passif ») en béatitude fruitive ; mais le fonds *(gront)* lui-même demeure incompris *(onbegrepen)*, si ce n'est de l'unité essentielle (incompréhensibilité, non inconscience). Les personnes et tout ce qui vit en Dieu doivent céder *(wiken)* devant cette unité ; car il n'y a ici qu'un repos *(rasten*, opposé à *werken)* éternel, un embrassement de jouissance, où l'on se coule *(ontvlotenheit)* amoureusement (*Noces*, III, VI, t. III, p. 218-219 ; *Brulocht*, t. I, p. 249, 1-16)[33].

33. Afin qu'on puisse comparer, nous donnons aussi de ce texte magnifique les versions de Surius et de Beaucousin :

SURIUS, l. III, chap. v, édit. de 1609, p. 510-511 : « Siquidem divinitatis abyssus omnis modi expers, tam caliginosa est, tamque modi nescia, ut in se divinum omnem modum, et actionem et proprietates in opulento essentialis unitatis amplexu compraehendat ac circumplectatur, et in innominabili abysso divinam efficiat fruitionem. Hic vero fruitivus quidam excessus agitur, et defluens in essentialem nuditatem immersio, ubi quaevis Dei nomina, et modi ac vividae rationes omnes in divinae veritatis speculo relucentes, in simplicem illam ac innominabilem decidunt divinitatis essentiam, modi omnis ac rationis expertem. In hac namque inexhausta ac inscrutabili simplicitatis abysso, cuncta in fruitiva beatitudine complectuntur : sed abyssus ipsa nunquam compraehenditur, nisi ab essentiali unitate. Atque hic sane tum personas ipsas, tum quidquid vivit in Deo cedere oportet, quando nihil hic aliud est, quam in fruitivo

Telle est donc, à grands traits, la doctrine de Ruusbroec sur Dieu. Hardie jusqu'au paradoxe, mais toujours orthodoxe, elle témoigne d'une vigueur de pensée et d'une précision de vocabulaire remarquables. S'inspirant constamment des mêmes thèmes dialectiques essentiels, elle en synthétise et surmonte les oppositions fondamentales à l'aide des valeurs-clés de « nature » et de « substance ». Chez Ruusbroec, la « théologie » commande la psychologie, jusqu'en ses raffinements les plus subtils, et la spiritualité, en ses applications les plus exceptionnelles — le sommet de l'union divine — ou les plus communes — la vie quotidienne de l'âme consacrée à Dieu. Les termes techniques gardant, où qu'ils se présentent, une valeur constante et réapparaissant identiques à eux-mêmes, avec les mêmes connotations précises sur le plan de la théologie, de la psychologie et de la mystique, il suffira désormais de lire avec un peu d'attention les textes essentiels, sans avoir besoin de longues notes explicatives ou justificatives, pour reconnaître que la psychologie de Ruusbroec et sa doctrine mystique sont, comme sa doctrine, même « naturelle », de Dieu, intégralement trinitaires[34].

amorosae liquefactionis sive defluxionis circumplexu perpetua requies. »

Beaucousin, livre III, chap. v, édit. de 1606, p. 192 : « L'abisme sans moyen de la Divinité est si obscur et si sans moyen, qu'il comprend et environne en soy tout moyen divin, toute action, et toutes proprietez au tres-ample embrassement, circuit et estendue de l'unité essentielle, et qu'il faict jouissance divine en l'abisme ineffable. Et icy se faict quelque excez jouissant, et quelque plongement decoulant en la nudité essentielle, où tous les noms de Dieu, tous les moyens et raisons vigoureuses, reluisantes au miroir de la vérité divine, tombent en cette simple et ineffable essence de la Divinité, laquelle est du tout sans moyen : car en cest' abisme de simplicité, lequel on ne peut espuiser ni rechercher, toutes choses sont comprinses en beatitude jouissante ; mais le mesme abisme n'est jamais comprins que par l'unité essentielle. Et icy certes faut, que et les personnes mesmes et tout ce qui vit en Dieu, cede : pour ce, qu'il n'y a ici rien autre chose qu'un repos perpetuel en l'embrassement joüissant de liquefaction ou defluxion amoureuse. »

34. Ce sera l'objet d'une autre étude qui paraîtra en janvier 1953 au tome XLI des *Recherches de Science religieuse*.

Paul HENRY, S. J.

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA EN MONTSERRAT

I. — ¿ Iñigo ejercitante en la santa montaña después de su vela de armas?

Ha sido Dom Anselmo Albareda quien, a fuerza de erudición y talento, ha resucitado a nueva vida una idea antigua ya muerta : la de una supuesta redacción primera de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio dentro del marco de la oración metódica, tan floreciente desde los días de su abad, Fray García de Cisneros, 1493-1510, en una cueva de la santa montaña de Montserrat[1].

El proceso seguido con los postulantes, que venían a llamar a las puertas de aquella abadía, es el que le sirve al ilustre bibliotecario para iluminar los pasos del penitente peregrino a su llegada a Montserrat. Hecha, en efecto, su confesión general con Fray Juan Chanon y después de su vela de armas a los pies de Ntra. Señora, se hubiera retirado Iñigo a una cueva próxima de la santa montaña, para practicar en ella sus primeros ejercicios espirituales por el clásico libro del *Ejercitatorio* de Cisneros.

No que hubiera seguido su orden con las meditaciones de la vida purgativa, con la consideración de los beneficios divinos y con la contemplación de la vida y pasión de Jesu-Cristo, que era el orden establecido para los iniciados en aquella abadía ; sino que se hubiera ejercitado, bajo la dirección de su confesor,

1. A. Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat*, Monestir de Montserrat (1935), 101-126.

2. *Ibid.*, *ob. cit.*, págs. 114-115.

en aquellas consideraciones que mueven a temor y en las meditaciones de la vida de Cristo[2]. Y hasta hubiera comenzado a escribir entonces, para terminarlos en Manresa, aquellos sus primeros *Ejercicios*, calcados sobre el *Ejercitatorio* de Cisneros, y muy distintos de aquellos otros últimos y definitivos, redactados después de sus estudios de Alcalá y París[3].

Toda esta interpretación, de tan hondas resonancias en aquella abadía benedictina, descansa sobre una base muy frágil : la de la supuesta estancia del futuro autor de los *Ejercicios* en una de las cuevas próximas después de su vela de armas la noche del 24 al 25 de marzo de 1522[4]. Pero protestó ya airado contra esta interpretación de los hechos, calificándola de « cuento sin autoridad », el veterano P. Pedro de Ribadeneira[5]. Y resucitada ahora con grande erudición y nuevo amor por Albareda, acaba de tener igual repulsa de parte de los modernos historiadores del Santo[6].

En efecto, bastaba leer en sus memorias autobiográficas la página dedicada a su paso por Montserrat, para que se derrumbara por su base toda esa construcción, levantada por el ilustre bibliotecario de la Vaticana :

> Y llegado a Monserrate, después de hecha oración y concertado con el confesor, se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días. Y concertó con el confesor que mandase recoger la mula, y que la espada y el puñal colgase en la iglesia, en el altar de Ntra. Señora. Y éste fué el primer hombre, a quien descubrió su determinación, porque hasta entonces a ningún confesór le había descubierto.
>
> La víspera de Ntra. Señora de marzo en la noche, el año de 22, se fué lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dió a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fué a hincar de rodillas delante el altar de Ntra. Señora. Y unas veces

3. ALBAREDA, *ob. cit.*, págs. 119-126.

4. *Ibid.*, *id.*, págs. 80-97.

5. RIBADENEIRA, *Animadversiones in Vitam S. Ignatii a Maffeio conscriptam*, *Mon. Ign.*, ser. IV, *Scripta de S. Ignatio*, I, pág. 749.

6. P. LETURIA, *San Ignacio en Montserrat*, « Manresa », XII (1936), 153-167 ; A. CODINA, *Sant Ignasi a Montserrat*, « Archivum Historicum Societatis Iesu », VII (1938), 257 ; V. LARRAÑAGA, *Obras Completas de San Ignacio*, I, Madrid (1947), 51-57.

desta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche.

Y en amaneciendo se partió, por no ser conocido. Y se fué, no el camino derecho de Barcelona, donde hallaría muchos que le conociesen y le honrasen ; mas desvióse a un pueblo, que se dice Manresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días, y también notar algunas cosas en su libro, que llevaba él muy guardado y con que iba muy consolado[7].

Frente a un testimonio directo, tan preciso como éste, y donde no hay solución de continuidad posible entre la vela de armas y la inmediata salida del Santo para Manresa, ¿qué fuerza probativa pueden tener los de algunos testigos insolventes y tardíos, además de oscuros y nada claros, como Cellers, Portillo y Perpignyá, citados por Albareda[8]? Aparte de que en las fuentes directas sólo se nos habla de tres días, pasados en la santa montaña, como preludio y preparación a la vela de armas[9]. Y claro que en tan corto espacio de tiempo harto tuvo con su confesión general, puntualizada toda por escrito, oyendo cuando más algunas instrucciones, de que nos hablan los primeros procesos de 1595 en Montserrat[10].

Lo que sí debió de recibir en todo caso, fué uno de aquellos

7. L. Gonzalez de Camara, *Acta Patris Ignatii*, II, 17-18, *Fontes Narrativi de S. Ignatio*, I, Romae (1943), 386-387.

8. *Processus Pratorum Regis, Mon. Ign.*, ser. IV, tom. II, pág. 387 ; *Processus Remissorialis Barcinonensis, loc. cit.*, págs. 597-605 ; *Processus Remissorialis Minorissensis, loc. cit.*, págs. 703-704 ; Leturia, *art. cit.*, pág. 159 ; Codina, *art. cit.*, pág. 111; Larrañaga, *ob. cit.*, págs. 55-57.

9. Tacchi Venturi le hace llegar a principios de marzo a Montserrat : « Tutto dentro in tali pensieri, ai primi di marzo 1522 varcava le soglie del tempio di Monserrato », *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II, Roma (1922), 26. La hipótesis se apoya en un texto menos preciso de la *Apologia pro Exercitiis* de Nadal, en que, sin distinguir las dos fases de Montserrat y Manresa, se forma un cuadro único con elementos de ambas, antes de las grandes illustraciones, *Epistolae Natalis*, IV, Matriti (1905), 826. También Albareda se apoya para su tesis en ese texto mal interpretado, como lo notaron ya Leturia, *art. cit.*, págs. 164-167 ; y Codina, *art. cit.*, págs. 260-262.

10. *Processus Montis Serrati, Mon. Ign.*, ser. IV, tom. II, págs. 384-386 ; *Processus factus in Monte Serrato, ibid.*, pág. 447 ; *Processus Remissorialis Montis Serrati, ibid.*, pág. 869.

exámenes de conciencia sumamente detallados, conocidos con el nombre de *confesionales* o *confesionarios* en la época, y que resultaban muy prácticos en orden a facilitar el recuento de los pecados de su vida para una confesión general[11]. Desconocemos por desgracia el texto, puesto entonces en sus manos[12] ; pero claro que en lo que los candidatos a la vida monástica invertían diez o doce días[13], fácilmente pudo invertir tres el convertido de Loyola[14].

¿Se puso, además, entonces en sus manos el *Ejercitatorio de la vida espiritual* de Fray García de Cisneros, muerto doce años antes en aquella abadía, y cuyo libro, fruto a la vez de la espiritualidad medieval y de la « devotio moderna », había llegado a ser el libro oficial indispensable en la formación ascética de Montserrat[15]? Es probable, y así han opinado, después de Ribadeneira[16] y de Yepes[17], el P. Watrigant[18], Dom Juan Marcial Besse[19], Dom Juan Luis Pierdet[20], Enrique Böhmer[21],

11. ALBAREDA, *ob. cit.*, pág. 112.

12. En un impresionante artículo de hace tres años nos daba los posibles influjos de esta nueva fuente literaria sobre el libro de los Ejercicios el P. CALVERAS, *Los « confesionales » y los Ejercicios de San Ignacio*, « Archivum Historicum Societatis Iesu », XVII (1948), 51-104.

13. ALBAREDA, *ob. cit.*, pág. 112.

14. Supone Albareda que la idea de la confesión general le fué sugerida por Fray Chanon al Santo, *ob. cit.*, pág. 110. Pero en el relato autobiográfico toda esa iniciativa parte del penitente peregrino, deseoso de reparar su vida pasada y que a su llegada a Montserrat sólo se preocupa de buscar un confesór y de concertar con él todo su plan de confesión general, coronado con la vela de armas, GONZALEZ DE CAMARA, *Acta Patris Ignatii*, II, 17, pág. 386.

15. ALBAREDA, *ob. cit.*, págs. 103-109.

16. *Carta al P. Girón, Rector de Salamanca, Mon. Ribadeneirae*, II, Matriti (1923), 503-504.

17. *Corónica General de la Orden de San Benito*, IV, Valladolid (1613), 273 r.

18. *La genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola*, Amiens (1897), 27-28.

19. *Une question d'histoire littéraire au XVI^e siècle. L'Exercice de Garcias de Cisneros et les Exercices de saint Ignace*, « Revue des questions historiques », LXI (1897), 37-38.

20. *Origen literario del libro de los Ejercicios*, « Revista Eclesiástica », XXXIX (1916), 498.

21. *Loyola und die deutsche Mystik*, Leipzig (1921), 20.

Tacchi Venturi [22], Codina[23], Dudon[24], Albareda[25] y Leturia[26].

Y por tratarse de solos tres días de estancia en Montserrat, pocos naturalmente para familiarizarse con la obra de Cisneros, han sido bastantes a suponer, con Yepes[27], Pierdet[28] y Besse[29], que el ejemplar puesto en manos del Santo le acompañó a Manresa, y aun le sirvió de libro de lectura y meditaciones en aquella villa, aparte de algunas visitas hechas a su confesor :

Yo creo, aunque Ribadeneira no lo diga, — añade Yepes, — que estando Ignacio en Manresa, volvió algunas veces a visitar a esta Señora y a comunicar cosas importantes para su alma con su confesor ; porque a los principios le castigó nuestro Señor y le probó con muchos escrúpulos, que suelen quedar de las confesiones generales ; y como él la había hecho con el P. Fray Juan de Chanones, es muy llegado a razón se vería algunas veces con él, y vencidos los escrúpulos, le daría licencia para ir a la peregrinación de Jerusalén, que tanto deseaba hacer[30].

Hasta creen probable Codina y Leturia una nueva estancia del Santo, ayudado de las instrucciones de su confesor y del Ejercitatorio de Cisneros, en una cueva de Montserrat, después de haber pasado algunos días en Manresa, y ven en ese hecho el núcleo de verdad contenido en los testimonios recogidos por Albareda[31].

22. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II, pág. 27.

23. *Los orígenes de los Ejercicios de San Ignacio*, Barcelona (1926), 171-172.

24. *Saint Ignace de Loyola*, Paris (1934), 265-266.

25. *Sant Ignasi a Montserrat*, págs. 113-115.

26. *San Ignacio en Montserrat*, págs. 163-164 ; *Génesis de los Ejercicios de San Ignacio*, « Archivum Historicum Societatis Iesu », X (1941), 22-23 ; *El gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*², Barcelona (1949), 271-273. Han representado la opinión contraria A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, I², Madrid (1912), 158-160; J. CREIXELL, *San Ignacio de Loyola*, I, Barcelona (1922), 197.

27. *Corónica General de la Orden de San Benito*, IV, fol. 237 r.

28. *Origen literario del libro de los Ejercicios*, págs. 498-499.

29. *L'Exercice de Garcias de Cisneros et les Exercices de saint Ignace* pág. 35.

30. *Corónica General de la Orden de San Benito*, IV, fol. 236 v.

31. CODINA, *Sant Ignasi a Montserrat*, « Archivum Historicum Societatis Iesu », VII (1938), 115-116 ; LETURIA, *San Ignacio en Montserrat*, « Man-

Sea de todas estas hipótesis lo que fuere, aunque desearía uno documentación histórica más autorizada, ¿qué es lo que de hecho pasó de la obra de Cisneros, joya de la abadía montserratina, al código ascético de la Compañía, pasmo y admiración de estos cuatro últimos siglos de la Iglesia?

II. — El Ejercitatorio de Cisneros y los Ejercicios de San Ignacio

Apunto ya en 1595 el benedictino Arnoldo Wion que « los Padres de la Compania tomaron toda la perfeccion de su Orden y su método de orar del Ejercitatorio de Cisneros »[32]. Conocida es también la tesis de Yepes, que en 1613 sostuvo que los Ejercicios dados por San Ignacio en Manresa, Barcelona, Alcalà y París, eran los del autor del Ejercitatorio, componiendo solo entonces los suyos para mucho bien de la Cristiandad.

Es pues la tradición que Fray García de Cisneros enseñó a sus monjes el camino espiritual, y los guiaba por aquel su Ejercitatorio, y sus discípulos guardaban los mismos documentos, y los enseñaban a otros monjes y a sus penitentes, hijos de confesión. Fray Juan de Chanones fué un hombre muy ejemplar y de grande espíritu. Consideró las mercedes que nuestro Señor hacía a Ignacio, su hijo espiritual, comunicóle los ejercicios que escribió Fray García de Cisneros y los que se practicaban en Monserrate, y éstos llevó consigo el Padre Ignacio a Manresa, en ellos se ejercitaba los primeros años de su conversión, y éstos enseñaba a los que al principio le comunicaban, y déstos se aprovechó en los años de adelante, cuando habiendo oído Artes y Teología, compuso aquel tan docto y provechoso libro de los *Ejercicios*[33].

resa », XII (1936), 159-160 ; *¿ Hizo San Ignacio en Montserrat o Manresa vida solitaria?* « Hispania Sacra », III (1950), 315-318. Véase lo que sobre esta opinión escribimos en *Obras Completas de San Ignacio*, I, Madrid (1927), 56-57.

32. *Lignum vitae, ornamentum et decus Ecclesiae, in quinque libros divisum, quibus totius sanctissimae Religionis Divi Benedicti initia, viri dignitate, doctrina, sanctitate ac principatu clari describuntur, et fructus qui per eos Sanctae Romanae Ecclesiae accesserunt fusissime explicantur*, Venetiis (1595), 601.

33. YEPES, *ob. cit.*, vol. IV, fol. 237 r.

Y detallando más su afirmación, relativa a esta segunda fase de la composición del libro de los *Ejercicios* ignacianos, continúa el mismo Yepes :

Pero después, cuando ya vino a ser hombre perfecto y consumado, docto en Artes y Teología, hombre de grande espíritu, poderoso en obras, palabras y escritos, puso, quitó y añadió muchas cosas en el *Ejercitatorio* que le habían dado en Monserrate, y acomodóle a su instituto y modo de vivir, con que hizo tanto provecho al mundo, y con que sus hijos y discípulos hacen extraordinarios efectos, siguiendo las pisadas de su gran Maestro. Y como el Doctor Angélico Santo Tomás no pierde de crédito, por haberse aprovechado en la *Summa Theologica* de la que le había leído su Maestro Alejandro de Ales, porque ninguno nace enseñado, y es suma cordura y prudencia saberse uno aprovechar de los trabajos ajenos, dirigiéndolos, añadiendo algo en ellos y haciéndolos propios suyos ; así tampoco los *Ejercicios*, ordenados por el R. P. Ignacio, pierden sus quilates, porque él en los principios de su conversión los aprendiese en Nuestra Señora de Monserrate, donde tan altamente se trataba en aquel tiempo del camino de la vida espiritual y perfecta[34].

Y apoyándose en estas afirmaciones y avanzando más, llegó a estamparse en 1641 que los *Ejercicios* de San Ignacio eran en gran parte un plagio del *Ejercitatorio* de Cisneros[35]. Se le hacía autor de esa afirmación al octogenario profeso de la Congregación de Monte Casino y antiguo abad de San Baronto, Dom Constantino Cayetano, quien fué el primer sorprendido por la aparición de ese escrito sin su autorización y con interpolaciones numerosas. En una nota previa del editor veneciano se leía haber llegado el manuscrito de Alemania, y se trataba de justificar su publicación, contando con la benevolencia de su autor[36].

34. YEPES, *ob. cit.*, vol. IV, fols. 238 v-239 r.

35. *De religiosa Sancti Ignatii sive Enneconis, Fundatoris Societatis Iesu, per Patres Benedictinos institutione, deque libello Exercitiorum eiusdem ab Exercitatorio V. S. D. Garciae Cisnerii, abbatis benedictini, magna ex parte desumpto, Constantini Caietani, vindicis benedictini, libri duo*, Venetiis, 1641.

36. « Cum igitur praesens opusculum ad me fuisset transmissum de Germania, quo olim (desumptum ex authoris scriptis, ipso nesciente)

La tesis tuvo una inmediata réplica en la pluma del jesuíta milanés P. Juan Rho[37], y ambos escritos pasaron al *Indice de libros prohibidos*, por perturbadores de la paz, sin lograr salir de él, como tantos otros, hasta su nueva edición de 1900[38].

Reunida, entretanto, en capítulo general la Congregación Casinense el año 1644 en Ravenna, desautorizaba oficialmente la obra de Dom Cayetano en un decreto lleno de elogios para la Compañía [39], lo mismo que hacía un año después, el 29 de octubre de 1645, con unas páginas de León de Sto. Tomás la Congregación benedictina de Portugal[40]. Por su parte, nuestra octava Congregación General correspondía en 1646 con doble decreto, en que se sellaba para siempre la amistad entre los hijos de San Ignacio y de San Benito[41].

Eso no impedía el que, treinta años después, un monje de la Congregación de Valladolid, Dom Gregorio Argaiz, volviera a repetir las mismas ideas de Dom Cayetano[42]. Y más o menos atenuada, la tesis ha venido repitiéndose, no sólo en medios jansenistas[43],

deportatum fuerat, nunc toties descriptum a pluribus expetitum ut publici iuris fieret, ego... de authoris benignitate confisus, illud orbi communico », citado por Dom Besse, *art. cit.*, pág. 48.

37. *Ioannis Rho mediolanensis, e Societate Iesu, Achates ad D. Constantinum Caietanum, monachum Casinatem et S. Baronti abbatem V. C. adversus ineptias et malignitatem libelli Pseudo-Constantiniani de S. Ignatii institutione atque Exercitiis*, Lugduni, 1644.

38. Besse, *art. cit.*, págs. 48-51.

39. *Acta Sanctorum Iulii*, VII, Antuerpiae (1731), 121-122 ; Codina, *Los orígenes de los Ejercicios*, págs. 284-285.

40. Diertins, *Historia Exercitiorum Spiritualium*, Lille (1887), 75.

41. *Institutum Societatis Iesu*, II, Florentiae (1893), 347, 351-352.

42. *La Perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Monserrate*, Madrid (1677), 170-181.

43. Los Jansenistas hablaron en 1699 de un sensacional descubrimiento, asegurando que los *Ejercicios*, así llamados de San Ignacio, obra de un benedictino y de composición anterior en 150 años al nacimiento del Santo, se hallaban en el Archivo de Monte Casino, cfr. Phelipeaux, *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du Quiétisme répandu en France*, II, Paris (1732), 248. La fábula « fué adoptada por Drouet en su edición de *Moreri*, de 1739, y por Chaudon en su *Nouveau Dictionnaire historique*, de donde toman sin duda sus informes algunos autores modernos », Watrigant, *ob. cit.*, pág. 41.

enciclopedizantes[44] y heréticos[45], sino aun en medios católicos[46], benedictinos sobre todo[47].

Hay que reconocer, con todo, que la verdad ha ido abriéndose camino, a medida que se acallaban las pasiones, en este último medio siglo ; y buen exponente de esta labor, a la vez pacificadora y rectificadora, es el reciente artículo del malogrado bibliotecario de Sto. Domingo de Silos, Dom Mateo Alamo, en las columnas del *Diccionario de la Espiritualidad*[48]. Por lo mismo creemos llegada ya la hora de centrar las cosas, poniéndolas en su punto, con una revisión serena del problema.

III. — El título de los Ejercicios en un juicio de Ribadeneira

Empecemos por el título, dado por San Ignacio a su obra, según el juicio formulado en 1607 por Ribadeneira, en carta al P. Francisco Girón, Rector de nuestro Colegio de Salamanca :

> Acábanme de dar la de V. R. de 14 de abril ; y aunque estoy bien ocupado y cansado, respondo luego por hacer lo que V. R. me manda y pide en nombre de ese Colegio, a quien yo tengo tan particular afición. Lo que el Padre Fray Antonio de Yepes dice y quiere escribir o imprimir acerca de los *Ejercicios* de nuestro bienaventurado Padre Ignacio, es cosa antigua y muy recibida entre los Padres de Nuestra Señora de Monserrate, y ha muchos años que un Padre de aquel sagrado convento, llamado Fray Juan de Lerma, me lo escribió, fundado en algunas de las razones que dice el Padre Fray Antonio de Yepes.
>
> Lo que a mí me parece son dos cosas : la primera, que es cosa muy

44. Muchos de ellos se inspiraron en el artículo *Loyola* del calvinista ateo BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, II, Rotterdam, 1697.

45. DÖLLINGER-REUSCH, *Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin*, Bonn (1887), 332.

46. MÜLLER, *Les origines de la Compagnie de Jésus*, Paris (1898), 37.

47. B. ALBERS, *Der Geist des hl. Benedictus in seinem Wesen und seinen Grundzügen dargestelt*, Freiburg im Breisgau (1917), 37.

48. M. ALAMO, *Cisneros (García ou Garzías de) bénédictin espagnol*, 1445-1510, « Dictionnaire de la Spiritualité », II, Paris (1945), 910-921.

probable que nuestro bienaventurado Padre haya tenido noticia en Monserrate del libro del *Ejercitatorio* del Padre Fray García de Cisneros, y que a los principios se haya aprovechado de él para su oración y meditación, y que el Padre Fray Juan Chanones le haya instruído y enseñado algunas cosas, y también que haya llamado al libro, que después compuso, *Ejercicios Espirituales*, tomando el nombre del libro o *Ejercitatorio* del Padre Fray García.

La segunda cosa es, que el libro de nuestro Padre es muy diferente del del Padre Fray García, porque aunque en el uno y en el otro materialmente se tratan algunas cosas que son las mismas, pero son muy diversas en el modo y forma de tratarse. Del examen particular, tiempos y adiciones para mejor hacerle, los puntos y modos de elecciones, las reglas *de discernendis spiritibus*, ni las otras que pone al fin de la cuarta semana, y otras cosas como éstas, de las cuales no hay palabra en el *Ejercitatorio*, que yo tengo del Padre Fray García. Así que no hay que dudar sino que estos dos libros son diferentes, y que el segundo no se tomó del primero[49].

Y a las cosas, de las que no hay palabra en el *Ejercitatorio*, habría que añadir todavía otras tan importantes como el *Principio y fundamento*, base de toda la construcción ignaciana, piezas maestras como las del *Reino de Cristo*, *Dos Banderas* y *Tres Binarios*, consideraciones, por fin, claves como la de *Tres maneras de humildad*. Y lo que es más, falta en el libro de Cisneros « lo que forma la idea madre de todos los *Ejercicios*, esto es, la ingeniosa combinación de meditaciones, lecturas, exámenes, penitencias y otras obras espirituales enderezadas a este fin, que el ejercitante conozca la voluntad de Dios sobre el estado de su vida, y se determine a cumplirla perfectamente[50] ».

Y es que el libro del abad de Montserrat « no está hecho sino para religiosos, y para religiosos contemplativos; el conjunto de sus direcciones no va sino con las almas que viven en el claustro. San Ignacio, en cambio, se dirige a los hombres de cualquier estado y condición ; todos pueden aprender de él a rectificar, a ordenar su vida, tanto interna como externa, con-

49. RIBADENEIRA, *Carta al P. Girón*, *Mon. Ribad.*, II, págs. 503-504.
50. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 1ª, pág. 156.

forme a las exigencias del fin último, en cualquiera situación en que la Providencia les coloque[51] ».

De ahí que el término mismo de *ejercicios* venga con frecuencia matizado en sentido monástico por aquél, mientras que en éste conserva su sentido universal cristiano. Así escribe Cisneros en el capítulo quinto de su *Ejercitatorio* : « No conviene, hermano, que de ligero hayas de tomar cualesquier ejercicios ; mas débeslos tomar y formar según el ejemplo de los santos Padres... Agora lee, agora ora, agora con fervor trabaja ; y así será la hora breve, y el trabajo leve, no ocupándote tanto en ellos, que te traigan tedio, o te causen enfermedad, ca en otra manera no serían durables[52] ».

Por lo demás, es verdad que « el ejercitarse espiritualmente tenía tan sugestionado a Cisneros, que en la más conocida de sus obras empleó el título de *Ejercitatorio de la vida espiritual* ; la expresión *ejercicios espirituales* se halla unas veinte veces en sus escritos, y más de doscientas veces los términos *ejercitarse, ejercicios, ejercitador, ejercitante*[53] ». No olvidemos, con todo, que la misma terminología corre en la espiritualidad medieval y en la « devotio moderna[54] » ; que el título mismo de *Ejercicios Espirituales* había sido dado a una obra suya por Sta. Gertrudis en la segunda mitad del siglo XIII[55] ; y que en el término ya de la Edad Media, principios de la Moderna, llevaban títulos

51. WATRIGANT, *ob. cit.*, págs. 33-34.

52. CISNEROS, *Ejercitatario de la vida espiritual*, Barcelona (1912), 12-13.

53. ALBAREDA, *ob. cit.*, pág. 104. Nótese, sin embargo, que el término de *ejercitador* lleva siempre el sentido de quien hace los ejercicios, en la pluma de Cisneros ; y que el término de *ejercitante* recurre sólo una vez en sus páginas, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, VII, pág. 24.

54. WATRIGANT, *ob. cit.*, págs. 96-97 ; L. HERTLING, *De usu nominis Exercitiorum ante S. P. Ignatium*, « Archivum Historicum Societatis Iesu », II (1933), 316-318. A las citas de estos autores hay que añadir el tratadito hasta entonces inédito, publicado por Enrique Nolte, del Fundador de la Congregación de los Hermanos de la vida común en Daventry, Florencio RADEWINS, *Tractatulus devotus seu tractatulus de spiritualibus exercitiis*, Friburgi, 1862.

55. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, II, Paris (1924), 136 ; Mgr GAY, *Les Exercices de sainte Gertrude*, « Revue du Monde catholique », VI, Paris (1863), 658-667 ; WOLTER, *Exercitia Spiritualia*[5], Ratisbonae, 1896.

parecidos el opúsculo falsamente atribuído a San Buenaventura, *Exercitia quaedam spiritualia*[56], y el *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Mombaer o Mauburnus[57].

IV. — **La división de los Ejercicios Ignacianos en semanas**

Después del título mismo de los *Ejercicios Espirituales*, nos atreveríamos a señalar, como segunda influencia probable de Cisneros sobre San Ignacio, el uso del término de *semanas* para las « cuatro partes, en que se dividen los ejercicios[58] ». Aunque en medio de esta misma analogía aparente ¡cuántas diferencias en la pluma de ambos escritores! Pues mientras la semana es para el abad de Montserrat el número preciso de los siete días que van del lunes al domingo siguiente ; para el autor de los *Ejercicios*, en cambio, es un espacio de tiempo aproximado, que podrá acortarse o alargarse, y que a veces, como en la 2ª semana, podrá extenderse hasta doce días[59].

Además, el reformador benedictino señala para cada día de la semana su propia materia de meditación, y hace volver indefinidamente a ella de siete en siete días, de suerte que, superadas en etapas sucesivas la vía purgativa, iluminativa y unitiva, pasen los incipientes a proficientes, los proficientes a perfectos, y los perfectos a contemplativos o místicos, como él distingue los pasos de la vida espiritual monástica. Por eso advierte al monje : « Conviene que mucho guardes que los ejercicios no sean temporáneos, conviene a saber, que a tiempos permanezcan, y otros tiempos los dejes ; mas que sean estables, es a saber, hasta la fin perseverantes[60] ». Los de San Ignacio, en cambio, deben practicarse por cuatro semanas, y « poco más o menos se acabarán en treinta días[61] ».

56. Peltier, *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*, XII, Paris (1868), 169-170.

57. Mauburnus, *Rosetum exercitiorum spiritualium*, Deventer, 1494.

58. San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, Reproducción fototípica del original, Roma (1908), fol. 2 v.

59. San Ignacio, *ob. cit.*, fols. 17 v-26 r.

60. Cisneros, *Ejercitatorio*, V, pág. 13.

61. San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, fol. 2 v.

Y esta diferencia primordial en cuanto al tiempo introduce otra divergencia de proceder en ellos. Supone, en efecto, Cisneros que la oración mental se hace una vez al día por espacio de una hora ; y ésta será « después de los Matines, a la hora establecida de la oración », para los que se ejercitan en la vía purgativa y unitiva[62], como para los que caminan por la vía iluminativa será la hora « después de Completas[63] ». El autor de los *Ejercicios*, en cambio, nos quiere libres de todo otro trabajo, a mayores marchas, a razón de cuatro o cinco horas de meditación cada día : « El primer ejercicico se hará a la media noche, el segundo luego en levántandose, el tercero antes o después de la Misa, finalmente que sea antes de comer, el cuarto a la hora de Vísperas, el quinto una hora antes de cenar[64] ». Y lo mismo se repite para la segunda[65], tercera[66] y cuarta semana[67].

V. — **Los textos paralelos presentados por Dom Besse**

Fué Dom Juan Marcial Besse quien dedicó en 1897 un serio estudio al tema de las influencias literarias del *Ejercitatorio* sobre los *Ejercicios*, reproduciendo a doble columna los textos juzgados por él como paralelos. Empezaba por advertir que no se podían esperar « analogías completas, calcos o citas propiamente dichas, porque San Ignacio no era un plagiario. Al principio de su conversión había seguido el *Ejercitatorio*, apropiándoselo su alma. Un gran número de pasajes habían escapado, con todo, a esta su asimilación ; y los demás habían sufrido verdaderas transformaciones. Muchos de los pensamientos y consejos, que le son propios, los había recibido en una gran luz sobrenatural de Dios. Y la acción de la gracia había ido elaborando después estos diversos elementos en su alma, hasta producir una obra totalmente original y nueva[68] ».

62. Cisneros, *Ejercitatorio*, XII, pág. 40 ; XVII, pág. 108.
63. Cisneros, *Ejercitatorio*, XXIII, pág. 81.
64. San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, fol. 15 r.
65. *Ibid.*, *id.*, fol. 21 v.
66. *Ibid.*, *id.*, fol. 32 v.
67. *Ibid.*, *id.*, fol. 36 v.
68. *Une question d'histoire littéraire au XVI^e siècle*, pág. 38.

Son en todo dieciseis los textos paralelos presentados por Dom Besse, y observemos que la comparación se hace entre la versión latina del *Ejercitatorio*, obra del benedictino Fray Francisco de Torquemada, a lo que parece[69], y la versión asimismo latina de los *Ejercicios*, conocida con el nombre de *vulgata*, obra a su vez del humanista francés Andrés des Freux o Frusio[70]. La crítica hubiera aconsejado la comparación entre el original castellano del Santo y el original, asimismo castellano, del abad de Montserrat, único texto que el penitente peregrino pudo manejar, por su desconocimiento de la lengua latina, a su paso por la abadía[71]. Añadamos que dos de los paralelos están tomados, no del *Ejercitatorio*, sino del *Directorio de las Horas Canónicas*, obra, si bien complementaria, diversa de aquella, y de la que ignoramos se hubiera puesto nunca en manos del convertido de Loyola[72].

De esos dieciseis pasajes cuatro se relacionan con las veinte anotaciones primeras, cinco con las diez adiciones, uno con la composición de lugar, dos con los puntos y el coloquio del primer ejercicio de la Iª semana, uno con el coloquio del segundo, otro con los puntos de la meditación del infierno, otro con el método de la contemplación, y otro por fin con las reglas de discreción de espíritus de la 1ª semana[73]. Es decir, que doce de los dieciseis pasajes pertenecen, no al cuerpo de los *Ejercicios*, sino a sus documentos complementarios, de los que en rigor podría prescindir el áureo libro.

Además, seis de esos pasajes apenas si presentan punto de comparación con los textos aludidos : me refiero a las anotaciones 4ª, 5ª, 12ª y 16ª, al coloquio del segundo ejercicio y a la adición

69. « La traduction fut faite, nous disent les bibliographes, par le P. Fr. Francisco de Torquemada, moine du monastère de Montserrat », WATRIGANT, *ob. cit.*, págs. 30-31.

70. *Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii, Mon. Ign.*, ser. II, pág. 148.

71. ASTRAIN, *ob. cit.*, I, pág. 157 ; CODINA, *ob. cit.*, pag. 265.

72. MENDEZ-HIDALGO, *Tipografía Española, Historia de la introducción, propagación y progresos del arte de la imprenta en España*², Madrid (1861), 174-175 ; WATRIGANT, *ob. cit.*, pág. 30.

73. BESSE, *art. cit.*, págs. 40-44 ; CODINA, *ob. cit.*, págs. 265-281.

6ª de la 1ª semana[74]. Y los diez restantes, en los que se da alguna mayor analogía, nunca ostentan cita literal alguna, « ni una frase común de media docena de palabras, ni un par de conceptos seguidos iguales o igualmente expresados », como se ha escrito[75]. « De hecho las coincidencias se reducen a un cortísimo número — subrayó ya Watrigant — y de discutirlas con rigor, difícilmente bastarían por sí solas a probar que el Santo conoció y utilizó el libro de Cisneros[76] ».

Si a esto se añade que de los catorce pasajes del *Ejercitatorio* siete se dicen inspirados en el capítulo XII, cinco en el LXIX, uno en el XIV, y otro por fin en el XXIII, y con esto se actúa que la obra total de Cisneros consta de 69 capítulos ; fácilmente comprenderá el lector lo desorientado que anduvo Yepes, al afirmar que nuestro Santo « puso, quitó y añadió muchas cosas en el *Ejercitatorio*, que le habían dado en Monserrate, y acomodóle a su instituto y modo de vivir[77] ».

Subrayemos, con todo, la analogía de pensamiento que más nos hiere, por tratarse de una de las meditaciones fundamentales de la vía purgativa, en el primer ejercicio de la 1ª semana, comparado con tres fragmentos de los capítulos XI, XII y XIV del *Ejercitatorio*. Después de una semejanza ideológica impresionante en los dos primeros cuadros del pecado de los ángeles y del de nuestros primeros padres en el paraíso, las divergencias se acentúan al llegar al tercero ; pues mientras el pensamiento del reformador benedictino se orienta hacia la destrucción del mundo por el diluvio en el primer fragmento, y en el segundo además hacia la de Sodoma y Gomorra por la lujuria ; el del paladín de la Reforma Católica culmina en un tercer punto, aún más impresionante, a la vista del condenado, « que por un

74. Son las semejanzas calificadas de « bastante problemáticas » por A. ASTRAIN, *ob. cit.*, pág. 157.

75. CODINA, *Los Ejercicios de San Ignacio y el Ejercitatorio de Cisneros*, « Razón y Fe », XLIX (1917), 26 ; *Los orígenes de los Ejercicios*, pág. 177.

76. WATRIGANT, *ob. cit.*, pág. 36.

77. YEPES, *Corónica general de la Orden de San Benito*, IV, fol. 237 r.

pecado mortal es ido al infierno, y [de] otros muchos sin cuento por menos pecados que yo he hecho[78] ».

Y esto, aparte de que los tres pasajes de Cisneros no forman una unidad, como el primer ejercicio de San Ignacio, sino que se hallan dispersos, en medio de un mar de ideas y de consideraciones, en tres capítulos distintos. Y la primera impresión se debilita aún más, al verificar que la consideración es igualmente clásica en San Buenaventura, en Ludolfo de Sajonia y en Gerardo de Zutphen, hasta ser un calco de éste las páginas de Cisneros en nuestro punto[79].

Aun así, dado lo llamativo e impresionante de esa consideración, que tanto se prestaba a herir la imaginación de quien por primera vez se acercaba a ella, y más en el estado de alma del gran convertido de Loyola, y dado además el hecho de su repetición por dos veces al principio de la via purgativa en aquella obra ; nos inclinaríamos a la tesis de la dependencia en el caso, aunque tampoco aquí pueda aducirse cita literal alguna[80].

VI. — **Conclusiones de nuestro estudio**

Resumiendo nuestras conclusiones acerca de las influencias más probables del *Ejercitatorio* de Fray García de Cisneros sobre los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, las reduciríamos a tres : 1) al título mismo de la obra, observación hecha ya en sus días por Ribadeneira ; 2) a la división del trabajo espiritual en semanas, aunque éstas tengan un sentido diverso en la pluma de ambos autores ; 3) a algunas pocas analogías de pensamiento, en particular la del pecado de los ángeles y de nuestros primeros padres, dentro de la 1ª semana.

78. San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, fol. 12 r. Dom Besse sólo reprodujo el segundo fragmento del capítulo XII, al presentar los textos paralelos, *art. cit.*, págs. 41-42.

79. Watrigant, *La genèse des Exercices*, pág. 93 ; *Tableau des sources de l'Exercitatorium de Garcia de Cisneros*, « Collection de la Bibliothèque des Exercices », 59 (1919), 70-72.

80. Es también la opinión de Leturia, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*², Barcelona (1949), 271.

De éstas últimas cabe repetir lo que, rectificando las posiciones de sus hermanos en religión, Antonio de Yepes, Constantino Cayetano, León de Sto. Tomás, Gregorio de Argaiz y Bucelin, estampó como conclusión de su estudio Dom Besse en 1897 :

Estas semejanzas nos autorizan para afirmar que, al inspirarle Dios sus admirables *Ejercicios Espirituales* a San Ignacio, no le arrancó de los pensamientos y sentimientos de los primeros meses de su conversión, para lanzarlo en una dirección del todo nueva. La gracia no se contradijo en él a sí misma, sino que se contentó con imprimir un vuelo nuevo y un desarrollo maravilloso al trabajo iniciado por medio de Juan de Chanon en su alma. Les basta a las obras de Cisneros con ser el arroyuelo, que en la soledad de Manresa vino a convertirse bajo la acción del Espíritu Santo, en río ancho y caudaloso, cuyas aguas llevan la fertilidad y la vida[81].

Observemos, por nuestra parte, que el *Ejercitatorio* es obra de un compilador inteligente y práctico, que supo recoger los materiales de todos y cada uno de sus 69 capítulos, reproduciéndolos literalmente unas veces, extractándolos otras, de los escritos de Juan Mombaer y Gerardo de Zutphen, de Juan Gersón y Nicolás Kempf, cuando no de San Bernardo y San Buenaventura, de Ricardo de San Víctor y Ludolfo de Sajonia, de Hugo de Balma y Tomás de Kempis[82]. Él mismo lo reconoce en el término de su libro, « el cual compilamos así en vulgar, dice, porque nuestra intención ha sido hacerle para los simples devotos, y no para los letrados soberbios[83] ».

Como ha observado Dom Mateo Alamo : « El tratado de Cisneros se presenta como una antología. El mérito del compilador está en haber hecho una selección excelente. Su libro hubiera tenido menos influencia sin duda, si en vez de darnos tantos autores de mérito, hubiera querido hacer obra personal[84] ». Así, desde los primeros tiempos de su conversión,

81. Besse, *art. cit.*, págs. 44-45.

82. Watrigant, *Tableau des sources de l'Exercitatorium de Garcia de Cisneros*, págs. 69-77 ; M. Alamo, *Cisneros (Garcia ou Garzias de) bénédictin*, 1445-1510, *Dict. de Spiritualité*, II, cols. 915-917.

83. Cisneros, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, LXIX, pág. 271.

84. M. Alamo, *art. cit.*, col. 916.

le ponía Dios al futuro autor de los *Ejercicios* en contacto con los hombres más representativos de la « devotio moderna », a través de la obra de Cisneros.

Cerremos este capítulo con el testimonio encendido de gratitud, dado por la noble y serena pluma de Ribadeneira a Fray García de Cisneros y a Fray Juan Chanon, y en ellos a toda la abadía de Montserrat :

> Yo tengo el libro del Padre Fray García, y por él, y por lo que se dice de su vida, se ve que fué varón espiritual y dignísimo abad y reformador del sagrado convento de Monserrate, y que es justo que los novicios de aquella casa sean instruídos por él. Y debemos los de la Compañía hacer gracias a Nuestro Señor, que nuestro bienaventurado Padre, echado de las ondas y tormentas del siglo, llegase a tan buen puerto, y topase con tan buen confesor, y se approvechase de tan buen libro. Pero lo que Dios Nuestro Señor obró después en él, reconozcámoslo y agradezcámoslo los de la Compañía, pues todo es suyo y se debe la alabanza a cuyo es[85].

Facultad Teológica de Oña, Burgos (España).

VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I.

85. RIBADENEIRA, *Carta al P. Girón*, *Mon. Ribad.*, II, pág. 505.

L'AMOUR DE DIEU
DANS LES *EXERCICES* DE S. IGNACE

On ne peut s'étonner de voir fréquemment sous-estimée la place faite à l'amour de Dieu dans les *Exercices*.

1. *Quelques causes d'erreur.* — Saint Ignace, en effet, ne s'y propose pas, comme les maîtres de l'ascèse et nombre de mystiques, d'exhorter de la façon la plus chaleureuse à aimer l'Infini de la beauté, de la sainteté, de la bonté. Son dessein est d'amener à la réflexion et à la prière personnelles. Il contient donc les effusions de sa piété, propose avec une concision extrême les motifs qui appellent le service de Dieu le plus généreux, et se borne ensuite à suggérer le thème de « colloques » ou entretiens directs avec la Vierge, le Sauveur et le Père céleste [54, 109, 199[1]]. Pour prévenir, ce semble, des illusions trop fréquentes, il use même avec parcimonie du mot « amour » et lui substitue des équivalents plus précis.

Autres causes d'erreur : le titre donné et la place assignée, presque en dernière page, à la *Contemplatio ad amorem spiritualem in nobis excitandum* [230 *v*]. — Après un examen superficiel de l'opuscule, des lecteurs concluent que la préoccupation d'obtenir l'amour s'affirme bien tard! Des commentateurs d'ailleurs distingués s'efforcent d'établir, pour leur part, que

1. Les chiffres entre crochets [ ] renvoient à la numérotation des paragraphes fixée, en 1928, par les éditeurs des *Monumenta historica S. J.* (M H), en supplément au volume *Exercitia spirit. S. P. Ignatii*, Madrid, 1919. — Les lettres *a*, *p*, *r*, *v* indiquent l'un ou l'autre des textes publiés en ce volume (autographe, *prima versio*, traduction du R. P. Roothaan, vulgate).

Nous reproduisons en général la traduction de l'autographe due au P. P. Jennesseaux, *Exercices spirituels de S. Ignace*, annotés par le R. P. Roothaan, 23e édit., Paris, 1948.

cette contemplation conduit à un degré d'amour supérieur, et constitue de ce chef l'ultime visée, le faîte ou le couronnement des *Exercices*[2].

Plusieurs auteurs ascétiques, il est vrai, ont pris soin de distinguer un amour *charnel* du Sauveur et un amour *spirituel* ; mais l'addition de l'épithète *spiritualis* est due à l'humaniste chargé, en 1547, de traduire en latin le texte espagnol des *Exercices*, Frusius (André des Freux). Or rien ne prouve qu'il ait songé à cette distinction. Il a pu simplement vouloir préciser qu'il s'agissait de l'amour *de Dieu*. En tout cas, Ignace ne pouvait donner au mot *spiritualis* un autre sens. Bien qu'il consacre trois semaines à la contemplation du Christ, jamais en effet il ne considère sa chair ou son humanité indépendamment de sa divinité ; encore moins s'arrête-t-il à ses attraits sensibles.

Dès le premier exercice de sa première semaine, il le présente comme « venu à se faire homme de Créateur qu'il était » [53] ; dans le troisième, comme le Médiateur près du Père [63] ; dans le cinquième, comme le Juge suprême dont la longanimité a différé jusqu'ici de châtier [71] ; par la suite, comme le Roi éternel et universel [95, 97], le Maître de toutes choses [98], délibérant de la rédemption du monde avec le Père et le Paraclet [107-109], etc.[3]. Saint Augustin observe très justement : *Etiam ipsam quippe carnem Christi non secundum carnem novit qui Verbum carnem factum spiritualiter novit*[4].

2. Al. VALENSIN, *Initiation aux Exercices*, Beyrouth, 1940, p. 56 ; à sa suite, H. DE ACHAVAL, *El problema del amor en los Ejercicios espirit.*, San Miguel, 1948, p. 134-137.

Pour la distinction entre l'*amor carnalis* et l'*amor spiritualis*, saint AUGUSTIN, *In Jn.*, tract. XCIV, *P. L.*, t. XXXV, col, 1867-1870 ; spécialement saint BERNARD, *In Cant.*, serm. XX, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 870-872 ; saint THOMAS, *III Sent.*, dist. XXII, q. 3, a. 1 c ; IIa IIae, q. LXXXII, a. 3, 2m. Le texte de saint PAUL, *Si cognovimus secundum carnem Christum, nunc jam non novimus, II Cor.*, V, 16, ne peut être invoqué ici sans en fausser le sens. Pour l'Apôtre, juger du Christ « selon la chair », c'est en juger comme il le faisait avant sa conversion, en incrédule, voire en sectaire ; saint THOMAS, *in h. l.*, lect. IV ; F. PRAT, *Théologie de saint Paul*[16], t. II, p. 27-28.

3. Sur ce point, comme sur bien d'autres, voyez le précieux ouvrage du P. J. CALVERAS, *Ejercicios espirit., Directorio y documentos*, Barcelone, 1944, Vocabulaire, p. 401-402.

4. *In Joan.*, tract. XCIV, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1869.

Quant à la place occupée par la célèbre contemplation, elle est loin d'autoriser à conclure soit qu'à ce moment seulement saint Ignace se soucie de porter à l'amour, soit qu'alors seulement il découvre le suprême degré d'amour auquel il veuille conduire.

Relevons d'abord une série de faits non signalés par la plupart des commentateurs.

a. Le R. P. Roothaan dès longtemps en avait fait la remarque : saint Ignace ne l'a pas classée dans sa quatrième semaine, mais hors série, avant (ou avec) les *Manières de prier*[5]. — *b.* Fait plus étonnant : il n'en fait aucune mention dans les passages où il explique le plan de son livre ; la dernière contemplation qu'il indique concerne l'ascension du Sauveur [4, 19, 226]. — *c.* Il n'y fait allusion ni pour préciser sa place, ni pour indiquer à son sujet, comme il le fait pour les pièces maîtresses de son livre, certaines adaptations ou certaines modifications d'horaire. — *d.* Alors qu'il demande, pour les exercices capitaux et spécialement pour leurs colloques, plusieurs répétitions, pour cette contemplation il n'en demande aucune. — *e.* Aucun des *Directoires* qu'il a dictés ou inspirés, ni ses *Constitutions*, n'expliquent son emploi. — *f.* Elle manque dans les notes de John Helyar (le *Reginensis*). Il y a donc lieu de penser que, même en une retraite de quatre semaines, lui-même ne la proposait pas toujours. — *g.* S'il la proposait toujours, et s'il tenait à cet usage, nous aurions sur ce sujet, selon toute vraisemblance, une tradition ferme ; or les témoins les plus aptes à nous renseigner formulent des opinions très divergentes[6].

L'énigme se résoudra d'elle-même, croyons-nous, lorsque nous pourrons comparer, après analyse des textes appartenant aux « quatre semaines », le niveau d'amour auquel ils conduisent et celui qui caractérise ladite contemplation.

5. P. JENNESSEAUX, *Exercices spirit.*[23], p. 183. — Le R. P. Roothaan n'en juge pas moins qu'elle est à sa place comme conclusion. — Le P. A. DE PONLEVOY renchérit : saint IGNACE de la sorte « faisait mieux ressortir son importance », *Commentaire sur les Exercices*[2], Evreux, 1889, p. 333 ; à sa suite, le P. J. GUTIERREZ, *Manual de los Ejercicios espirit.*, Saragosse, 1912, p. 183, etc. — A raisonner de la sorte, on devrait conclure, puisqu'il les place au delà, que saint IGNACE attachait plus d'importance encore aux *Manières de prier*.

6. Pour le détail, nos *Exercices spirituels*[7], Paris, 1950, t. I, p. 250-252.

2. *Les destinataires des Exercices.* — Dans cette analyse, nous n'avons évidemment à tenir compte que des *Exercices* tels que le saint les donnait lui-même et voulait les voir donner, *eodem ordine quo procedunt* [20], quand le caractère des retraitants et les circonstances répondaient pleinement à ses vœux, — exercices que le bienheureux Pierre Favre dénommait « du premier ordre », par opposition à ceux du second et du troisième adaptés à d'autres cas et baissés.

Au préalable, sont à relever quelques faits très significatifs : loin de convier indifféremment aux exercices de trente jours [4] les âmes de bonne volonté, il attendait que certaines d'entre elles eussent donné des preuves d'une capacité et d'une générosité peu communes. Il y prépara lentement son compagnon de chambre, Pierre Favre ; il n'admit l'ardent François Xavier à les faire qu'après ses vœux de Montmartre (1534). Jusqu'à la fin de sa vie, il ne cessa de rappeler que les *Exercices* complets devaient être réservés à des sujets d'élite, *raras personas*, et interdit soit de donner son opuscule à qui désirait simplement le posséder ou faire l'essai de sa méthode, soit d'en laisser prendre copie[6 bis].

3. *Le titre des Exercices.* — Ouvrons à présent le livre.

Son titre même le révèle destiné, non à des pécheurs soucieux de passer d'une vie plus ou moins coupable à une conduite vraiment chrétienne, mais à des âmes décidées à témoigner à la divine Majesté un amour plus qu'ordinaire : *Exercices pour se vaincre soi-même et régler sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée* [21]. La suite précisera : sans aucune affection ou inclination tant soit peu désordonnée.

4. *Les avis préliminaires.* — Avant de leur proposer aucune méditation, ou tout au moins dès les premiers jours, pour les mettre dans les dispositions voulues, le directeur de la retraite n'a pas à les stimuler par quelque ardent *fervorino*, mais à

6 *bis*. *Op. cit.*, p. 30-31, et *Revue d'ascét. et de myst.*, 1949, t. XXV, p. 399, n. 20.

leur communiquer l'avis suivant, en regard duquel nous allons placer le *Suscipe*, l'offrande suggérée par la *Contemplatio ad amorem* :

> Celui qui reçoit les exercices gagnera beaucoup à y entrer avec un grand courage et une grande générosité envers son Créateur et Seigneur, lui offrant toute sa volonté et toute sa liberté, afin que sa divine Majesté se serve [ou dispose] de sa personne et de tout ce qu'il possède selon sa très sainte volonté [5].
>
> Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté, tout ce que j'ai et tout ce que je possède. Vous me l'avez donné. A vous, Seigneur, je le rends. Tout est à vous ; disposez-en selon votre bon plaisir. Donnez-moi votre amour et votre grâce ; elle me suffit [234].

La concordance des expressions est frappante. Est-il exagéré de conclure que saint Ignace, naturellement sans l'exiger, souhaite et demande, dès l'ouverture de la retraite, le don total de soi auquel devrait finalement conduire, selon bien des exégètes, la *Contemplation pour obtenir l'amour* ?

Dès ces premières heures, d'ailleurs, il insiste, comme il le fera, presque dans les mêmes termes, au cours de la seconde semaine, lorsque viendra le moment de se décider soit pour la voie des préceptes, soit pour celle des conseils évangéliques :

> S'il arrive qu'une âme ressente quelque affection ou quelque inclination désordonnée, il est très opportun qu'elle s'applique, en y mettant toute son énergie, à désirer le contraire de ce vers quoi la porte cette affection mal réglée..., protestant qu'elle ne veut [par exemple] ni cet office ou bénéfice [ecclésiastique], ni quoi que ce soit, à moins que sa divine Majesté, ramenant l'ordre en ses désirs, ne change ses premières dispositions, en sorte que sa raison de désirer ou de conserver une chose ou une autre soit uniquement le service, l'honneur et la gloire de la divine Majesté [16 ; cf. 157].

Comment ces sacrifices, provisoires ou conditionnels pour le moment, établissent l'âme dans un équilibre parfait, la disposent par là même à mieux comprendre les desseins de Dieu sur elle et attirent sa grâce, il est inutile de l'expliquer. On voit en outre de quel amour ils témoignent, s'ils sont effectivement accomplis pour de tels motifs.

5. *La Méditation fondamentale.* — Sous le titre de *Principe et fondement,* sont proposées tout d'abord au retraitant les considérations que nous pouvons résumer ainsi :

L'homme est créé pour louer, révérer et servir Dieu, *para alabar, hacer reverencia y servir a Dios,* et par ce moyen sauver son âme... Les autres êtres sont créés pour l'aider dans la poursuite de cette fin... Nous avons donc à en user ou à nous en abstenir, comme de tous moyens en général, dans la seule mesure et dans toute la mesure où ils nous sont soit utiles, soit nuisibles... Pour y parvenir, il est nécessaire de nous rendre [quant aux dispositions de notre volonté, évidemment] indifférents à l'égard de toutes choses... de manière à désirer et choisir uniquement ce qui nous conduit plus efficacement à notre fin : *lo que más nos conduce para el fin que somos criados* [23].

Bien des raisons portent à croire qu'Ignace dépend ici de Pierre Lombard, qu'il avait entendu commenter à Alcala puis à Paris : *Si quaeritur ad quid est creata creatura rationalis, respondetur : ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo.* Le Maître des *Sentences* reproduisait en ces lignes l'auteur anonyme du *De diligendo Deo,* lequel s'inspirait du mystique Hugues de Saint-Victor[7].

Que Dieu ait tiré du néant les êtres raisonnables afin d'obtenir d'eux uniquement un minimum de service et de leur accorder en retour un minimum de récompense, comment l'un ou l'autre de ces auteurs aurait-il pu l'admettre? De toute évidence, sans l'exiger sous peine de sanctions rigoureuses, Dieu souhaite pour lui-même toute la gloire et tout l'amour auxquels lui donnent droit ses perfections infinies ; sa bonté souhaite octroyer aux créatures qui s'en montreront dignes le plus de bonheur possible. La fin de l'homme est donc double : procurer à son Créateur un maximum de gloire, s'assurer à ce prix le maximum de félicité. C'est manifestement parce qu'il l'a comprise de la sorte que saint Ignace dégage aussitôt cette règle de conduite :

7. *P. Lombardi Libri Sententiarum*[2], Quaracchi, 1916, l. II, dist. I, c. IV, t. I, p. 309-310 ; cf. *De diligendo Deo,* c. II-III, *P. L.,* t. XL, col. 850 ; HUGUES, *De Sacramentis,* l. I, p. II, c. I, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 205 ; c. IV-V, col. 208.

« Désirer et choisir uniquement ce qui conduit plus efficacement à la fin pour laquelle sous sommes créés[8]. »

Plusieurs commentateurs estiment que saint Ignace n'a pas mentionné le devoir de l'amour en cette page, parce que les retraitants en sont encore à leurs premiers pas et que ses *Exercices* sont pour tous[9]. Explication de tout point irrecevable, puisqu'on vient de voir à qui spécialement il les destine, quelles dispositions il présuppose chez eux, et quels sacrifices assurément coûteux [5, 16] il ose, dès l'abord, demander à leur piété, — plus clairement : à l'amour qui les a décidés à régler une bonne fois leur vie [21].

En somme, les difficultés que présente le texte du *Fondement* se résolvent aisément si l'on observe le sens exact des mots *alabar, hacer reverencia y servir*, dans la langue du saint.

Assurément, il n'entendait par *alabanza*, louange, ni le seul hommage des lèvres, ni l'hommage intime de l'admiration. Pour lui, les trois termes *louer*, *révérer*, *servir*, peut-on dire, sont synonymes, parce que la louange et la révérence les plus expressives sont l'obéissance parfaite, l'holocauste réalisé par un être libre se conformant en tout non seulement aux ordres exprès, mais aux préférences ou simples désirs de son Créateur. Pour lui encore, servir Dieu parfaitement est le fruit normal, partant la seule preuve rigoureuse de l'amour parfait. De là vient que, dans son opuscule, ces mots sont interchangeables, leur ordre à peu près indifférent, l'un d'entre eux à lui seul suffisant.

On s'en convaincra en examinant ces formules qui toutes expriment la fin de l'homme : *amor y alabanza* [15], — *alabanza y gloria* [16, 167, 180, 189], — *mayor gloria* [185], — *gloria y alabanza* [179, 180, 189, 240], — *sola alabanza* [181 ; cf. 177, 179, 369], — *mayor alabanza*

8. Des retraitants très généreux, adoptant cette règle, pourraient aboutir dès ce moment au vœu « du plus parfait ». — L'adverbe *más*, que nous rendons par « plus efficacement », ne figure pas dans la vulgate. Sur ce point, *Revue d'asc. et de myst.*, 1949, t. XXV, p. 404-405.

9. A. DE PONLEVOY, *Commentaire sur les Exercices*[3], p. 59-60; — H. SCHILGEN, *Zeitschr. für Asz. und Mystik*, 1933, t. VIII, p. 330, etc.

[369], — *servicio y alabanza* [20, 46, 98, 155, 157, 168, 169, 183, 316, 322], — *solo el servicio, honra y gloria* [16]. Quant aux anges, voici leur fin : rendre à leur Créateur *reverencia y obediencia* [50]. Les imaginera-t-on dispensés de lui donner louange, gloire et amour[10]?

Relevons enfin deux textes. Le directeur de la retraite doit s'abstenir d'influer sur les décisions, laisser le Créateur se communiquer à sa créature, l'attirer à son amour et à sa louange, et la disposer à le servir désormais du mieux possible, *que mejor podrá servirle adelante* [15]. On voit le rapport entre aimer et servir. Aussi, dans la contemplation « pour obtenir l'amour », la grâce à demander ne pouvait-elle être, en toute hypothèse, que celle-ci : arriver, par reconnaissance, à aimer et à servir en tout, *en todo amar y servir*, la divine Majesté [233 ; cf. 363]. — « Servir », comme en tel avis capital du Sauveur (*Lc*, IX, 23), « se renoncer », c'est-à-dire substituer à ses désirs personnels ceux de la personne dont le cœur est épris, est plus précis qu'aimer.

Le but principal de cette méditation, *Principe et fondement*, est d'établir dans l'indifférence à l'égard de toutes les choses créées, spécialement à l'égard du genre ou état de vie que l'on doit adopter[11] ; mais l'indifférence ne peut apparaître nécessaire que dans la mesure où l'on tiendra à obtenir, « sans céder à aucune affection désordonnée » [21], donc dans la perfection, les deux fins corrélatives : « servir Dieu et par ce moyen sauver son âme » [23].

Serait-on autorisé à penser qu'à ce moment entre seul en jeu l'amour de Dieu par intérêt personnel ou amour de convoitise, à l'exclusion de l'amour désintéressé ou de bienveillance[12]? Tout dépend manifestement de la façon dont sera exposée la

10. *Ille toto corde laudat Deum*, écrit saint THOMAS, *qui nihil acceptat contra eum, sed totum in eum actu vel habitu refert* ; *In Ps.* IX, 1.

11. Directoire dicté par saint IGNACE, M H, *Exercitia*, p. 792 ; Directoire définitif de 1599, c. XII, n. 4-5, p. 1139-1140.

12. Le P. H. DE ACHAVAL distingue trois étapes : dans le *Fondement*, amour de la fin, *que se confunde con el amor proprio* ; par la suite, amour du Christ ; dans la contemplation finale, amour de Dieu ; *El problema del amor*, p. 39 ; cf. p. 42-43, 164-165. Construction très contestable. Nous venons de l'expliquer pour la première étape. Quant aux deux autres, on observera que jamais saint IGNACE ne sépare l'humanité du Christ de sa divinité, et qu'il suggère uniformément, pour chaque exercice des trois dernières semaines, un colloque final au Père.

dignité respective des deux fins. Tout dépend surtout des dispositions des retraitants, notamment de leur réponse à l'invitation antécédente de se donner à Dieu sans réserve [5, 16], et de leur aptitude à comprendre par eux-mêmes l'excel'ence et les droits du Très-Haut : abîme de toutes les perfections, puisqu'il est la plénitude de l'être, créant uniquement par bonté, puisqu'il ne peut avoir besoin de rien ni de personne, comment ne mériterait-il pas, *cum multa ratione et justitia* [234], le maximum de l'amour ?

Voici d'ailleurs la prière par laquelle débute le « premier exercice » : « Faites, Seigneur, que toutes mes intentions, tous mes actes, toutes mes œuvres, soient dirigés uniquement, *puramente*, au service et à la louange de votre divine Majesté » [46]. Seule est envisagée la louange, la gloire de Dieu. Or c'est par cette formule, invariable tout au moins quant à la pensée, que devra commencer chaque oraison [105].

6. *Exercices de la première semaine.* — Les cinq méditations suivantes visent à faire saisir à quel point le désordre s'est installé jusque-là dans la vie, combien il est haïssable, partant quelle reconnaissance on doit à Dieu de ne pas l'avoir châtié, comme il l'a fait justement pour des âmes peut-être moins coupables.

Exercices austères, assurément ; mais nulle réforme de soi n'est possible, si l'on ne commence par constater ses déficits ; l'humilité est la condition essentielle des faveurs divines ; par ailleurs, plus vive sera la gratitude pour la longanimité dont le Seigneur a fait preuve, plus généreuses et plus faciles deviendront les résolutions d'amendement. Aussi, à la fin de la méditation sur le *Triple péché* (des anges rebelles, de nos premiers parents, d'un criminel quelconque damné peut-être pour une faute unique), Ignace invite-t-il à interroger directement le Sauveur pantelant sur sa croix :

> Je lui demanderai comment, créateur de toutes choses..., possédant la vie éternelle, il a daigné accepter une mort temporelle et la subir de la sorte pour mes péchés. Faisant ensuite un retour sur

moi-même, je me demanderai ce que j'ai fait pour le Christ, ce que je fais pour le Christ, ce que je dois faire pour le Christ [53].

On sait avec quelle fréquence Jésus a parlé de l'enfer, jusqu'au soir de la Cène, dans le plus affectueux de ses entretiens (*Mt.*, XXVI, 24 ; *Jn*, XV, 6 ; XVII, 12), et quelles visions terrifiantes il a ménagées à bien des âmes cependant très aimantes et très pures. Ignace ne pouvait donc épargner, même à des retraitants d'élite, une méditation sur ce sujet.

Je demanderai, écrit-il, l'intelligence intime des peines que souffrent les damnés, afin que, si mes fautes me faisaient jamais oublier l'amour du Seigneur éternel, du moins la crainte des châtiments m'aide à ne point tomber dans le péché [65].

Engagée dans une pensée d'amour, pour se maintenir dans la fidélité, la méditation doit se conclure par une effusion de gratitude pour la miséricorde dont on a soi-même bénéficié [71]. De fait, quelle reconnaissance, quelle ardeur de réparation ne doit pas concevoir le fidèle amené à se reconnaître pour un rescapé de la géhenne !

Ces exercices austères, Ignace recommande de les répéter plusieurs fois. A ce prix, si le retraitant, conscient de ses torts, les yeux fixés sur le Christ répandant pour lui jusqu'à la dernière goutte de son sang, se demande loyalement : « Qu'ai-je fait, que dois-je faire pour lui désormais? » [53], ils peuvent susciter non seulement de vagues sentiments d'affection et certains désirs de réforme, mais des résolutions énergiques. Vu la miséricorde inouïe du Père, qui a consenti à l'expiation du Calvaire (*Jn*, III, 16 ; *Rom.*, VIII, 32), et celle du Fils, qui l'a consommée précisément parce qu'il ne voyait pas de preuve d'affection plus expressive (*Jn*, XV, 13), ils peuvent conduire jusqu'à l'amour de Dieu pour lui-même : la charité parfaite.

C'est évidemment pour ce motif qu'Ignace interdisait d'imposer aux simples et au commun des fidèles des méditations dépassant leur portée [18]. Celles de sa « première semaine », leurs colloques en particulier, moyennant une foi vive, sont aptes à suppléer pour eux la *Contemplatio ad amorem* elle-même.

7. *Deuxième semaine.* — Durant le reste des exercices, l'attention se concentre sur Celui dont saint Paul résume le passage sur terre en ces mots : « une vision de bonté et de philanthropie » (*Tit.*, III, 4).

« *Le Règne* » amène d'abord à le comparer, lui, le Roi éternel, à un roi temporel doué des plus rares qualités, « élu de Dieu », appelant ses sujets à une guerre sainte et leur promettant, s'ils partagent ses fatigues et ses périls, de partager avec eux les fruits de sa victoire. Ainsi fait le Christ. A son égard, à plus forte raison, « de la part de tout homme de bon sens », une acceptation immédiate et sans réserve s'impose [91-99]. Une résolution de ce genre engage toute la vie. Aussi le *Règne* peut-il être regardé comme une seconde *Méditation fondamentale*.

A partir de ce moment, pour toutes les contemplations concernant la vie cachée et la vie publique de Jésus, l'oraison préparatoire demeurant celle que nous avons transcrite [46], la grâce à demander demeure aussi constamment la même : *Intime cognoscam quo pacto Dei Filius mei causa*[13] *sit homo factus, ut ardentius ipsum amem et abhinc sequar studiosius* [104 *v*, 105 *v*].

On voit derechef comment, au delà de l'amour affectif, est classé celui qui se traduit par des actes : l'amour effectif.

Est-ce à dire que saint Ignace tienne le premier pour négligeable? Assurément non, puisqu'il s'applique à le susciter, en maintenant sous les yeux l'image du Sauveur, la plus apte à séduire les êtres de chair que nous sommes. Aussi bien ne pouvait-il en douter : si le cœur ne se prend, le dévouement ne s'éveillera jamais. Par contre, il ne pouvait davantage l'ignorer : les émotions pieuses ne mènent pas toujours bien loin ; les résolutions généreuses qu'elles inspirent demeurent fréquemment de simples velléités. Saint François de Sales allait jusqu'à dire : « Vaines sont ces tendretés, que nous voudrions cependant avoir comme si nostre bien dependoit d'elles : il ne les faut

13. Non pour « les pécheurs », mais « pour moi », comme saint Paul : *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me* (*Gal.*, II, 20 ; *I Tim.*, I, 15). Cette application personnelle assure l'humilité et donne à l'amour un caractère d'intimité : *mon* Sauveur ! *mon* ami par excellence !... *mon* tout !

ni desirer ni rechercher. Cela appartient aux esprits foibles de dependre de ces sentimens qui ne servent pour l'ordinaire que d'amusement. C'est l'amour effectif que Nostre Seigneur demande, et c'est celuy-là, avec l'amour affectif, qu'il nous a montré sur la croix, joignant fort bien l'un de ces amours à l'autre[14]. »

Pour sa part, ce n'est pas non plus une imitation banale du divin Maître que saint Ignace cherche à provoquer. Dans la contemplation du *Règne*, distinguant entre la réponse des gens de bon sens, *omnes qui habuerint judicium et rationem* [96 *r*], et celle de fidèles plus profondément séduits par le Roi éternel, dès lors soucieux de lui témoigner plus d'affection, *qui magis affici volent et insignes se exhibere* [97 *r*], il met sur les lèvres de ces derniers cette protestation :

> Éternel Seigneur de toutes choses..., en présence de votre infinie bonté... je proteste que je désire, que je veux et que c'est de ma part une détermination arrêtée, *sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza*, pourvu que vous soyez de la sorte mieux servi et qu'il en résulte pour vous plus de gloire, vous imiter, en supportant toutes injures, toutes humiliations, toute pauvreté, pauvreté réelle aussi bien que pauvreté en esprit, si votre très sainte Majesté veut bien faire choix de moi et m'admettre à pareille vie et pareil sort [98].

Le désir de la pauvreté effective et des humiliations demeure ici conditionnel, parce que la divine volonté ne s'est pas encore révélée comme elle le sera, peut-on l'espérer, aux jours de « l'élection ». Dès cet instant, toutefois, si le retraitant en vient là, son amour témoigne d'un progrès sensible par rapport aux offrandes générales qu'il exprimait au début des exercices [5] et par rapport à celles que formule le *Suscipe* [234].

14. Sermon pour le Vendredi saint, *Œuvres compl.*, éd. d'Annecy, t. IX, p. 43. — Sur les relations de l'amour affectif et de l'amour effectif (avec des nuances que nous ne pouvons analyser ici), saint Bernard, *In Cant.*, serm. L, n. 2-5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1021-1022 ; serm. XX, n. 4, col. 869; Alvarez de Paz, *De vita spirit.*, l. III, p. I, c. IX ; A. Le Gaudier, *De perfect. vitae spirit.*[2], Paris, 1856-1858, p. I, sect. I, c. XVIII, p. 119-122 ; J. de Guibert, *Leçons de théologie spirit.*, Toulouse, 1943, c. X, p. 149-154.

Franchir ce pas[15] est certes difficile. Aussi, pour y décider, Ignace engage-t-il peu après à considérer *Deux étendards* caractérisant deux tactiques opposées : celle de Satan, visant à développer l'orgueil, celle du Sauveur conduisant, par l'acceptation de la pauvreté et des épreuves, à l'humilité, fondement de toutes les vertus [136-147]. Il invite ensuite à demander comme une faveur, à la Vierge d'abord, puis au Christ, finalement au Père éternel, d'être admis à la pratique de la stricte pauvreté et au support des humiliations [147].

Ces suppliques, il les juge si opportunes pour réprimer les sollicitations de la mauvaise nature qui empêcheraient, au moment de l'élection, de se décider pour tel genre de vie ou telle réforme plus pénibles, si efficace en outre pour rendre à jamais, non seulement acceptables, mais aimables, les épreuves réservées aux meilleurs des ouvriers apostoliques et généralement aux âmes désireuses de « se signaler » au service de Dieu, qu'il presse de les réitérer maintes fois [148, 156, 159, 161, 168 ; cf. 199, 203], et cela avec d'autant plus d'insistance que l'on éprouve à le faire plus de répugnance [157 ; cf. 16].

Vu l'importance du sujet, il ajoute à son texte, vers 1534, une page sur *Trois degrés d'humilité.*

Le premier, explique-t-il, consiste à se soumettre à la volonté divine à tout le moins pour éviter une faute mortelle, le second au moins pour éviter une faute vénielle.

Le troisième est le plus parfait. Il inclut les deux premiers [et consiste en ceci] : à louange et gloire égales de la divine Majesté, *siendo igual alabanza y gloria de la divina Majestad*, pour imiter plus parfaitement le Christ, notre Seigneur, et lui devenir effectivement plus semblable, je veux et choisis la pauvreté avec le Christ pauvre plutôt que les richesses, les opprobres avec le Christ rassasié d'opprobres plutôt que les honneurs, et préfère être regardé comme un homme de rien et un insensé, par amour pour le Christ, qui le pre-

15. « Franchir le pas » est l'expression consacrée par le P. Louis LALLEMANT et reproduite par ses nombreux disciples, pour caractériser ces décisions généreuses et les « secondes conversions ». Voyez notre *Spiritualité ignatienne*, Paris, 1949, p. 180 sv.

mier a été regardé comme tel, plutôt que de passer pour sage et prudent aux yeux du monde [167][16].

En pareil cas, on le voit, la raison de la préférence accordée à la pauvreté et aux humiliations n'est explicitement ni le profit ou l'honneur personnels de ressembler davantage au divin Modèle, ni même la gloire du Très-Haut, mais l'amour à témoigner au chef prestigieux, à l'ami incomparable qui vous a conquis à fond, et qu'on se refuse à abandonner, précisément quand se présente l'occasion de lui témoigner le dévouement auquel il a droit.

Objecter qu'à service égal ou gloire égale de Dieu, le choix n'a plus de raison suffisante, ni rapport avec la fin ultime, si nettement précisée en tête des *Exercices* [23][17], semble hors de propos. Quand, devant la décision de Jésus de se rendre à Jérusalem, au péril de sa vie, l'apôtre Thomas protestait : *Eamus et nos, ut moriamur cum eo* (*Jn.* XI, 16), quand, à l'annonce de la Passion imminente, Pierre s'écriait, appuyé par tous ses frères : *Tecum paratus sum et in carcerem et in mortem ire* (*Lc*, XXII, 33 ; *Mt.*, XXVI, 35 ; *Mc*, XIV, 31), avaient-ils à s'in-

16. Nuances appréciables : la *versio prima*, décalque en général plus fidèle, a rendu le gérondif *siendo* par *modo contingat* (pourvu que soient égales), la vulgate par *etiamsi foret* (même à gloire égale) ; elle semble donc envisager le cas d'égalité comme improbable, voire irréel [167].

Autre différence : le paragraphe suivant porte *si igual o mayor servicio y alabanza*, à gloire égale ou supérieure [168]. — Puisque le saint s'y propose de définir le « troisième degré », c'est le premier énoncé [167], semble-t-il, qui doit être retenu comme traduisant exactement sa pensée ; dans le second, simple avis complémentaire, il a pu, intentionnellement ou par inadvertance, l'atténuer quelque peu.

17. H. DE ACHAVAL, *El problema del amor*, p. 114-125. Ne pas invoquer tel motif est autre chose que l'exclure ; *abstrahentium non est mendacium*, réplique SUAREZ, *De religione S. J.*, l. IX, c. V, n. 26. Dans les actes que commande un amour intense, l'amour seul intervient. *Amo quia amo ; amo ut amem*, dit saint BERNARD, *In Cant.*, serm. LXXXIII, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1183. Les raisons les plus correctes ont pu toutefois imposer l'amour. Elles demeurent subconscientes ; leur influence est *virtuelle*. Les apôtres, pour leur part, n'ignoraient pas que Jésus « avait les paroles de la vie éternelle » (*Jn*, VI, 69), etc. Ils sentaient bien qu'ils le glorifiaient en lui restant fidèles.

terroger sur la moralité de leur acte et sur son rapport avec la fin ultime? Assurément non! Un devoir de cœur très clair s'imposait à eux.

Ignace rattache cette disposition d'âme à l'humilité, et non sans raison, puisqu'elle marque une victoire plus complète sur l'orgueil. Il aurait pu cependant tout aussi bien la rattacher à l'amour. En rigueur même, il aurait dû le faire, car, tandis que, dans les deux premiers degrés, le motif formel de la soumission est habituellement, non nécessairement, l'autorité souveraine du Créateur, dans le troisième c'est l'amour, un amour très ardent et très pur du Sauveur.

C'est même pour ce motif, certainement, qu'en ces heures si proches des grandes décisions, au lieu de rappeler les principes de la *Méditation fondamentale* et la nécessité d'une complète indifférence [23], — comme on aurait pu s'y attendre et comme il eût été logiquement suffisant, — Ignace préfère utiliser toutes les séductions éveillées par la personne de Jésus : il est plus sûr du résultat, — et témoigne d'une intelligence plus profonde des plans rédempteurs : attirer au Père par le Fils (*Jn*, XII, 32).

Décidé de la sorte à n'écouter ni les réclamations de la sensualité, ni celles de l'amour-propre, souhaitant même d'avoir à souffrir comme le Christ, le retraitant peut donc régler l'emploi de sa vie « sans se laisser déterminer par aucune affection désordonnée » [21].

Des méthodes d'élection qui lui sont proposées les jours suivants, nous n'avons pas à traiter, mais seulement à signaler avec quelle netteté et quelle insistance Ignace lui rappelle la mesure de générosité à laquelle il doit tendre, soit dans la vie cléricale, soit dans la vie religieuse, soit dans le monde. La *Méditation fondamentale* l'exprimait déjà : « Désirer et choisir uniquement ce qui conduit plus efficacement à la fin pour laquelle nous sommes créés » [23 ; cf. 5, 16]. Elle s'impose à présent avec plus de force :

> [Nous avons à réfléchir et à prier], *ut veniamus ad perfectionem in quocumque statu seu vita quam Deus eligendam nobis dederit* [135 *r*],

prout melius videbitur ad [*ejus*] *servitium et laudem* [155 *r* ; cf. 169, 180, 183][18].

8. *Troisième et quatrième semaines*. — A la contemplation de la Passion saint Ignace consacre une semaine entière.

Le retraitant devra considérer combien le Christ souffre [195], sans user des prérogatives de sa divinité [196] ; il devra se dire : « C'est pour mes péchés, à moi », et se demander ensuite : « Que dois-je faire et souffrir pour lui ? » [193, 197 ; cf. 53].

La grâce spéciale qu'il sollicitera, au début de chaque exercice, *quod est proprium petere in Passione*, sera : « Souffrir avec le Christ accablé de souffrances, être broyé avec le Christ broyé, une peine intime à la vue des tortures si cruelles qu'il endure pour moi » [203].

Il est en somme ramené aux colloques des *Deux étendards* [147] par l'aiguillon de faits plus expressifs que jamais.

Durant la quatrième semaine, ses contemplations concernent la résurrection du Sauveur, la série de ses apparitions, finalement son retour aux cieux.

Il est invité à considérer en particulier : « Comment la divinité, qui semblait se cacher durant la Passion, apparaît et se manifeste à présent, de façon si miraculeuse, par ses effets propres et de toute sainteté » [223], comment le Christ exerce envers ses disciples l'office de consolateur, ainsi que font d'ordinaire des amis envers leurs amis [224].

Grâce à demander, durant cette période : celle de « ressentir une vive allégresse et une joie intense de la gloire et de la joie si grandes du Christ, notre Seigneur » [221].

18. La vulgate, qui ne rend pas toujours la force du texte espagnol, l'accentue plutôt en cette formule : *Eligentem convenit persentiscere in seipso quod quidquid affectionis (sive multum, sive modicum sit) erga rem electam tenet ex* SOLIUS *Dei amore et intuitu proficiscatur* [184 *v*].

En divers passages [20, 152, 169, 177, 179, 181, 185, 188, 189, 339], Ignace mentionne, avec le souci primordial de la gloire divine, celui des récompenses éternelles. Il lui arrive même de mentionner ce dernier seul [188]. — Ainsi devait-il faire, tout en souhaitant qu'on se décidât et qu'on agît habituellement par pur amour. Il s'en est expliqué dans la dernière de ses *Règles d'orthodoxie* [370].

Assurément, la confirmation manifeste de la mission de Jésus, par son retour à la vie, et les marques ineffables de sa bonté, même après son triomphe, sont des plus propres à confirmer chez ses disciples la certitude de récompenses proportionnées à leur dévouement. On le voit cependant : sans blâmer aucunement cet ordre de pensées, Ignace s'efforce d'amener les cœurs jusqu'à l'amour de bienveillance le plus désintéressé ; à ce degré, l'âme s'oublie elle-même ; elle jouit comme d'un bien personnel de la gloire et du bonheur du Bien-aimé ; elle est prête à affronter, si pénibles qu'ils soient, travaux et épreuves propres en quelque mesure à les accroître.

9. *La Contemplation pour obtenir l'amour.* — Revenons maintenant à ces dernières pages dont la destination exacte ne se peut déterminer sans quelque difficulté.

Premier sujet d'étonnement : tandis que le préambule des *Exercices* porte un titre des plus expressifs, « Principe et fondement », on ne lit ici aucun de ceux auxquels on pourrait s'attendre, Conclusion ou Épilogue, par exemple, mais une formule très générale, Contemplation pour obtenir l'amour, — et cela alors qu'un amour sans réserve, demandé dès le début de la retraite [5, 16], a été vraisemblablement obtenu, au moment de l'élection tout au moins, et confirmé depuis avec grand soin.

Autre motif de surprise : la contemplation, contre l'ordinaire, débute par deux remarques : 1° l'amour est à apprécier par les œuvres plutôt que par les paroles ; 2° il requiert la communication mutuelle des biens. On l'avouera : pour les sujets qui se sont soumis au régime des trente jours, ces avis, en fin de retraite, sont pleinement superflus.

De même, après chacune des considérations principales ou « points » de cette contemplation, le retraitant doit faire un colloque. Le premier seul est esquissé, le *Suscipe* [234]. Or, nous l'avons fait remarquer, il est équivalemment suggéré dès l'ouverture des exercices [5, 16], et le degré de générosité qu'il exprime est manifestement dépassé dès le colloque du *Règne* [98], plus encore en ceux des *Deux étendards* [147].

Pour les autres points, est-il dit, que le retraitant, à son gré, répète le *Suscipe* ou présente à Dieu quelque offrande plus expressive, *si quem senserit meliorem* [255]. Meilleures et plus expressives certainement, parce que plus précises et plus coûteuses, celles des colloques que nous venons de rappeler. Meilleurs aussi les vœux du plus parfait ou du bon plaisir de Dieu, de l'observation stricte des règles en quelque Institut religieux[19], ou telles résolutions analogues. Les mots *si quem senserit meliorem* y feraient-ils allusion? Peut-être. En tout cas, ce n'est pas en dernière heure que saint Ignace les escomptait, mais plutôt au cours de sa « seconde semaine », pour que les semaines suivantes, consacrées aux mystères douloureux et aux mystères glorieux, affermissent les résolutions et en permettent même un commencement d'exécution.

Pour ces raisons, et pour celles que nous avons signalées au début de cette étude, on peut se demander si vraiment ou du moins en quel sens il a voulu faire de la *Contemplatio ad amorem* la conclusion normale ou le couronnement des *Exercices*.

Qu'elle exprime exactement le genre d'amour et, dans une certaine mesure, la générosité qu'il rêvait d'inspirer, le seul fait qu'il a inséré ce texte dans son opuscule le met hors de doute. Il n'est pas moins certain toutefois qu'elle n'exprime pas les derniers degrés de cet amour, puisqu'elle laisse à la dévotion du retraitant de formuler des offrandes plus généreuses [235, 236, 237], comme le seraient entre autres celles qui correspondraient au « troisième degré d'humilité », sur lequel les trois dernières semaines ont tant insisté.

Une conclusion récapitule ou résume. La contemplation ne présente pas ces caractères. Rien n'y rappelle les pièces maîtresses des *Exercices*. L'invitation générale à considérer « tous les bienfaits reçus de Dieu, création, rédemption, dons particuliers » [234], viendrait quasi nécessairement en n'importe quelle autre méditation « pour obtenir l'amour ». Sont introduits au contraire

19. Nous avons pu relever une quarantaine de ces vœux ; *Spiritualité ignatienne*, n. 499-534 (*Revue d'ascétique et de mystique*, 1950, t. XXVI, p. 282-283).

plusieurs éléments neufs : présence de Dieu dans tous les êtres [235], son travail ou son activité en tous [236], sa transcendance [237].

Ces éléments constituent un complément de singulière importance : ils signalent des motifs d'amour des plus stimulants, fournissent le moyen de « trouver Dieu en tout », et facilitent par là grandement, même en une vie dévorée par le travail apostolique ou par d'autres obligations, cette « familiarité divine », cette sorte de contemplation continue que le saint pratiquait lui-même et recommandait d'autant plus à ses fils que leur genre de vie ne leur permettait ni les offices, ni les oraisons prolongés[20].

Pour ces motifs, visant les retraites données à ses religieux, le T. R. P. Ledochowski prescrivait : « Que l'admirable *Contemplatio ad amorem* non seulement ne soit jamais omise, *sed ut totius spiritualis secessus supremus finis, sicut vere est, ostendatur, immo vero ut summa totius vitae nostrae ratio*[21]. »

Fin suprême des *Exercices*, la Contemplation l'est de toute évidence, au moins au sens que nous venons d'indiquer, comme un abrégé de la spiritualité ignatienne. Qu'elle le soit par contre comme la cime qu'un alpiniste atteint par un dernier effort, et que saint Ignace l'ait placée après et en dehors des quatre semaines précisément pour obtenir ce résultat, on a pu voir quelle série impressionnante de raisons autorisent à en douter. Bien plutôt inclinent-elles à conclure que, sans la relier en

20. Dans notre *Saint Ignace, directeur d'âmes*, Paris, 1947; préface, p. XXIII-XXIX ; c. III, § 9, p. 83-87.

21. *De exercitiis spiritualibus pro Nostris* ; *Acta Romana*, 1935, t. VIII, p. 178-179. — En justification des derniers mots, le texte renvoie à la règle 17e du *Sommaire des constitutions, quam ab hac contemplatione desumptam esse diceres*. — Plus explicite encore, dans la règle 11e, la recommandation du « troisième degré d'humilité » : *Diligenter animadvertant oportet, magni faciendo summique momenti id esse ducendo, quantopere conferat*, etc.

On l'observera : la lettre du T. R. P. Général, au lieu de *vera, propria* ou *germana Exercitiorum conclusio*, porte : *totius secessus supremus finis*, peut-être précisément pour éviter de trancher un débat d'ailleurs accessoire.

aucune manière aux quatre semaines, comme on le constate, et en lui donnant à dessein un titre très général, il l'a classée en tête des *Manières de prier*, pour qu'elle soit non seulement utilisée au cours des *Exercices*, — en conclusion, comme le font nombre de commentateurs, ou en tel moment propice, comme le conseillent divers directoires, — mais en outre de temps à autre, voire fréquemment[22]. Le rappel des deux avis préliminaires s'explique alors beaucoup mieux.

10. *Conclusions*. — Voici toutefois les problèmes capitaux : le caractère de l'amour dans les *Exercices*, son niveau, son accord avec la doctrine évangélique.

Sûrement, c'est à l'amour effectif que les *Exercices* veulent porter, au plus généreux. Plusieurs termes le caractérisent : servir Dieu, imiter le Christ, le suivre, accomplir en tout la très sainte volonté de Dieu, procurer sa « plus grande gloire ». Autant de synonymes. Fréquemment un mot les accompagne : *sólo*, *más*, *puramente*, etc. Le sens en est clair : du mieux possible. C'est bien « la fin en vue de laquelle nous sommes créés » [23], et ce qu'une âme prévenue de la grâce doit mettre au-dessus de tout : *el mucho servir a Dios por puro amor* [370][23].

Quant à la contemplation infuse et aux faveurs mystiques, plutôt que d'en traiter et surtout de les promettre, saint Ignace a jugé préférable d'y préparer, par la voie la plus sûre du renoncement total à soi-même, les âmes auxquelles elles seraient destinées.

Si l'on tient à vérifier l'accord de ses vues avec l'Évangile, il n'est que de lire les avis du Sauveur identifiant en quelque sorte l'obéissance et l'amour (*Mt.*, V, 19 ; VII, 21-23 ; *Jn*, XIV, 15, 21 ; XV, 10, etc.), ces textes de son disciple préféré, qui les résument : « En celui qui garde ses commandements, en celui-là

22. Comme il paraît le supposer chez les « parfaits » [39] (selon la distinction classique : débutants, progressants, parfaits), — et comme le suggère le T. R. P. LEDOCHOWSKI, *l. c.*, p. 179.

23. Voyez notamment J. DE GUIBERT, *Mystique ignatienne*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1938, t. XIX, p. 120, 130-140. Du même auteur, sur les relations des deux conceptions, « servir Dieu » et « goûter Dieu », *Leçons de théol. mystique*, Toulouse, 1930, c. IV, p. 239-281.

vraiment [donc en lui seulement] l'amour est parfait » (*I Jn*, II, 5 ; cf. *II Jn*, 6), ou, si l'on préfère, cette courte phrase qui exprime, à n'en pas douter, l'idéal de Jésus lui-même, le propre fils, cette prière à laquelle il assigne le premier rang dans le *Pater* : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme aux cieux ! » Avec quel enthousiasme on obéit là-haut !

Pour obtenir, « à l'exclusion de toute affection désordonnée », cette déférence absolue au bon plaisir de Dieu, ce service parfait que mérite la Bonté infinie, Ignace, dès le titre de son opuscule [21], dénonce la nécessité de se vaincre ; mais, du premier au dernier de ses exercices, il ne cesse de l'associer à l'amour de reconnaissance. On l'avouera : le motif de l'amour obtiendra toujours des cœurs « bien nés » ce que n'obtiendront, peut-on dire, jamais ni le souci de la perfection personnelle, ni celui des récompenses d'outre-tombe.

Il obtiendra, d'un même élan, la fidélité aux deux préceptes auxquels se ramènent la Loi et les Prophètes (*Mt.*, XXII, 40), par conséquent, avec le zèle de « la plus grande gloire de Dieu », le zèle des âmes. Comment d'ailleurs assurer le « meilleur service » du Père [46, 98, etc.], comment « suivre le Christ et l'imiter du mieux possible » [109 ; cf. 104, 168], comment « se signaler à son service » [97], sans se dépenser, dans toute la mesure de ses forces, à étendre leur règne[24] ?

En définitive, une analyse consciencieuse du petit livre suffit amplement à faire comprendre pourquoi des retraitants ravis ont proclamé saint Ignace « un maître d'amour[25] », pourquoi il a suscité une telle floraison d'apôtres inlassables et de martyrs, pourquoi Pie XI a déclaré que ses *Exercices* pouvaient conduire « au sommet de la vie spirituelle[26] ».

Enghien (Belgique). H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J.

24. R. DEBAUCHE, *Nouvelle revue théol.*, 1948, t. LXX, p. 911-917.

25. M H, *Fabri monumenta*, p. 64 ; POLANCO, *Chronicon*, t. I, p. 64 ; cf. A. POTTIER, *Le P. Louis Lallemant*, Paris, 1927-1929, t. II, p. 127-143 ; D. BARTOLI, *Saint Ignace*, trad. J. TERRIEN, Paris, 1893, t. I, l. I, c. VI, p. 85-94.

26. Encyclique *Mens nostra*, *Acta Ap. Sedis*, 1929, t. XXI, p. 703.

NOTE SUR L'AFFECTIVITÉ SENSIBLE CHEZ SAINT JEAN DE LA CROIX[1]

Le dialogue de l'affectivité et de la liberté est une des données majeures de toute vie chrétienne ; et la victoire de la liberté guérie sur l'affectivité impurifiée est une des exigences essentielles du progrès spirituel. Pour les âmes dont il s'occupe, saint Jean de la Croix a analysé ce drame avec une acuité singulière[2]. Il a montré le rôle énorme que joue l'affectivité à toutes les étapes de *la Montée du Carmel;* il a expliqué comment elle devait se purifier pour s'épanouir, et mourir pour ressusciter. Laissant de côté la purification et la transfiguration de la connaissance, d'une part, et de l'affectivité spirituelle, d'autre part, nous nous limiterons au problème de l'affectivité sensible ; et nous essayerons de dégager la triple purification, condition d'un triple épanouissement[3] que souligne saint Jean tout au

1. Toutes nos citations renvoient à la traduction du P. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ, présentée par le R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph (Desclée De Brouwer, 2 volumes à pagination unique). Dans nos références, le 1er chiffre renvoie au livre, le 2e au chapitre, le 3e à la page.

2. Rappelons que, pour les anciens, la volonté est la faculté des sentiments spirituels et celle des choix libres ; elle est affectivité et liberté. D'où une ambiguïté inévitable de vocabulaire. Mais, conformément à la tradition scolastique, Jean distingue parfaitement les deux aspects : cf. *Nuit obscure*, II, 13, 590 ; II, 11, 582 ; et le texte important du 1er *fragment* (1358-1360), distinguant le *sentiment* et l'*opération* de la volonté.

3. Pour M. BARUZI, le terme de la « Montée » se présente comme « la régénération de la perception » (*Saint Jean de la Croix et le Problème de l'expérience mystique, passim.* Cf. p. 584-585, et dans *Histoire générale des Religions* (QUILLET), IV, 185). On parlerait tout aussi bien d'une régénération de l'affectivité. Mais, de toute façon, cette régénération n'est pas le but : elle est un effet et un moyen. Redisons qu'il est toujours profitable de se reporter — même pour les contredire — aux analyses si fouillées du grand travail de M. Baruzi.

long de son œuvre, mais, avant tout, dans *la Montée du Carmel* et *la Nuit obscure*. Comme l'a écrit si justement le R. P. Lebreton, c'est le problème du *charme de Dieu* — « le trait le plus profond de l'ascèse mystique[4] » — qui est ici en jeu.

I

La Montée du Carmel s'ouvre par une *condamnation radicale* de tout appétit des créatures, et ce radicalisme ne laisse pas que d'étonner. Il faut comprendre que saint Jean saisit d'emblée son problème d'une prise puissante, mais globale. Il est comme l'homme qui revient d'une ascension lointaine et difficile, et qui se retourne une dernière fois : il voit alors se rejoindre les masses et les pointes des roches en une ligne confuse qui s'achève au sommet ; et, cependant, il sait quels abîmes séparent ces plans, en apparence continus. Ainsi de Jean de la Croix, au début de *la Montée* : il se penche vers ses frères pour leur dire le chemin : et, songeant à la fois au sommet perdu dans la gloire, et à la misère de ceux qui sont en bas, il énonce l'exigence absolue : il faut se dénuer de *tous* ses appétits pour aller à Dieu. Ce radicalisme s'explique donc, d'abord, par la fin poursuivie : l'union transformante avec Dieu, la possession fruitive de Dieu, — « ce que Dieu prétend, c'est de nous faire dieux par participation » (*Maxime* 156, 1315) ; ensuite, par la situation concrète de l'homme, au point de départ de l'ascension : celle d'un être déchu et pécheur. Jean rappelle ceci au début et à la fin du Ier livre de *la Montée* : « L'âme chante la condition et l'aventure heureuse qu'elle eut à sortir de toutes choses et des appétits et des imperfections qui se trouvent en la partie sensitive de l'homme, *à cause du désordre de la raison* » (*M. C.*, I, 1, 59). « L'âme, *après le péché originel*, est à vrai dire comme captive en ce corps mortel, sujette aux passions et aux appétits naturels » (*M. C.*, I, 15, 114). La nature « concrète de l'homme est déchue, pécheresse, souillée, captive ; et c'est des goûts et des attaches « sensibles » de cette nature que parle Jean. Ontologiquement, cette

4. *Tu Solus Sanctus*, p. 55.

nature est bonne, parce que créature de Dieu ; « moralement », suivant le poids instinctif de ses désirs, *cette nature* est déréglée. Et comme l'univers *apparaît* à l'homme suivant ce qu'il *est*, les appétits et la vue des choses qu'ils impliquent sont également impurifiés. D'où l'attitude générale indiquée en ces premiers chapitres : toute affection, tout attachement, tout goût de l'âme envers les créatures, tout cela est contraire à l'amour de Dieu ; tout cela ravale l'âme au plan des créatures — vileté et bassesse — et la rend pures ténèbres devant la pure lumière de Dieu ; tout cela doit être sacrifié.

A ce plan, en effet, et vues sous cet angle, les créatures apparaissent comme de fausses valeurs, qui s'opposent à Dieu et entraînent la terrible litanie : par rapport à Dieu, — la Valeur vraie, — l'être des créatures est néant; leur beauté, laideur ; leur sagesse, ignorance ; leur domination, servitude ; leur joie, tourment ; leur richesse, pauvreté (*M. C.*, I, 4, 68-71) ; et, en ce sens, l'affection des créatures et celle de Dieu sont *contraires* et *s'excluent* (*M. C.*, I, 6, 79). Le seul appétit qui ait le droit de demeurer, c'est celui-ci : « Garder la loi de Dieu, parfaitement, et porter sur soi la Croix de Jésus-Christ » (*M. C.*, I, 5, 78). Il apparaît que, dans ces remarques générales, Jean *bloque* les deux misères des créatures : leur misère ontologique, parce qu'elles sont infiniment distantes de Dieu ; leur misère spirituelle, dans la mesure où elles sont l'objet d'une perception faussée et le point de départ d'un appétit déréglé. Jean a noté avec vigueur combien l'appétit déréglé aveugle l'âme et fausse l'apparaître des réalités : « L'on sait déjà bien par expérience que, quand la volonté s'affectionne à une chose, elle l'estime davantage que toutes les autres (quoiqu'elles soient beaucoup meilleures que celle-là), si elle ne trouve autant de goût en elles » (*M. C.*, I, 5, 75). Et encore : « Celui qui est aveuglé de l'appétit a cela qu'étant au milieu de la vérité et de ce qui est convenable, il ne le discerne non plus que s'il était dans les ténèbres » (*M. C.*, I, 8, 90). Il ne s'agit donc pas ici de l'essence, de la signification, de la valeur, *dernières et authentiques*, des créatures. Saisies *telles qu'elles jaillissent des mains de Dieu*,

elles sont quelque chose d'admirable, et d'une beauté indicible (*Cantique spirituel*, v, 730, et xxxix, 911). Il s'agit de l'apparence, de la signification, de la valeur que leur confère l'homme charnel, *en les isolant de Dieu*, pour les saisir en elles-mêmes et les « comparer à Dieu ». C'est pourquoi le sens doit être totalement refondu et, pour cela, vidé de tous ses appétits, de tous les « reliquats » qu'ils ont laissés dans l'âme, de son ancienne manière de désirer et de sentir (*M. C.*, I, 5, 76-77 ; cf. *Max.*, 98, 1308). Et c'est l'amour vrai qui accomplira cette tâche, parce qu'il est l'effort « pour se dépouiller et dénuer pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu » (*M. C.*, II, 5, 137), ou encore parce qu'il « consiste à connaître un grand dénuement et une grande souffrance pour l'Aimé » (*Max.*, 165, 1316). On le voit : ces remarques visent la perception faussée et l'appétit déréglé des créatures, — le vieil homme et ses goûts ; et elles sont absolues, parce qu'elles sont formulées *par rapport au terme ;* saint Jean va les préciser et les particulariser *par rapport aux étapes* atteintes par l'âme dans sa marche vers Dieu.

II

Le premier effort essentiel des « commençants » est de se détacher vigoureusement des « goûts du sens ». Entendons par « sens » *l'affectivité sensible*, avec ses puissances, — sens corporels et appétit sensitif ; — et avec ses actes, — amours, désirs, délectations. Mais Jean distingue immédiatement les appétits *naturels* — disons : les mouvements spontanés de l'appétit — et les appétits *volontaires*. A ce stade, les premiers ne sont pas bien dangereux et n'empêchent pas la vie spirituelle ; ils sont d'ailleurs inévitables, et lorsque la volonté les combat, ils deviennent une occasion de progrès spirituel (*M. C.*, I, 11 et 12, 98 et 107). Les seconds, au contraire, sont un obstacle majeur. Lorsque la volonté *consent* à leur mouvement spontané, elle fait bloc avec eux ; et c'est ce complexe affectivité sensible-liberté que Jean vise presque toujours. C'est pourquoi il parle tantôt de cette partie sensitive, où sont logés tous les appétits (*M. C.*, I,

15, 114), tantôt de la volonté qui les accepte et les exerce, comme dans cette formule : « Retire ta volonté de l'accomplissement de l'appétit » (*M. C.*, I, 6, 82 ; cf. I, 4, 71 ; I, 5, 75-76 ; I, 9, 90 ; I, 10, 95 ; I, 11, 99). Il vise ainsi à la fois cette région de l'être, qui est la sensibilité, et la source de sa valeur et de sa signification, qui est la volonté. C'est ce complexe qu'il appelle l'appétit, l'affection, le goût, — finalement « l'esprit sensible », par opposition à « l'esprit purement spirituel » (*M. C.*, I, 6, 79).

Or le goût ainsi défini est la source de tous les maux dès qu'il est désordonné et déréglé, c'est-à-dire dès qu'il est appétit volontaire de péché mortel, de péché véniel, ou d'imperfection (*M. C.*, I, 11, 98-100). La moindre habitude de la moindre imperfection est un obstacle à l'union divine : corde ou mince fil, cela empêche l'âme et risque de lui faire tout perdre (*ib.*, 102), Jean insiste en disant que, si les appétits de péché mortel, seuls, privent totalement de Dieu (*M. C.*, I, 12, 105), tous les appétits volontaires déréglés causent, à leur façon, les cinq dommages essentiels : lasser l'âme, la tourmenter, l'obscurcir, la souiller, l'affaiblir (*M. C.*, I, 6, 78 et 81). La raison en est qu'ils sont strictement contraires à Dieu (*M. C.*, I, 4, 6, 12) et que leur existence est une *injure à Dieu :* « Quiconque veut aimer quelque autre chose avec Dieu sans doute ne fait pas grande estime de Dieu, puisqu'il met en une balance avec Dieu ce qui en est totalement éloigné » (*M. C.*, I, 5, 75). Il faut donc se dépouiller, se vider, se dénuder de tous les goûts et appétits déréglés, arracher sa volonté au *consentement* qu'elle leur donne, et se décider courageusement à servir Dieu, à imiter le Christ, à se renoncer pour lui (*M. C.*, I, 13, 109-111), sans excepter le plus petit des goûts et le moindre des appétits.

Mais ceci est impossible à l'homme, si Dieu ne lui vient pas en aide et *s'il ne lui donne pas un goût qui chasse l'autre* et qui confère à l'esprit vigueur pour renoncer. « Car, pour vaincre tous les appétits et pour renoncer aux goûts de toutes choses, par l'amour et l'affection desquelles la volonté a coutume de s'enflammer afin d'en jouir, il était besoin d'une plus grande inflammation d'un autre meilleur amour, qui est celui de son Époux,

afin qu'ayant son goût et sa force en lui, elle eût de la vigueur et de la constance pour rejeter facilement tous les autres » (*M. C.*, I, 14, 113). Le mécanisme de cette transformation est expliqué à propos des visions, dans une remarque de portée générale (*M. C.*, II, 17, 204-207). Parce que l'âme est encore faible et charnelle, Dieu s'adapte à elle, en lui donnant la nourriture dont elle a faim et dont elle est capable ; il la perfectionne suivant les sens extérieurs et intérieurs ; il lui « communique le spirituel par les choses extérieures, palpables et accommodées au sens, selon la petitesse et l'incapacité de l'âme ». Il l'incite à « user des bons objets naturels », et elle trouve sa joie dans les sermons et la messe, les pénitences corporelles, les méditations et les saints discours. Puis il la perfectionne par des faveurs surnaturelles, — visions, parfums, paroles... Ceci forme le sens, le « confirme en la vertu », le « rend étranger à l'appétit des mauvais objets », bref, le détache, le purifie et le dispose peu à peu, avec « ordre et suavité », à une union plus spirituelle. Pour joindre ces deux extrêmes opposés, l'âme et Dieu, il n'est pas normalement d'autre chemin : si imparfaites et inchoatives qu'elles soient, ces grâces sont nécessaires à ce stade (*M. C.*, II, 7, 148) ; et l'âme doit les accueillir, — sans jamais s'y attacher : « Quand une fois vous aurez tout, il le faut *tenir sans rien vouloir* » (*M. C.*, I, 13, 112).

Ce qu'il dit du sens, Jean le dit de la volonté, et donc de l'affectivité spirituelle. De ce point de vue, il a longuement étudié la joie de la volonté, et le nerf de sa dialectique est le suivant. La joie naît de la possession d'un bien. Or toute possession d'un bien autre que Dieu est une misère et un danger. Il faut donc se vider de cette possession intérieure, réalisée par l'amour, afin d'entrer dans la vraie joie, qui naît de la vraie possession du vrai bien. La liberté se trouve ainsi acculée au sacrifice d'une première joie, afin d'en accueillir une seconde ; elle doit sacrifier une apparence pour atteindre à la vérité, une illusion pour découvrir la réalité, — la créature pour embrasser le Créateur (*Max.*, 67, 1304). Mais cette apparence et cette

illusion ont une redoutable densité et une formidable puissance pour l'être charnel. Jean plaide la cause de ce renoncement en montrant les dommages causés par ces appétits volontaires et les avantages de cette dénudation. Ce qui sous-tend cette dialectique, c'est que l'homme est fait pour la joie divine ; qu'il est spontanément attiré par les joies inférieures ; qu'il lui faut mourir à celles-ci pour accéder aux vraies ; et qu'on n'y accède qu'en ne les recherchant plus, mais Dieu seul : « La volonté ne se doit réjouir sinon de ce qui est à l'honneur et gloire de Dieu » (*M. C.*, III, 18, 353). Quitter la joie qui s'offre, ne pas chercher la joie promise, mais l'hommage et le service de Dieu, — double sacrifice qui fait seul entrer dans la vraie joie.

Mais le problème de l'affectivité sensible se pose ici à nouveau, car la volonté peut mettre sa joie dans le sensible comme dans le spirituel. Au début de *la Montée*, Jean faisait la critique des goûts du sens, volontairement acceptés; il fait maintenant la critique des goûts de la volonté, portant sur le sens. Mais il n'y a pas simple déplacement d'accent, il y a approfondissement d'exigence. Il s'agissait d'abord de goûts liés au péché ou à l'imperfection ; il s'agit ici de goûts bons en eux-mêmes, donnés par Dieu, et par là même dangereux pour l'homme encore charnel : la volonté, plus que jamais, doit purifier le sens. Jean s'est expliqué sur ce point en trois chapitres extrêmement riches (*M. C.*, III, 24-26, 378 *sqq.*). Il vise la joie que peut procurer l'univers des sens corporels, extérieurs et intérieurs (378-379), et c'est la *bassesse propre* du sens qui se trouve mise en question. Le sens ne peut connaître ni comprendre Dieu comme il est, parce qu'il est corporel, et Dieu spirituel (*M. C.*, III, 24, 379) : s'arrêter au goût du sens, c'est perdre Dieu. L'unique valeur de la joie sensible, c'est donc d'être un moyen de se réjouir en Dieu (*ib.*, 380-381). Si l'âme, aussitôt qu'elle l'éprouve, porte son affection à Dieu d'un élan immédiat, elle peut et doit se servir de cet appel, « parce qu'alors les choses sensibles servent à la fin pour laquelle Dieu les a créées et données, qui est pour se faire mieux aimer et connaître par elles » (*ib.*, 381). Mais on n'arrive à cette « liberté d'esprit » qu'après une dure

purification ; pour le commençant, ces joies risquent toujours d'être de la glu, de paralyser, de fixer sur elles en détournant de Dieu. Et l'âme tombe dans tous les « dommages » impitoyablement énumérés par saint Jean : fixation sur le créé et dégoût de Dieu, dispersion intérieure et tyrannie des convoitises, mollesse et lâcheté, dureté envers les autres, obtusion et corruption du jugement spirituel, — et la raison devenue «inutile comme un pot cassé ».

Il faut donc ne chercher que Dieu, rejeter la joie et le goût, pour « tirer l'âme de la vie sensitive » (*M. C.*, III, 27, 388), jusqu'à ce qu'enfin « les choses envoient (l'âme) incontinent à Dieu » (*ib.*). Alors l'homme est délivré, recueilli, purifié, et, recevant cent pour un, il tire des choses sensibles la « délectation d'un savoureux regard et contemplation divine » (*M. C.*, III, 27, 387-388), il va à Dieu à travers tout, et « cette personne ayant désormais le cœur net trouve en toutes choses une notice de Dieu joyeuse, savoureuse, chaste, pure, spirituelle, allègre et amoureuse » (*ib.*, 388). La volonté a purifié le sens et, ici comme toujours, le renoncement est le chemin de la plénitude.

III

L'âme fait tous ses efforts, et cependant ces efforts sont insuffisants. L'impureté du sens est trop profonde, trop étendue, trop subtile pour que l'effort humain, même aidé de la grâce, puisse la supprimer. Ce que l'homme ne peut pas faire, parce qu'il ne le voit pas et n'y atteint pas suffisamment, Dieu même va le faire, et c'est l'aspect passif de la nuit du sens[5]. Il ne s'agit point ici de cette passivité première qu'introduit la grâce dans toute âme chrétienne ; mais d'une passivité seconde, très spéciale, qui tient à une initiative nouvelle et souveraine de Dieu, qui prévient l'initiative humaine et change le sens de l'effort personnel. Pour les commençants, le danger vient en effet de la *conjonction* entre les goûts de Dieu et l'imperfection de l'âme.

5. Sur cette intrication, cf. les justes remarques de J. PALIARD, dans *Saint Jean de la Croix et la Pensée contemporaine* (Tarascon, 1942), p. 16-17.

Parce que celle-ci s'est mise à « servir Dieu avec une ferme résolution », la grâce de Dieu, « cette amoureuse mère », lui fait « trouver sans peine un lait spirituel doux et savoureux en toutes les choses de Dieu, et une grande douceur en tous ses exercices » (*N. O.*, I, 1, 485-486). Ces goûts sont des grâces excellentes ; mais ils ont pour but de détacher l'âme des saveurs terrestres, de la fortifier en Dieu, et de la livrer à Dieu (*N. O.*, I, 8, 509). Si l'âme, encore impurifiée, désire ces goûts et s'y attache, elle s'arrête en chemin ; et pour qu'elle ne s'arrête pas, Dieu va la sevrer, après l'avoir comblée (*N. O.*, I, 1, 485-486).

Saint Jean formule ses observations dans le cadre des péchés capitaux : l'exemple de la gourmandise spirituelle nous suffira (*N. O.*, I, 6, 501 *sqq.*). Les âmes gloutonnes trouvent la saveur divine dans leurs exercices spirituels ; elles en sont tellement affriandées qu'elles en deviennent les esclaves. Et, par suite, elles manquent à l'essentiel : à la raison et à la tempérance, se tuant de pénitences et se débilitant de jeûnes ; à l'obéissance, se dérobant aux conseils, ou contestant avec leur guide et refusant de céder ; à la crainte de Dieu, cherchant avec gloutonnerie leur plaisir, à force de bras et sans respect, dans la communion et l'oraison ; à la générosité, faibles et lâches qu'elles sont devant la mortification. Nous touchons la misère profonde de ces commençants, prisonniers de leur puérilité, de leur faiblesse et de leur impureté. « Manière basse d'aimer », « style bas et fort correspondant à leur amour-propre et à leur goût » : voilà ce dont Dieu veut les délivrer par la nuit.

Il va tarir la source, plonger l'âme dans l'obscurité, la sevrer « du lait de la douce mamelle », mettre le sens « à jeun, sec et vide » (*N. O.*, I, 9, 513), lui faire « manger du pain avec la croûte », et changer peu à peu « les forces du sens à l'esprit » (*N. O.*, I, 9, 513). En d'autres termes, si l'affectivité est amour, désir et délectation, Dieu supprime le sentiment de l'amour, ôte la délectation, et met le vide à la place. Reste le désir, dans l'esprit qui aime toujours Dieu ; mais, parce qu'il est sevré à son point de jaillissement (dans l'amour), comme à son point d'épanouissement (dans la délectation), le désir devient une faim et

une soif insatiables, un tourment affreux ; et si le vide persévère, le désir frustré risque de tourner au dégoût et de replonger l'âme aux délices du sens. Dès lors, tout le problème est de savoir *si l'esprit tiendra contre le sens affamé.* Plus de saveur dans le sens ; dans l'esprit, point de saveur encore (*N. O.*, I, 9, 513) : l'esprit ne peut tenir que si « Dieu lui donne du courage et de la force pour opérer » (*N. O.*, I, 9, 514), et cette sèche et obscure contemplation qui commence en lui, sans qu'il le sache. Voici l'homme entré « en cette première purgation, amère et terrible pour le sens » (*N. O.*, I, 8, 509). Mais si l'âme se laisse faire et tient, si elle a la joie d'être guidée et encouragée, elle entre dans un nouvel univers : elle découvre sa misère et sa bassesse, la grandeur et l'excellence de Dieu ; elle atteint peu à peu à la pureté de l'amour, agissant « seulement pour plaire à Dieu » (*N. O.*, I, 13, 535). Alors, Dieu la récompense, et, pendant un temps, « elle marche en les choses de Dieu bien plus au large, avec beaucoup plus de satisfaction et avec une plus abondante et plus intérieure délectation qu'elle ne le faisait dans les commencements » (*N. O.*, II, 1, 541).

IV

Nous serions tentés de dire : désormais, la sensibilité est refondue, purifiée, rendue transparente à la lumière de Dieu. Et cependant, il n'en est rien. Un palier a été franchi, mais l'homme est encore en chemin ; il reste un enfant au spirituel (*N. O.*, II, 3, 547) ; et le sens n'est pas encore vraiment purifié, *parce que l'esprit ne l'est pas.* L'homme, en effet, est *un ;* la sensibilité et l'esprit sont liés dans l'unité de la personne (*N. O.*, II, 1, 541) ; et, si c'est l'âme qui fait le corps, c'est aussi l'esprit qui confère sa valeur et sa pureté à la sensibilité. Car toute attitude religieuse s'enracine dans l'esprit, et donc « toutes les imperfections et tous les désordres de la partie sensitive ont leur force et leur racine dans l'esprit, où sont subjectées toutes les habitudes, bonnes et mauvaises » (*N. O.*, II, 3, 547).

La situation est donc la suivante : à travers la double nuit

du sens, une certaine purification de l'esprit est déjà commencée : il est purifié *lui-même*, dans son rapport au sens ; mais il n'est pas purifié *en lui-même*, dans son rapport à Dieu. Inversement, le sens est déjà purifié *en lui-même ;* il ne l'est pas encore *dans son enracinement en l'esprit*. Par suite, tant que l'esprit n'est pas directement purifié, les racines des imperfections et des impuretés du sens, loin d'être extirpées, ne sont même pas touchées. La purification du sens reste donc extrinsèque et superficielle : faite du dehors, son intériorité vraie n'étant pas atteinte ; faite par en bas, l'appétit n'étant mortifié que par rapport à ses objets, et non par rapport à sa source. Ainsi, c'est une certaine adaptation seulement du sens à l'esprit qui est réalisée : le sens est débarrassé des plus grosses impuretés, il répugne moins à l'esprit et lui devient « d'une certaine manière conjoint et conforme » (*N. O.*, II, 3, 546). Mais, parce que tout cela reste extrinsèque, la nuit du sens « se peut et se doit plutôt nommer une certaine reformation, un frein de l'appétit, que purgation » (*N. O.*, II, 3, 547). Bref, le sens est *apprivoisé*, il n'est pas *transfiguré*. Reste donc que le sens et l'esprit, « conjoints en certaine manière », soient purifiés ensemble, par la purification même de l'esprit, — « car la bonne purgation pour le sens est quand celle de l'esprit commence expressément » (*N. O.*, II, 3, 546), — et c'est l'avènement de « l'horrible nuit ».

Or il semble bien que l'impureté radicale que souligne saint Jean, c'est que les puissances, les appétits, les actes, les goûts sont des réalités *humaines*. Humaines, c'est-à-dire, d'une part, celles *d'un homme*, infiniment distant de Dieu, trop court pour atteindre Dieu en vérité, désirant, opérant, et goûtant Dieu de façon *basse ;* d'autre part, celles du *vieil homme* (*N. O.*, II, 16, 602), marqué par le péché originel et les fautes personnelles, englué par les traces et les restes du péché, agissant dès lors de façon *impure*. Ces deux aspects sont liés dans toute activité spirituelle ; c'est, une fois de plus, en visant ce complexe que s'exprime saint Jean[6] ; et, face à cette réalité basse et impure,

6. Sur ce point délicat, voir l'exposé très juste du R. P. Lucien-Marie, *A la recherche d'une structure* (*Études carmélitaines*, 1938, II, p. 264 *sqq.*).

c'est la transcendance absolue — *ontologique et spirituelle* — de Dieu, qui est la source de toutes les exigences de purification (*Max.* 38-39, 1300).

Parce qu'il s'agit de quitter le mode « commun et ordinaire » de sentir pour être élevé au mode divin, au « sens divin, qui est étrange et éloigné de toute manière humaine », il faudra passer par l'« enfantement » tragique, dans la douleur, le vide, l'étrangèreté absolue (*N. O.*, II, 9, 570-575). Parce que les inclinations sensibles (*N. O.*, II, 14, 597-598) sont « viles », leurs opérations « basses », leur habileté « courte », et que tout leur agir, à cause de son « impureté » et de sa « pesanteur » (*N. O.*, II, 16, 603), empêche de recevoir les biens spirituels, il faudra que tout ceci cesse d'agir, et que toutes ces forces deviennent de pures puissances d'accueil. Parce qu'on reçoit suivant ce qu'on est ; que les puissances et les appétits sont « impurs, bas, et très naturels » ; qu'ils ne peuvent recevoir que « très bassement et naturellement le goût et la communication des choses surnaturelles et divines », ils doivent laisser Dieu empêcher leurs actes et leurs opérations, afin de « perdre leur façon basse et humaine de recevoir et d'opérer » ; afin d'acquérir « pureté, force, suffisance, pour recevoir et goûter les choses surnaturelles, à leur manière, qui est divine » ; afin de « recevoir, sentir et goûter hautement le divin et le surnaturel » (*N. O.*, II, 16, 601-602). *Hautement :* non plus à leur façon basse et humaine, mais à la façon « prodigieuse » et divine, qui, seule, convient. Hauteur et bassesse ont, pour saint Jean, valeur métaphysique et spirituelle : ils désignent les dimensions où s'enclôt le mystère du Sacré. Mais cette refonte est terrible ; et l'âme est là, éblouie,

« Quand (Jean) reproche à l'âme sa manière « naturelle » d'agir, il vise la nature concrète, la nature déchue que l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ* jugeait si durement » (264). Cf. les textes cités, p. 276. Le « vieil homme » qui apparait en *Nuit obscure*, II, 16, 602, se trouve parfaitement expliqué en *Vive Flamme*, II, 6, 1013, en référence à un texte classique de saint Paul. Le Révérend Père parle des « deux purifications intérieures l'une à l'autre » (271) ; peut-être parlerions-nous des *deux aspects d'une seule purification*, parce que c'est l'esprit en son unité dynamique qui est en jeu, et parce que c'est sa *bassesse impure* qu'il s'agit d'éliminer.

égarée, perdue, comme un voyageur dans un pays inconnu (*N. O.*, II, 16, 603-604).

L'homme est dès lors entré dans *l'horrible nuit*. Ténèbres, angoisses, tourments, purification qui semble destruction et anéantissement ; à faire rugir comme Job, à faire hurler et gémir comme les chiens dont parle David (*N. O.*, II, 9 et II, 574, 583) ; et, en même temps, souci de Dieu, inflammation d'amour, blessure d'amour, — nous n'avons pas à décrire ceci à nouveau. Mais nous devons nous demander ce que devient l'affectivité sensible lorsque la nuit de l'esprit est traversée. La *Nuit* n'en dit rien, inachevée. Le *Cantique spirituel* peut nous le dire[7]. Parmi le fourmillement des images, retenons-en trois comme particulièrement significatives. Celle du vin nouveau et du vin vieux (XVII, 805-807). Les nouveaux amants sont comme le vin nouveau, « pleins des bouillons et goûts grossiers du sens », et gouvernés par lui ; les anciens amants sont comme le vin vieux : décantés, « délivrés des furies » du sens, ils goûtent la suavité divine « dans la saveur de l'esprit et la vérité de l'œuvre ». Le bouillonnement du sens est éteint : premier stade. Comparaison du troupeau, — perdu pour une œuvre plus haute, celle de l'amour (XVIII-XX, 815-823). L'âme imparfaite est habitée par un troupeau de goûts, d'appétits, d'imperfections ; purifiée, elle « se sent libre de toutes ces bagatelles de petits goûts et dégoûts et impertinences, après lesquelles elle cheminait » (816). Et, parce que son esprit va tout entier à Dieu, le corps, les sens, les puissances y vont de même (819, 821). Ils sont rectifiés, au point qu'en leurs premiers mouvements mêmes « d'ordinaire, ils s'inclinent à opérer en Dieu et pour Dieu » (822) ; que tous leurs offices et soucis sont employés au service de Dieu ; et qu'enfin le mouvement — actif ou passif — du sens comme de l'esprit cause toujours à l'âme « un plus grand amour et une

7. Nous n'avons pas à trancher la « situation » du *Cantique* par rapport à la *Montée* et à la *Nuit* : il se suffit sans doute à lui-même. (Ajouter au dossier de la discussion les indications de J. VILNET, *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix* (1950), p. 179-83.) En tout cas, il indique l'achèvement que nous cherchons.

plus grande délectation « en Dieu » (823). Le sens a redécouvert sa *spontanéité divine*, celle que Dieu avait donnée à l'innocence originelle, et qu'il lui a rendue au jour de son baptême. Reste l'extraordinaire strophe XL, — la dernière du *Cantique*. Jean y chante la transfiguration de la sensibilité, et l'aventure formidable se termine sur des perspectives d'exquise intimité. Analysons — à regret — ces dernières pages (914-917). Pacifiée et purifiée, soumise et unie à l'esprit, la sensibilité est « en quelque façon spiritualisée ». Elle a, pour ainsi dire, changé d'univers : détachée des créatures, éloignée d'elles, étrangère à elles, « pas une d'elles ne peut la mouvoir à délectation par sa suavité, ni à dégoût et ennui par sa misère et bassesse » ; cette sensibilité n'est plus sensible par en bas, mais seulement par en haut, — « c'est vers le ciel qu'on doit ouvrir la bouche du désir » (*Lettre* 5, 1125). Par suite, conformés à l'esprit intérieur, et plongés dans le recueillement avec Dieu, les appétits jouissent à leur manière des biens spirituels : la sensibilité, « ensemble avec ses puissances sensitives et forces naturelles, se recueille pour participer et jouir à sa manière des grandeurs spirituelles que Dieu va communiquant à l'esprit ». *A sa manière :* Jean ne se relâche jamais de sa rigueur. Le sens n'est pas capable des biens spirituels ; mais, uni à l'esprit, il en reçoit un *rejaillissement* qui l'emplit de joie et l'attire au recueillement intérieur, « dans lequel l'âme boit les biens spirituels » ; et ainsi les puissances et les sens corporels « goûtent la redondance qui leur est communiquée par l'âme[8] ». Grandeur et limite du sens : il n'est pas

8. Cf. *Vive Flamme*, II, 4, 1004 : « Quelquefois l'onction du Saint-Esprit rejaillit de ce bien de l'âme au corps et toute la partie sensitive en jouit, comme aussi tous les membres, les os et les moelles — et ce, non point petitement, comme il arrive d'ordinaire, mais avec un grand sentiment de grande délectation et de grande gloire, qui se sent jusqu'aux dernières jointures des pieds et des mains. *Et le corps sent une si grande gloire en la gloire de l'âme, qu'il exalte Dieu en sa façon.* Le sentant dedans ses os, conformément à ce que disait David : « Tous mes os diront : Mon Dieu, qui est semblable à Vous ? » Et parce que tout ce qui se peut dire est trop peu, c'est pourquoi il suffit de dire, tant de ce qui se passe au corps que de ce qui se passe en l'esprit, qu'il sent la vie éternelle. »

esprit, mais il participe à l'esprit, et c'est l'homme tout entier qui est abreuvé des biens divins. Il est bien remarquable, pour notre propos, que le dernier texte biblique cité par Jean de la Croix en ce *Cantique*, soit le verset du Psaume 83 : « Mon esprit et ma chair se sont réjouis en Dieu vivant. »

***

Une étude aussi limitée permet à peine une conclusion. Ébauchons donc seulement, pour finir, trois réflexions.

1. — Et d'abord, il ne faudrait pas que la simplicité d'un langage nous fasse illusion. Le vocabulaire de saint Jean n'a pas le caractère tourmenté et abyssal par quoi certains mystiques spéculatifs se sont essayés à traduire leur expérience. Mais, à travers la rigueur de la pensée et les exigences de l'effort spirituel, se révèle *un sens extraordinaire de la transcendance de Dieu*. L'homme est séparé de Dieu par le double abîme de sa finitude et de son péché : Dieu est haut, prodigieux, étrange, saint ; l'homme est bas, court, vil et pécheur. Tant que Dieu et l'homme restent ce qu'ils sont, ils ne peuvent pas s'unir. Et c'est pourquoi tout ce qui est de l'ordre de l'impureté — péché et restes du péché ; — tout ce qui est de l'ordre de la bassesse, — manière humaine de penser, d'aimer et d'agir ; — tout cela doit être radicalement détruit, afin que l'âme soit changée de « vieille » en « nouvelle », transformée et littéralement divinisée.

Mais la *bassesse ontologique* du sens — son statut d'affectivité psycho-organique — ne peut pas être évacuée, et elle draine avec soi une double impuissance : impuissance à se purifier *par soi-même*, et besoin d'être purifiée par l'esprit ; impuissance à participer en *soi-même* aux biens de Dieu, et nécessité d'en recevoir une dérivation par l'esprit. La leçon de cette rigueur est grande : tout ce qui est en dessous de l'esprit est incapable de Dieu. Donc, en deçà de l'esprit, les limites ontologiques sont purement infranchissables, et c'est au plan de l'esprit, *seul*, que peut recevoir un sens le problème de l'« élévation » infinie d'un

être, au sein de la permanence de son statut ontologique. Malgré sa finitude, et parce qu'il est image de Dieu, l'esprit possède cette sorte d'infinité et de parenté avec Dieu, qui lui permet d'être proprement divinisé et d'entrer avec Dieu en dialogue de « pur esprit à esprit pur » (*N. O.*, II, 17. 610). Si liée qu'elle soit à l'esprit dans l'unité de l'homme, l'affectivité sensible est au-dessous de ce niveau, et ne le dépassera jamais, — le sens n'ayant « point de capacité proportionnée pour cela, ni en cette vie ni en l'autre » (*C. S.*, XL, 917). Il est trop « bas », — et Dieu, trop « haut ».

2. — Loin d'aboutir à la destruction de l'homme, une telle doctrine en est au contraire l'exaltation en Dieu. *Humanité* de Jean de la Croix! A ses yeux, l'homme est un, et le sens est intégré à cette unité ; l'homme est composé, et le sens représente, au plan de l'appétition consciente, un des principes composants ; il n'y a pas de transfiguration de l'homme, si le sens n'y participe, à proportion de son insertion dans l'être humain et de son ouverture à Dieu. C'est pourquoi Jean va lier si fortement le sens à la liberté spirituelle ; intégrer la purification du premier au développement de la seconde ; et décrire magnifiquement la croissance de cette liberté spirituelle, qui s'identifie, en sa forme suprême, avec l'amour même, et qui entraîne le sens dans son ascension. Parce que la nuit est active et passive tout ensemble, la liberté doit, de toute sa force, travailler à la purification de l'âme et la livrer à la flamme dévorante de Dieu ; si bien que c'est selon toutes les dimensions de son mystère, comme puissance de conquête et comme puissance d'accueil, qu'elle donne l'homme à Dieu. Et le sens est tellement immanent à l'esprit que son impureté disparaît seulement lorsque le centre de l'esprit est totalement purifié.

Mais, à l'inverse, lorsque l'esprit est transformé, le sens participe à cette transfiguration. Car il est, lui aussi, fait par Dieu et pour Dieu ; et Jean a chanté de façon incomparable la joie du sens uni à l'esprit, et, par lui, à Dieu même. Nous sommes ici à l'opposé de tout quiétisme, non seulement parce que la

liberté spirituelle constructive est valeur première, mais parce que Jean ne connaît ni mépris pour le sensible, ni condamnation du sens comme tel. Mais, parce que le sens impurifié représente une des difficultés massives de la vie spirituelle, Jean établit une critique impitoyable de son impureté, afin de lui restituer son rôle, et sa partie, dans la pure louange de Dieu. Cette humanité, on le voit, n'est pas autre chose que la catholicité même de Jean de la Croix, pour qui tout l'homme, et donc tout l'esprit, tout le sens et tous ses premiers mouvements doivent être livrés au Christ, et finalement, tous ensemble, *changés en divins* (*V. Fl.*, II, 6, 1013).

3. — Enfin, cette prodigieuse aventure est, tout entière, *un drame de mort et de résurrection dans le Christ*. Jean n'exploite pas pour lui-même le « thème pascal », comme nous dirions aujourd'hui, mais il est établi au cœur de ce mystère. Il note à plusieurs reprises, que le *terme* de la purification, c'est « la netteté et la pureté » que Dieu a données à l'âme « en l'état de Justice originelle » ; mais il ajoute : « ou bien qu'il lui donna *au jour de son baptême* » (*C. S.*, XXXVIII, 2, 902 et 904). C'est faire, très consciemment, de l'itinéraire *mystique* un itinéraire *christologique*. La vraie justice originelle, pour nous, c'est le baptême, et la transformation mystique ne fait qu'en dégager et recouvrer la plénitude merveilleuse. Mais le baptême, c'est le mystère du Christ qui commence en nous, et toute la vie mystique en sera le développement. C'est pourquoi toute mort est ici le chemin d'une résurrection. Le sens doit mourir aux goûts charnels, mais pour naître aux goûts spirituels ; mourir à ceux-ci, mais pour naître au goût de Dieu ; mourir à ce dernier, mais pour ressusciter à travers le rejaillissement de l'esprit transformé par l'amour. Mourir pour ressusciter, c'est la loi permanente de l'ascension spirituelle : mortifiez-vous, « si d'aventure il est resté quelque chose qui *doive mourir*, et qui s'oppose à la *résurrection intérieure de l'esprit* » (*Lettre V*, 1126).

Finalement, tout ce drame de mort et de résurrection ne fait qu'imiter, et réaliser en nous, le mouvement essentiel de l'*imi-*

tation du Christ, qui définit la vie mystique comme la vie chrétienne. Et l'on comprend que, d'un seul et même élan, ce mouvement s'achève — objectivement — par l'entrée dans les « hautes cavernes » du mystère du Christ (*C. S.*, XXXVII, 3, 896-898) et — subjectivement — par l'entrée « dans le centre de l'esprit, ce qui est la vie parfaite dans le Christ » (*V. Fl.*, III, 2, 1027).

Dijon.

JEAN MOUROUX.

LA MYSTIQUE DE LA PASSION CHEZ SAINT PAUL DE LA CROIX

Saint Paul de la Croix, le plus grand mystique du dix-huitième siècle (1694-1775), peut dès l'abord ne pas sembler très original. Il a lu de bonne heure sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, a pénétré fortement la pensée de saint François de Sales; mais il doit sans doute encore davantage à Tauler dont il emprunte si souvent le vocabulaire. Le P. Gaétan du Saint-Nom-de-Marie[1], qui a étudié très soigneusement sa doctrine, a fort bien marqué les ressemblances et l'accord foncier du saint avec ses devanciers : il nous apprend par exemple que saint Paul de la Croix est passé par toutes les étapes classiques d'oraison décrites par sainte Thérèse dans le *Château intérieur* avant d'arriver au mariage spirituel vers 1724-1725. Mais peut-être n'a-t-il pas insisté suffisamment sur ce qui est particulièrement caractéristique du fondateur des Passionistes. A y regarder de près, il semble bien qu'il faille attribuer à saint Paul de la Croix, à cause de sa vocation spéciale et en correspondance avec elle, des expériences particulières qui le distinguent nettement de

1. Pour étudier la mystique de saint Paul de la Croix, il faut nécessairement consulter les ouvrages de Gaétan du Saint-Nom-de-Marie, passioniste : *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, Louvain, Museum Lessianum, 1930 ; *Doctrine de saint Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique*, Louvain, Museum Lessianum, 1932. C'est à la fin de la préface de ce second ouvrage (p. IX) que l'auteur manifeste explicitement son dessein d'uniformiser, avec celle des grands mystiques dont il s'est inspiré, la doctrine de saint Paul de la Croix, « résumant et réduisant à l'unité Tauler, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et saint François de Sales ». C'est dans une pensée exactement opposée que je voudrais ici, le plus brièvement qu'il me sera possible, indiquer ce qu'il y a d'original et de personnel dans l'expérience mystique de saint Paul de la Croix.

ses prédécesseurs et qu'il faut essayer de dégager, au moins pour l'essentiel. Nous sommes en possession d'un document capital, bien qu'il n'embrasse qu'une période de temps très restreinte : c'est le journal de conscience que par obéissance il adresse à l'évêque d'Alexandrie, Mgr de Gattinera, sur la retraite de quarante jours qu'au lendemain du jour où il revêtit pour la première fois l'habit de la Passion, il fait dans un réduit attenant à la sacristie de l'église Saint-Charles de Castellazzo, du 23 novembre 1720 au 1er janvier 1721, au moment par conséquent le plus décisif de sa vie, lorsque, sa vocation reconnue et approuvée, il écrit les Règles de la Congrégation nouvelle qu'il va fonder[2].

Bien placée pour nous révéler exactement la vocation du fondateur, car il ne déviera plus de la ligne dans laquelle il vient de se fixer, cette retraite, peut-on dire, domine toute sa vie. D'autre part, malgré sa jeunesse, saint Paul de la Croix n'est plus un débutant dans la vie mystique : il est depuis des années déjà entré dans la contemplation. Même si nous ne le savions par ailleurs, la lecture seule de cette relation suffirait à nous en convaincre. Ce qui frappe dans ce texte si simple et si familier, si complètement dépourvu de tout apprêt littéraire, c'est, avec l'élévation de la pensée, l'aisance admirable avec laquelle le retraitant se meut dans les plus hautes réalités de la vie spirituelle. Il a la compétence et la précision d'un maître qui sait et qui parle d'expérience, affirmant par exemple sans aucune hésitation ce qui dans les états d'âme par lesquels il passe est grâce infuse et par conséquent véritable contemplation. C'est aussi dans une âme très attentive à Dieu et à elle-même

2. Ce compte de conscience, il n'y a pas de terme plus exact pour le désigner, est reproduit en tête des *Lettere di S. Paolo della Croce* publiées par le P. Amedeo della Madre del Buon Pastore, Roma, Tipografia pontificia nell'Istituto Pio IX, 1924, I, 1-18. Toutes les références de cet article qui ne portent pas d'autre indication que celles du volume et de la page se rapportent à cette édition des *Lettere*. Le journal de la retraite de quarante jours a été traduit en français et publié par le P. de Guibert dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 6, 1925, p. 26-48 : *Le Journal de Retraite de saint Paul de la Croix*.

et qui a l'habitude de s'examiner, cette extraordinaire clairvoyance et ce discernement d'espèce fort rare qui décrit avec nuances les mouvements qu'il ressent et en saisit très nettement l'origine et le développement. Ce qui nous rassure, c'est le remarquable équilibre de son jugement, la profonde humilité de son esprit, la paix et la confiance que garde son âme dans l'épreuve intérieure.

Les vingt-deux volumes du procès de béatification nous livrent certains témoignages importants, ceux en particulier de Rosa Calabresi qui a reçu du saint des confidences d'autant plus précieuses qu'il en était fort avare. Les *Lettres*, si elles ne nous donnent que quelques détails de son expérience personnelle, nous renseignent abondamment sur sa doctrine et sa direction, sur ses habitudes de pensée, sur ses convictions intimes, sur les principes par lesquels il gouvernait sa vie et celle des autres. Beaucoup d'entre elles peuvent nous apparaître comme des traductions de son expérience. Saint Paul de la Croix — et ce n'est pas une remarque unique dans sa correspondance — avertit Thomas Fossi qu'il ne doit pas diriger les autres comme il est dirigé lui-même[3].

Mais l'accord essentiel des *Lettres* avec le compte de conscience de la retraite de la fin de 1720 et la nature même de ces

3. « Ne pas employer pour d'autres la direction qu'on reçoit pour soi » (30 mai 1749, I, 581). Voici par exemple une observation de même sens faite à la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, une carmélite qui est peut-être, parmi les contemplatives qu'il a dirigées, celle qu'il estimait le plus : « Les enseignements que Dieu me fait vous donner sont pour votre conduite et ce serait une erreur de s'en servir pour quelqu'un qui ne marcherait pas par la même route. Il faut donner la nourriture à chacun selon son estomac. Dieu est le Souverain Maître et il conduit les âmes avec une admirable providence, comme il lui plaît, et tout sert à sa gloire » (3 février 1755, II, 472).

Par humilité, saint Paul de la Croix se défend d'être un véritable directeur : il ne serait qu'« un donneur de conseils » (à Thomas Fossi, 31 juillet 1759, I, 706 ; à Anna Cecilia Anguillara, 9 mars 1754, III, 214). Mais personne ne se laissera tromper par ses protestations répétées d'incompétence. Il faut reconnaître en lui un des plus éminents directeurs, non seulement par sa science et sa prudence, mais par l'expérience consommée qu'il a des voies mystiques.

Lettres nous permettent de conclure que le groupe d'âmes contemplatives réunies sous sa direction et dont plusieurs sont arrivées à la haute contemplation, étaient de même type que la sienne. Ce n'est pas une seule expérience, mais en fait plusieurs expériences de même sens que nous livrent les *Lettres*. Il pourrait sembler surprenant que saint Paul de la Croix, qui est persuadé du petit nombre des mystiques[4], exhorte sans cesse à la contemplation les âmes qu'il dirige : mais la réponse est simple. Celles qu'il encourage ainsi y étaient déjà arrivées ou Dieu les y appelle manifestement[5]. Cet homme si ardent est dans sa direction le plus prudent des guides, le plus en garde contre l'illusion, le plus ennemi des ferveurs indiscrètes et de la contention.

Le P. Gaétan du Saint-Nom-de-Marie nous fournit tout de suite un détail bien caractéristique lorsque, distinguant dans la vie mystique de saint Paul de la Croix trois étapes, il nous apprend que le saint, après le mariage spirituel, est passé par une période très longue et très pénible de désolation qui a duré au moins quarante-cinq ans et ne s'est terminée que durant les dernières années de sa vie, en 1770. D'où l'on peut induire

4. « La très haute oraison infuse, la Divine Majesté l'accorde aux âmes bien purifiées et détachées, après de longues épreuves, non pas à toutes, mais à un petit nombre selon qu'il plaît à sa divine Providence (à Thomas Fossi, 2 juin 1753, I, 625). Peut-être faut-il citer aussi les premières lignes de la lettre du 15 février 1766 à une religieuse de Civita Castellana : « Votre Révérence... me dit qu'elle ne comprend pas ce qu'est la contemplation à laquelle le Dieu béni fait arriver les âmes grandes et fidèles qui lui sont très chères... » (II, 267). Il reconnaît dans cette même lettre que la contemplation infuse, la vraie, « Dieu la concède à qui il lui plaît et ce n'est pas un chemin pour tous, mais pour certaines âmes qu'il aime particulièrement ».

5. Très expressive à ce point de vue est la lettre écrite le 18 janvier 1757 à la Sœur M. Chiara di S. Filippo, religieuse capucine du monastère de Farnese. Après lui avoir parlé très explicitement d'absorption en Dieu, de sommeil divin, de plongée dans la mer des souffrances de Jésus, mer de douleur et d'amour..., il lui dit très simplement : « J'ai touché ces points parce que je vois que le doux Jésus vous invite à cela ; il faut donc laisser votre âme en liberté de faire ces vols que lui fera faire le Saint-Esprit en obéissant à ses doux attraits » (III, 459).

que chez lui comme chez l'ursuline Marie de l'Incarnation les purifications passives ont continué après le mariage mystique.

C'est que, comme Marie de l'Incarnation, il n'a pas eu seulement une vocation contemplative. Les Passionistes ont une vie apostolique : ils s'adonnent aux missions de campagne et saint Paul de la Croix a pris largement sa part de ce laborieux apostolat. Il ne semble pas d'ailleurs que ce soit son apostolat en lui-même qui ait uniquement contribué à orienter de façon spéciale sa contemplation : il faut plutôt dire que c'est une réalité plus haute qui domine à la fois sa vie apostolique et sa vie contemplative. Cette cause profonde c'est son attitude à l'égard de la Passion de Notre Seigneur, c'est l'amour enflammé qu'il a pour les souffrances du Sauveur qui donne une coloration particulière à la fois à sa contemplation et à son action. Car c'est une dévotion qu'il cherche à répandre : il ne la garde pas pour lui-même. Il veut l'implanter dans toutes les âmes.

La Passion du Christ, pour lui, c'est tout. En elle il trouve tout[6]. Elle est l'œuvre rédemptrice en même temps que la manifestation la plus haute de l'amour infini de Dieu pour les hommes. Il ne faut jamais la perdre de vue. L'invocation que saint Paul de la Croix a mise si souvent en tête de ses lettres : « Que la Passion du Christ soit perpétuellement dans nos cœurs », il a essayé de la réaliser dans toute sa vie.

Si dans la vie spirituelle la pensée des souffrances du Christ est un des moyens les plus efficaces pour arriver à l'union avec Dieu[7], la méditation de la Passion le plus merveilleux excitateur

6. A Thomas Fossi (23 septembre 1747, I, 558). Il ajoute : « C'est là que s'apprend la science des saints. » C'est au même Thomas Fossi qu'il écrit le 10 juin 1755 : « Je vous prie, autant que je le sais et que je le puis, de tirer profit de cette science divine que le Souverain Maître le Christ Jésus vous enseigne à l'école de sa très sainte Passion, quand vous la méditez avec foi et charité. Dans cette divine école, vous devez apprendre à être humble de cœur en aimant votre propre mépris, à souffrir en silence et patience, à être doux et mansuet, souple et obéissant » (I, 655). A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, le 13 août 1757 : « Dans cette divine école intérieure, on apprend plus à se taire qu'à parler » (II, 503).

7. « Je vous dirai que c'est une chose très bonne et très sainte de

de l'amour pour Dieu, très propre à extirper les vices et à planter la piété, dans l'apostolat la prédication des mystères douloureux est le meilleur chemin pour atteindre les âmes : elle fait se rendre les pécheurs les plus endurcis[8]. Mais il suffit de ce bref rappel du rôle capital que la Passion tient dans la doctrine et dans la vie apostolique de saint Paul de la Croix[9].

Il nous faut préciser un peu plus, tout en restant cependant sommaire, la place que la Passion tient dans sa contemplation.

Les maîtres auxquels se rattache saint Paul de la Croix : Tauler, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix (le P. Gaétan du Saint-Nom-de-Marie le fait justement remarquer), sont bien d'avis qu'il ne faut pas écarter de la contemplation la pensée de l'humanité du Christ et le souvenir de ses mystères[10].

Mais ce qui n'était avant lui qu'une remarque, fort importante sans doute mais faite en passant, devient chez saint Paul de la Croix une préoccupation constante et de tout premier plan. Il la répète sans cesse, lui donne un relief extraordinaire et il s'attarde souvent à exposer le rôle positif que les mystères

penser à la très sainte Passion du Seigneur, de faire oraison sur elle et c'est le moyen d'arriver à la sainte union avec Dieu » (à Marianna della Scala del Pozzo, 3 janvier 1729, I, 43). Il n'est pas nécessairement ici question d'union mystique. Mais elle n'est certainement pas exclue. On trouvera plus loin des textes où la pensée de la Passion sert d'introduction à l'union mystique.

8. De la Passion même du Christ, il dit dans une lettre à D. Cesare Macali : « ... On touche avec la main que celle-ci [la sainte Passion du Christ] fait se rendre les pécheurs les plus invétérés et les plus endurcis » (2 octobre 1750, III, 72). « ... La dévotion à la très sainte Passion de Jésus, moyen si efficace pour détruire l'iniquité et faire arriver les âmes à une grande sainteté » (6 juillet 1741, II, 270). Il dira de la congrégation des Passionistes qu'elle est « un moyen fort efficace pour établir les âmes dans le saint amour et la crainte de Dieu » (à D. Gaetano Giannini, 25 janvier 1748, II, 644).

9. Sur la place de la Passion dans la vie spirituelle de saint Paul de la Croix, je me suis déjà étendu quelque peu ailleurs : *La Volonté de Dieu dans les Lettres de saint Paul de la Croix*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 27, 1951, p. 132-174.

10. *Doctrine de saint Paul de la Croix*..., p. 162. Il faut noter que les textes cités : deux de sainte Thérèse, un de saint Jean de la Croix, un de Tauler, ne parlent pas de la Passion, mais de l'Humanité du Christ en général.

du Christ, surtout et presque exclusivement la Passion, doivent tenir dans la contemplation. Il y a manifestement là quelque chose de nouveau et d'original. Et ce rôle n'est pas seulement un rôle d'introduction, tel que ses devanciers l'ont à peine esquissé, mais il doit pénétrer la contemplation elle-même et en orienter jusqu'aux conséquences. Il faut nous arrêter sur ce triple aspect, si nous voulons donner la caractéristique particulière de la contemplation de saint Paul de la Croix.

I. — La Passion est la porte de la contemplation

C'est bien la formule traditionnelle qui résume sur ce point la pensée de saint Paul de la Croix. Un témoin au procès de béatification a rapporté que c'était l'enseignement habituel du saint. Les *Lettres*, nous allons le voir, rendent exactement le même témoignage.

La formule est neuve. Saint Paul de la Croix connaît sans nul doute la déclaration si vigoureuse de sainte Thérèse, au chapitre 22 de sa *Vie*, où, après avoir protesté avec une extrême vivacité contre les auteurs qui affirment que l'Humanité du Christ est un obstacle à la contemplation, sous prétexte que « la contemplation étant purement spirituelle, tout objet matériel est capable de l'entraver », elle proclame que Notre Seigneur « est la porte par où nous devons entrer si nous voulons que la Souveraine Majesté nous découvre de hauts secrets ». Il est parfaitement d'accord avec elle quand il écrit à Agnès Grazi, le 4 août 1740, que « l'on ne peut passer à la contemplation de la Divinité très infinie et très immense sans entrer par la porte divine de l'Humanité très divine du Sauveur[11]... ».

Ce qui est neuf et qu'il est difficile de trop fortement souligner, c'est que presque toujours l'Humanité du Christ lui apparaît dans les mystères de la Passion. Il est de ces hommes qui, comme saint Paul, ne connaissent que Jésus crucifié. C'est l'aspect ordinaire sous lequel il voit le Christ.

11. I, 256.

Plus étonnante encore et non moins caractéristique l'insistance avec laquelle il revient de toute façon et à tout propos sur les conséquences pratiques (les *Lettres* ne sortent pas du terrain pratique de la direction) qu'entraîne semblable principe, sur les dispositions habituelles de première importance, sur les pensées ordinaires que suppose dans une vie contemplative la vérité d'une telle formule. Tout cet ensemble nous fait pénétrer davantage dans la pensée de saint Paul de la Croix.

Car il faut le remarquer aussi : si la Passion est la porte de la contemplation, on pourrait presque dire que c'est en vertu d'un système général de spiritualité où la Passion tient la première place. La Passion est la porte de la contemplation parce qu'elle est la porte de tout ce qui y conduit : la porte de la solitude et du recueillement intérieur, la porte de l'oraison, la porte de l'union. La solitude, le recueillement, l'oraison, l'union, à leur degré supérieur, s'identifient avec la contemplation[12]. La Passion ne semble jouer ce rôle d'introductrice dans la contemplation qu'à cause du rôle qu'elle joue dans toute la vie spirituelle de saint Paul de la Croix.

Voici l'affirmation la plus claire :

> Il est vrai que semblable souvenir de la très sainte Passion de Jésus-Christ avec l'imitation de ses très saintes vertus ne doit jamais être laissé, fût-on dans le plus profond recueillement et le plus haut degré d'oraison. Car celle-ci [la Passion] est la porte qui conduit

12. Dans la dizaine de textes où saint Paul de la Croix parle de la porte (porte de la solitude, du recueillement intérieur, de l'union, de l'oraison...), la porte c'est tantôt Jésus-Christ (II, 511), tantôt Jésus dans sa Passion (II, 829), tantôt Jésus crucifié (III, 156), tantôt Jésus et sa très sainte Passion (II, 489 ; II, 808), tantôt la Vie, Mort et Passion de Jésus (II, 818), tantôt la Passion (I, 582), tantôt les plaies très saintes de Jésus (III, 66). Sauf une exception peut-être, on peut dire qu'il y a toujours allusion explicite à la Passion. Presque toujours aussi, par les circonstances de la lettre, les détails donnés sur l'état d'oraison auquel est parvenue la personne à laquelle elle s'adresse, il est question de contemplation, même là où elle n'est pas nommée. Pour faire bref, on peut donc admettre avec raison que la formule : « La Passion est la porte de la contemplation » exprime vraiment la pensée profonde de saint Paul de la Croix.

l'âme à l'union intime avec Dieu, au recueillement intérieur et à la plus sublime contemplation[13].

Une autre pensée de saint Paul de la Croix qu'il est bon de signaler. Si la Passion est la porte quasi nécessaire de la contemplation, c'est parce qu'elle en assure la sécurité et la protège contre l'illusion. « Portez toujours à l'oraison quelque mystère de la très sainte Vie et Passion de Jésus-Christ, et si ensuite le Saint-Esprit vous attire à un recueillement intérieur plus profond, suivez le souffle du Saint-Esprit, mais toujours par le moyen de la sainte Passion : on évite ainsi toute tromperie[14]. » Ce conseil, donné à Thomas Fossi, est des plus nets. A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi qui est arrivée à l'oraison infuse, il dit également : « Savez-vous que ce travail divin, pour être sûr, il convient qu'il passe par la porte qu'est Jésus-Christ Notre Seigneur et sa très sainte Passion qui est œuvre d'amour[15]? » On pourrait en citer d'autres exemples. Saint Paul de la Croix ne s'est pas expliqué sur cette assurance contre les illusions que donne le souvenir habituel de la Passion. On se l'imaginera facilement quand on sait les vertus fondamentales qu'il apporte à l'âme.

Une autre raison serait sans doute le rôle que joue l'amour dans la contemplation : il n'y a pas de meilleur excitant à l'amour que la Passion du Christ : « La Passion de Jésus-Christ est œuvre d'amour. Un simple regard de foi sur un mystère particulier ou sur toute la Passion en général peut tenir l'âme dans un haut recueillement avec cette vue de foi et attention amoureuse à Dieu[16]. » C'est bien dans le même sens que va la recommandation fréquente de se pénétrer d'amour et de regarder les souffrances de Notre Seigneur avec le même amour avec lequel il les a souffertes.

Le sens de la formule se reconnaît exactement par les diverses

13. A Thomas Fossi, 5 juillet 1749, I, 582.
14. Au même, 17 mai 1769, I, 791.
15. 13 juillet 1756, II, 489.
16. A la Sœur Maria Innocenza di M. SS. Addolorata, 21 juin 1757, III, 481.

recommandations qui l'accompagnent et l'expliquent. Toute une série d'équivalents vient en préciser la portée, en augmenter l'effet, multipliant, si l'on peut dire, la présence de la Passion, et redisant sous des formes nouvelles que c'est sur la pensée de la Passion qu'il faut se recueillir et commencer la prière qui aboutira à la contemplation. Il faudrait répéter ici, à propos du recueillement et de la prière, tous les moyens que prône le saint pour ne point perdre de vue la Passion : nous rentrons forcément dans la ligne dominante de sa spiritualité. En fait, il est logique. Lui qui nous recommande et le recueillement continuel et la prière continuelle, doit nécessairement nous indiquer comment il faut y pénétrer par la véritable porte.

Entrer dans l'oraison par la porte de la Passion, c'est y aller « vêtu intérieurement des saintes souffrances du Christ et de ses divines vertus[17] », c'est « faire un bouquet de toutes les souffrances de Jésus et le placer en esprit sur le sein de son âme[18] », c'est encore porter dans son cœur le souvenir de la Passion, un de ses mystères[19].

17. III, 804. L'expression, d'une fréquence extraordinaire, comporte de très légères variantes qui n'en modifient nullement le sens. Donnons-en quelques-unes, prises à peu près au hasard et sans chercher le moins du monde à en épuiser la série : « Vêtu de Jésus-Christ et de sa très sainte Passion » (II, 501), « vêtu de Jésus-Christ souffrant » (III, 829), « vêtu de Jésus-Christ et de ses souffrances » (II, 496), « vêtu de Jésus crucifié » (II, 462), « vêtu de Jésus-souffrant-sa-Passion (appassionato) » (III, 517), « vêtu de Jésus-Christ et pénétré de ses souffrances » (I, 617), etc.

18. I, 351. Les variantes ne modifient nullement la pensée : « porter toujours dans le cœur le doux bouquet des souffrances très amères de Jésus » (I, 483) ; « ne pas se lasser de porter sur l'autel de son cœur le faisceau de myrrhe des très saintes souffrances de Jésus » (I, 521) ; « porter toutes les souffrances très saintes de Jésus béni par amour en un bouquet sacré et les placer sur l'autel de son cœur » (III, 518) ; « porter sur le sein de l'âme un bouquet des souffrances de Jésus et des douleurs de Marie » (I, 99) ; « faire un bouquet des souffrances de Jésus et le tenir sur le sein de son âme » (I, 108) ; « faire un bouquet... [des souffrances de Jésus] pour le porter sans cesse sur le sein de l'âme, en respirant l'odeur avec amour et douleur » (I, 124) ; « porter dans son intérieur un bouquet des souffrances très saintes de Jésus et des douleurs de Marie » (I, 597) ; « porter avec soi les souffrances très saintes de Jésus-Christ » (I, 699).

19. « Vous ferez très bien si dans l'oraison vous portez une pensée de

Ce qu'enseignait saint Paul de la Croix sur l'entrée de la contemplation, il le pratiquait lui-même. Il écrit le 26 novembre 1770 à la Sœur Anna-Maria Calcagnini : « Portez-vous à l'oraison toujours chargée et vêtue des souffrances très saintes de Jésus, mais sans images et en pure foi. Et pour parler en confidence entre nous, je fais comme je vous le dis et je m'en trouve bien. Chargé des cordes, des chaînes, des soufflets, des fouets, des plaies, des épines, de la croix et de la mort de mon Sauveur, je m'envole avec lui au sein du divin Père[20]... » Et nous savons par la retraite de 1720 qu'il pratiquait déjà pour son compte l'offrande des souffrances de Notre Seigneur et les colloques sur la Passion qu'il recommande dans sa correspondance.

II. — **La Contemplation douloureuse et amoureuse**

L'influence de la Passion de Notre Seigneur, ce n'est pas seulement sur l'entrée dans la contemplation qu'on peut la constater. C'est sur la contemplation elle-même. Dans la retraite de 1720 il est fait allusion plusieurs fois et de façon absolument claire à une contemplation amoureuse et douloureuse tout à la fois, et qui a pour objet les tourments mêmes de Jésus, infus dans l'âme. Il faut citer, à cause de leur importance, quelques lignes du *diario*, écrites le 8 décembre 1720 :

> ... En faisant l'offrande des tourments qu'a soufferts mon Jésus, je me suis senti porté à pleurer, et également en priant pour ceux de mon prochain; dans la sainte communion j'ai été particulièrement recueilli, et surtout en faisant le récit douloureux et amoureux de ses tourments à mon Jésus. Cette grâce si élevée, que mon cher

la très sainte Passion » (à Teresa Palozzi, 6 mars 1765, III, 398). — Voici une précision intéressante : « ... portant toujours à l'oraison quelque mystère de la Passion sans jamais pourtant vous forcer à méditer, mais en guise de doux colloques ou soliloques » (au P. Giovanni Maria di S. Ignazio, 25 mars 1757, III, 150) ; « Portez à l'oraison un mystère de la très sainte Passion de Jésus-Christ » (à des religieuses du monastère du Corpus Domini, 9 juillet 1768, IV, 48).

20. III, 831.

Dieu me fait alors, je ne sais l'expliquer, parce que je ne peux pas ; sachez que, à raconter les peines à mon Jésus, parfois, quand j'en ai raconté une ou deux, il faut que je m'arrête là, parce que l'âme ne peut plus parler et se sent liquéfier; elle est ainsi défaillante avec très haute suavité mêlée de larmes, avec la peine de son époux infuse en elle, ou encore, pour m'expliquer davantage, plongée dans le cœur et la douleur très sainte de son très doux Époux Jésus; parfois elle en a l'intelligence de toutes, et elle se trouve ainsi en Dieu avec cette vue amoureuse et douloureuse; cela est très difficile à expliquer, cela me paraît une chose toujours nouvelle[21].

J'ai cité largement afin qu'on vît bien la différence entre le début de la contemplation et la contemplation elle-même. Il est difficile de s'exprimer de façon aussi simple et aussi nette. Cette contemplation à la fois amoureuse et douloureuse est caractéristique. On peut comparer au texte que je viens de reproduire ce qui est dit les 27 et 28 décembre 1720 :

Le 27, jour de saint Jean, apôtre et évangéliste, j'ai été mis par la Bonté infinie dans un grand repos et suavité, surtout dans la très sainte communion, sentant par une intelligence infuse, avec une très profonde consolation de l'esprit, un certain repos de l'âme entremêlé avec les souffrances du Rédempteur, auxquelles l'âme se complaît; elle s'enflamme d'amour et de douleur. Là-dessus, je ne sais me faire comprendre parce qu'on ne peut l'expliquer.

Mais peut-être que ce jour-là, dans le mélange de l'amour et de la douleur, c'est l'amour qui domine :

Je disais pendant que je servais la messe et que je voyais Jésus, je lui disais de m'envoyer les Séraphins pour me transpercer de flèches d'amour. Cela vient des élans amoureux que l'infinie miséricorde accorde à mon cœur. Je lui disais encore qu'il me laisse apaiser ma soif du très saint amour, en me laissant boire à la fontaine infinie de son très saint Cœur : mais cela n'est pas arrivé dans la très sainte communion[22].

Ce mélange d'amour et de douleur se renouvelle en son âme le 28 décembre, jour des saints Innocents, à propos de la fuite en Égypte :

21. I, 8.
22. I, 15.

Dans ma très pauvre âme s'entremêlaient la douleur et l'amour avec grandes larmes et suavité. De tout cela l'âme a une intelligence infuse et très haute tout ensemble parfois d'un mystère seul, mais elle le comprend en un moment, sans formes corporelles ou imaginaires, mais Dieu les lui infuse par une œuvre de son infinie charité et miséricorde. Dans le moment même où l'âme le comprend très hautement, ou elle s'y complaît ou elle y compatit selon les mystères ; le plus souvent s'y entremêle toujours la sainte complaisance[23].

Il n'y a pas d'hésitation possible sur le caractère surnaturel de semblable contemplation. Saint Paul de la Croix l'affirme explicitement. Et l'impossibilité dans laquelle il se trouve de s'expliquer clairement ne fait que corroborer son affirmation. C'est Dieu lui-même qui lui donne de connaître et de comprendre, qui augmente sa capacité de comprendre comme il augmente sa capacité d'aimer et sa capacité de souffrir.

Nous voudrions savoir comment la douleur se mêle à l'amour et de quelle douleur il s'agit. Nous savons que c'est surtout une douleur de compassion parce que perpétuellement saint Paul demande de compatir aux souffrances de Jésus, de souffrir avec lui. Un mot jeté en passant nous fait connaître que l'âme veut partager et partage en fait les souffrances de Jésus : « Je désirais actuellement sentir ses tourments et être avec lui sur la Croix[24]. »

C'est la pensée que si souvent il traduira dans ses *Lettres* par l'expression « faire siennes les souffrances de Jésus ». A un de ses religieux qui lui en demandait l'explication, il répondait le 14 juillet 1756 :

> Le point que Votre Révérence ne comprend pas : faire siennes par le moyen de l'amour les souffrances du doux Jésus, Sa Divine Majesté vous le fera comprendre quand il lui plaira. C'est un travail tout divin; et l'âme toute plongée *(immersa)* dans le pur amour, sans images en très pure et nue foi (quand il plaît au Souverain Bien) en un moment se trouve plongée dans la mer des souffrances du

23. I, 15-16. Je me borne à ces citations. Mais à lire la retraite, on s'aperçoit que c'est presque chaque jour qu'il est question de cette contemplation des souffrances infuses de Jésus.

24. I, 7.

Sauveur et dans un regard de foi les comprend toutes sans comprendre, parce que la Passion de Jésus est une œuvre toute d'amour : en l'âme, se tenant toute perdue en Dieu qui est charité, qui est tout amour, se fait un mélange d'amour et de douleur parce que l'esprit reste tout pénétré et se tient tout plongé dans un amour douloureux et dans une douleur amoureuse : *opus Dei*[25].

Voilà donc à nouveau la contemplation infuse amoureuse et douloureuse, point différente de celle de 1720, bien que saint Paul de la Croix nous la dépeigne sous une image nouvelle, la plongée dans la mer de la Passion, la plongée dans la mer des souffrances de Jésus. Il y a des répétitions impressionnantes. Et saint Paul de la Croix n'a pas peur de se répéter. La comparaison des deux mers, la mer de la divine charité et la mer des souffrances de Jésus, est une des plus fréquentes et des plus originales. Elle nous permet d'apprendre un peu comment on passe de la contemplation mystique ordinaire à la contemplation de la Passion.

Dans ses *Lettres*, saint Paul de la Croix représente habituellement la contemplation comme une plongée en Dieu, comme une immersion dans la mer immense de la Divinité ou, ce qui revient au même, dans la mer de l'infinie charité; la contemplation de la Passion, la contemplation amoureuse et douloureuse comme une plongée dans la mer des souffrances de Jésus. Comme la seconde mer est une œuvre d'amour, les deux mers communiquant entre elles, il y a passage facile d'une mer à l'autre; la seconde « sort », « jaillit », « procède » de la première. Parfois même il insinue clairement que les deux mers n'en font qu'une, que « ce sont deux mers en une[26] ». Cette mer des souffrances du Christ est « une mer d'amour et de douleur... » « Dans cette grande mer l'âme pêche les perles des vertus et fait siennes les souffrances de Jésus-Christ[27]. » Ces notations perpétuellement reprises suffisent à montrer que la plongée dans la mer des souffrances de Jésus s'identifie exactement avec la contemplation amoureuse et douloureuse de la retraite de 1720.

25. Au P. Giovanni Maria di S. Ignazio, III, 149.
26. A Lucia Burlini, 4 juillet 1748, II, 717.
27. A la Sœur M. Chiara di S. Filippo, 18 janvier 1757, III, 459.

Ce que saint Paul de la Croix ne dit pas de façon absolument claire, c'est la manière dont on passe d'une mer à l'autre, d'une contemplation à l'autre. Tantôt il semble attribuer ce passage à la ferveur personnelle de l'âme contemplative. Témoin cette lettre à Agnès Grazi du 23 avril 1742 :

> Laissez ce peu de cendre de votre néant se plonger, se perdre, se consumer (si je puis ainsi dire) toute dans cet abîme d'infinie bonté de votre Dieu, et là, liquéfiée d'amour, réjouissez-vous continuellement par des cantiques amoureux, par des occupations sacrées, des sommeils d'amour, un silence sacré, toute plongée dans cette mer immense d'amour, et dans cette mer nagez si bien à fond que vous trouviez une autre grande mer, celle des souffrances de Jésus et des douleurs de Marie très sainte, et cette mer-ci sort de la mer immense de l'amour de Dieu[28].

Tantôt il en attribue l'initiative à une grâce spéciale de Dieu. Voici ce qu'il écrit à la Sœur Maria Maddalena Anselmi, le 21 juin 1755 :

> L'âme aimante se perd toute dans cette mer immense de charité. Mais faites-y attention. La Passion très sainte de Jésus est une œuvre toute de l'amour infini de Dieu. Aussi l'âme, en se plongeant toute dans la mer du saint amour, ne peut pas, au moins quand il plaît à Dieu de lui en concéder la grâce..., ne point se plonger toute dans la mer de la très sainte Passion[29].

De cette contemplation amoureuse et douloureuse, si neuve dans l'expérience mystique, le point le plus important, celui sur lequel saint Paul de la Croix insiste le plus et qu'il considère comme le sommet, parce qu'il y tient l'objet de ses désirs, c'est de faire siennes les souffrances de Jésus[30]. Comment y arriver ?

28. I, 280.

29. III, 336.

30. L'expression a d'ordinaire un sens très fort. Saint Paul de la Croix parlera d'une véritable transformation de l'amant en l'aimé : le contemplatif éprouve lui-même les souffrances de Jésus. « Si vous vous sentez toute pénétrée au dedans et au dehors des souffrances de l'époux, faites fête. Mais je puis vous dire que cette fête se fait dans la fournaise du Divin Amour parce que le feu qui pénètre jusqu'à la moelle des os trans

A considérer les passages assez nombreux où il en est question, on pourrait se demander s'il n'est pas possible à l'homme avec la grâce ordinaire d'atteindre ce sommet. Saint Paul de la Croix demande qu'on s'y efforce, comme s'il était en notre pouvoir d'y parvenir : « Vous ferez très bien toujours... si par amour vous faites vôtres les souffrances de Jésus[31]. » Il indique même le moyen dont il faut se servir : l'amour. Comme si pareil résultat était une suite naturelle de l'amour, le saint nous a répété en termes essentiellement identiques : « L'amour est une vertu unitive et l'âme aimante fait siennes les souffrances du bien-aimé[32]. » C'est pour lui, semble-t-il, un principe général. L'amour posé, la conséquence devrait suivre. Ailleurs, à l'amour il ajoutera la foi : « Faites toujours plus vôtres par la foi et l'amour les souffrances de Jésus[33]. » Si nous nous reportons cependant à la réponse faite au P. Giovanni di S. Ignazio que nous avons rapportée plus haut — et plus d'un texte vient corroborer celui-là — c'est à l'action divine et à une grâce insigne de Dieu qu'il faut attribuer l'origine de cette participation profonde aux souffrances de Jésus.

Avons-nous ici une double position ? Faut-il admettre que l'expression « faire siennes les souffrances de Jésus » peut avoir un sens faible réalisable avec la grâce ordinaire, dans la vie ascétique, et un sens fort qui ne trouve place que dans la mystique de la Passion ? Remarquons tout d'abord que dans la plupart des textes « l'amour qui fait siennes les souffrances de Jésus » n'est pas donné comme un amour ordinaire. Saint Paul

forme celui qui aime en l'aimé, et en mêlant de profonde manière l'amour avec la douleur, la douleur avec l'amour, il se fait un mélange amoureux et douloureux. Mais l'union est si parfaite qu'on ne distingue ni l'amour de la douleur, ni la douleur de l'amour, si bien que l'âme aimante jouit dans sa douleur et fait fête dans son douloureux amour » (à la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 10 juillet 1743, II, 440).

31. A Tereza Palozzi, 6 mars 1765, III, 398.

32. A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 10 juillet 1743, II, 440 ; à la Sœur Maria Cherubina Bresciani, 26 juin 1742, I, 485 ; à Teresa Palozzi, 6 mars 1765, III, 398 ; à Anna Maria Calcagnini, 10 mars 1767, III, 804.

33. A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 16 juillet 1754, II, 458.

de la Croix l'appelle tantôt « un amour saint » et tantôt « un amour divin[34] », et certaine explication donnée à la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi ferait penser à un amour infus : « L'âme veut l'amour très pur, net, nu et veille à ce qu'à cette flamme divine ne se mêle rien de la fumée des choses créées...; aimez avec l'amour de l'Amour incréé pour faire vôtres les souffrances très saintes de l'aimé; laissez l'amour agir en bourreau et vous crucifier au dedans et au dehors, avec une souffrance amoureuse et un amour douloureux, mais pur, net et purifié[35]. »

Aucune difficulté d'ailleurs à ce que saint Paul de la Croix recommande à ses correspondants de faire siennes, autant qu'il dépend d'eux, les souffrances du Christ. L'âme contemplative ne doit-elle pas consentir à l'action divine, entrer dans le jeu, se laisser faire par Dieu et, comme le dit saint Paul de la Croix, « faire sa part »? Puis, il faut bien le reconnaître aussi, l'union au Christ souffrant comporte bien des degrés. Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait une union ordinaire au Christ souffrant, et aussi une union mystique au Christ souffrant. Pour un saint Paul de la Croix il est normal que la Passion joue son rôle à tous les degrés de la vie spirituelle. Pas d'inconvénient à admettre que l'âme s'essaie très tôt de façon imparfaite et pour ainsi dire inchoative « à faire siennes les souffrances de Jésus ».

III. — **Le Sens de cette contemplation**

L'appropriation des souffrances du Christ nous donne exactement le sens de cette contemplation. Elle va directement à l'union au Christ souffrant. Rien n'est plus révélateur à ce sujet que la relation de 1720. Presque chaque jour, d'une façon ou d'une autre, le retraitant manifeste son désir de souffrir. Ce désir est tel que le froid de l'hiver très rude lui apparaît comme une suavité[36]. Les peines intérieures qui l'accablent, il ne cherche

34. Voir, par exemple, I, 485.
35. 20 juillet 1756, II, 492.
36. 27 novembre 1720, I, 4.

pas, il ne demande pas à en être délivré, sauf des tentations qui vont directement contre Dieu. Il souhaite qu'elles durent. Il a peur qu'elles ne lui soient enlevées. Il voudrait être toujours dans les souffrances et toujours souffrir davantage[37].

Cette soif de souffrances n'a son explication que dans les souffrances de Jésus. Si Paul de la Croix désire à ce point souffrir, c'est pour s'unir aux souffrances de Jésus. L'union à l'Humanité du Christ à laquelle il aspire, c'est l'union aux souffrances de Jésus. Il veut souffrir parce que le Christ a souffert; il veut souffrir comme le Christ a souffert. Il demande d'être avec le Christ sur la Croix, d'être crucifié avec le Christ; il veut « suivre le Christ dans ses souffrances ». Il sait que la Passion est l'œuvre d'amour. L'amour ne fait qu'un de celui qui aime et de celui qui est aimé. Ce sont les souffrances mêmes de Jésus que le saint veut souffrir réellement[38].

Mais ce désir de souffrir ne diminue en rien l'orientation apostolique de toute sa vie. Les circonstances mêmes de la retraite le laissent assez voir puisque c'est pour écrire sa Règle et se préparer à la fondation des Passionistes qu'il l'a entreprise. Ce qu'il nous dit de la conversion des pécheurs, de la conversion des hérétiques, les prières spéciales faites pour l'Angleterre, les supplications pour tous les besoins de l'Église indiquent assez l'objet habituel de ses préoccupations. Puisque Jésus a travaillé et souffert pour le rachat des âmes, Paul de la Croix lui aussi travaillera et souffrira dans le même but.

La pensée réparatrice, elle non plus, n'est pas absente. Le saint évidemment pense d'abord à l'expiation de ses propres péchés. Mais puisque s'offrir en victime pour les péchés des hommes est une façon de s'associer à la Passion du Christ, il y consent très volontiers. S'il accepte de se sacrifier même pour une seule âme, il manifeste expressément le désir de réparer les irrévérences qui se commettent à l'église et par deux fois celui de mourir martyr pour l'Eucharistie[39].

37. 21 décembre 1720, I, 12.
38. 21 décembre 1720, I, 12 ; 6 décembre 1720, I, 7.
39. 23 et 26 décembre 1720, I, 13, 14.

On peut dire que toute sa vie saint Paul de la Croix est resté dans cette disposition fondamentale. S'il a tant prôné la souffrance sans réconfort, la pure souffrance, la souffrance nue, c'est parce qu'elle nous rend semblables au Christ abandonné sur la croix par son Père. A combien de ses correspondants saint Paul de la Croix n'a-t-il pas écrit des consolations de ce genre : « Je me réjouis dans le Seigneur des opérations que fait le saint amour dans votre âme : il mêle la jouissance avec la souffrance. Plus la souffrance sera nue, plus elle sera parfaite[40]. » Il n'a pas assez d'éloges pour cette nue souffrance : « Quel grand trésor renferme la nue souffrance sans réconfort ni du Ciel ni de la terre ! Ayez-la en grande estime, soyez-en reconnaissante à Dieu, offrez-vous souvent en victime d'holocauste à Sa Divine Majesté sur l'autel de votre cœur[41]. » Cette souffrance sans réconfort est pour lui une faveur précieuse, « une grâce et un don considérable du Seigneur qu'il n'a coutume d'accorder qu'aux âmes qui lui sont les plus chères[42] ». Or c'est exactement ce qu'il disait de la contemplation infuse : Dieu l'accorde aux âmes qui lui sont les plus chères. Mais la raison profonde, le motif le plus élevé de cette préférence, c'est l'assimilation au Christ souffrant : « J'apprends que vous êtes dépouillée de tout soulagement. J'en remercie le Dieu béni parce que maintenant vous ressemblez davantage à l'Époux divin privé de tout réconfort quand il était mourant sur la Croix[43]. »

Le désir de faire siennes les souffrances du Christ anime toute sa vie. Il va jusqu'à demander de souffrir actuellement les souffrances mêmes du Christ. Et plusieurs fois il sollicite de ses correspondants une prière pour obtenir de Dieu la grâce singulière de sentir dans son cœur l'impression même de la Passion[44], considérant cette grâce comme une des plus grandes

40. A Maria Crocifissa di Gesù, 31 juillet 1770, IV, 100.
41. A la Mère Maria Crocifissa Costantini, 15 juin 1765, II, 306.
42. A la même, 1er janvier 1765, II, 300.
43. A Anna Maria Calcagnini, 9 juillet 1769, III, 825-826.
44. A Agnès Grazi, le 15 mars 1736, à quelques jours de la fête de N.-D. des Sept-Douleurs, il écrit : « Vendredi, jour de la Passion de ma

faveurs du Ciel[45]. Il sera exaucé un Vendredi saint, peut-être celui de 1743. Et jusqu'à la fin de sa vie, durant les derniers jours de la semaine, le vendredi surtout, ses souffrances étaient extrêmes[46].

Enghien (Belgique). MARCEL VILLER, S. J.

très sainte Mère, Notre-Dame des Douleurs, recommandez-moi bien à elle afin que me restent imprimées sur le cœur ses douleurs et la Passion de mon Jésus, ce que je désire tant. Je voudrais l'imprimer dans le cœur de tous. Le monde ainsi brûlerait du saint amour » (I, 134). Le 19 novembre 1739, il fait la même demande à la Sœur Maria Cherubina Brescianí (I, 465).

45. Le 13 août 1757, à la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi il écrit : « Une des plus grandes grâces que Dieu vous fait est cette fréquente impression qu'il opère en votre âme de sa très sainte Passion en nue foi » (II, 503).

46. Gaétan du Saint-Nom-de-Marie, *Oraison et Ascension mystique de saint Paul de la Croix*, p. 167-176.

BIBLIOGRAPHIE
DU R. P. JULES LEBRETON

Pour permettre au lecteur d'utiliser plus commodément la bibliographie du R. P. Lebreton, nous donnons ici un bref rappel de sa carrière religieuse et professorale.

Né à Tours le 20 mars 1873, élève du collège Saint-Grégoire, dans cette même ville, le R. P. Jules Lebreton est entré au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Cantorbéry, le 9 octobre 1890. Après ses premiers vœux (1892), il a fait, à Cantorbéry, deux années d'études littéraires *(Juvénat)* et préparé sa licence ès lettres. Professeur de rhétorique, pendant un an, au collège du Mans, il est revenu ensuite au Juvénat de Cantorbéry, où il a enseigné pendant quatre années la philologie grecque et latine (1895-1899). Ce temps de professorat lui a permis de préparer ses thèses de doctorat sur Cicéron et César, qu'il soutiendra brillamment en 1901.

Après un an de philosophie au scolasticat de Jersey, il est entré, en octobre 1900, au scolasticat de Théologie de Fourvière. Chassé par la persécution religieuse, il a achevé sa théologie à Cantorbéry (1904). Il avait reçu l'ordination sacerdotale en 1903. C'est à Mold, en Angleterre, qu'il a terminé sa formation religieuse par le troisième an de noviciat.

En octobre 1905, Mgr Péchenard, Recteur de l'Institut catholique de Paris, lui confiait l'une des chaires de théologie dogmatique à la Faculté de Théologie. Deux ans plus tard, le nouveau Recteur, le R. P. Alfred Baudrillart, l'appelait à enseigner l'histoire des Origines chrétiennes dans la même Faculté. On était alors au plus fort de la crise moderniste. Le R. P. Lebreton a occupé cette chaire pendant plus de trente-cinq ans (1907-1943), avec une seule interruption de cinq années, due à une grave maladie (1912-1917).

En 1910, il a fondé avec le R. P. Léonce de Grandmaison les *Recherches de Science religieuse*. Pendant trente ans, il a rédigé dans cette revue ses Bulletins si appréciés sur l'histoire des Origines chrétiennes. En 1927, après la mort du R. P. de Grandmaison, il a pris la direction des *Recherches de Science religieuse* et l'a gardée jusqu'en 1945.

Doyen de la Faculté de Théologie en 1937, il a continué son enseignement jusqu'en 1943, date à laquelle il a été atteint par la limite d'âge. Depuis lors, le R. P. Lebreton a poursuivi ses travaux et ses publications, tout en continuant de collaborer aux *Recherches de Science religieuse*, aux *Études* et au *Dictionnaire de Spiritualité*.

I. — Ouvrages

Études sur la Langue et la Grammaire de Cicéron. Paris, Hachette, 1901.

*

Caesariana Syntaxis quatenus a Ciceroniana differat. Paris, Hachette, 1901.

*

Les Origines du Dogme de la Trinité. Tome I : *Les Origines.* Paris, Beauchesne, 1910, 569 pages. Sixième édition de cet ouvrage en 1927, sous le nouveau titre : *Histoire du Dogme de la Trinité des Origines au Concile de Nicée.* Tome I : *Les Origines.* Paris, Beauchesne, 694 pages. — Édition anglaise : *History of the Dogma of the Trinity.* T. I, trad. Thorold. Londres, Burns and Oates, 1939.

*

Le Dieu vivant. La Révélation de la sainte Trinité dans le Nouveau Testament. Paris, Beauchesne, 1919. Nouvelle édition, 1924. — Édition anglaise : *The living God. The Revelation of the Holy Trinity in the New Testament.* London, The Faith Press, 1923.

*

La Vie chrétienne au premier siècle de l'Église. Paris, Grasset, 1927.

*

Histoire du Dogme de la Trinité des Origines au Concile de Nicée. Tome II : *De saint Clément à saint Irénée.* Paris, Beauchesne, 1928.

*

La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur, 2 volumes. Paris, Beauchesne, 1931. Dix-neuvième édition

en 1951. — Édition espagnole : *La Vida y Doctrina de Nuestro Señor Jesu Cristo*, trad. F. Cereceda. Madrid, Éditions de *Razon y Fe*, 1933. — Édition italienne : *La Vita e l'Insegnamento di Gesu Cristo Nostro Signore*, trad. Nascimbene. Brescia, V. Gatti, 1934. — Édition flamande : *Leven en Leer van Jesus Christus*, trad. K. Van Baelen et M. Langhor. Anvers, 't Groeit, 1948. — Édition anglaise : *The Life and Teaching of Jesus Christ Our Lord*, trad. F. Day. Londres, Burns and Oates, 1934. Nouvelle édition en 1949. — Une traduction allemande est en préparation.

*

Le Père Léonce de Grandmaison. Paris, Beauchesne, 1932. — Édition italienne : *Il Padre Leonzio de Grandmaison*. Brescia, Morcelliana, 1936.

*

L'Église primitive, en collaboration avec J. Zeiller (*Histoire de l'Église* publiée sous la direction de A. Fliche et de V. Martin, tome I). Paris, Bloud et Gay, 1934.

De la Fin du second Siècle à la Paix constantinienne, en collaboration avec J. Zeiller (*Histoire de l'Église...*, tome II). Paris, Bloud et Gay, 1935. — Édition anglaise : ce volume et le précédent ont paru en anglais sous le titre : *The History of the primitive Church*, trad. E. C. Messenger, quatre volumes. Londres, Burns and Oates, 1942-1948. — Édition polonaise : *Historia Kosciola*. Tome I : *Poczatki Chrzescijanstwa*, trad. J. Dembinskiej et Z. Czerniewiczowej. Lublin, Universytet, 1939.

*

Lumen Christi. La Doctrine spirituelle du Nouveau Testament. Paris, Beauchesne, 1947.

*

Tu Solus Sanctus. Jésus-Christ vivant dans les Saints. « Études de Théologie mystique. » Paris, Beauchesne, 1948.

II. — Opuscules, articles et recensions

Pour cette partie de la bibliographie, on a suivi l'ordre chronologique. Les recensions ont été imprimées en petits caractères.

SIGLES :

A. B. = *Analecta Bollandiana* (Bruxelles).
A. S. T. = *Analecta sacra tarraconensia* (Barcelone).
B. I. C. P. = *Bulletin de l'Institut catholique de Paris.*
B. L. E. = *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (Toulouse).
Cit. nouv. = *Cité nouvelle* (Lyon, au temps de l'occupation).
Constr. = *Construire* (Paris, au temps de l'occupation).
Cor. = *Correspondant* (Paris).
D. A. F. C. = *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (Paris).
D. B. S. = *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (Paris).
D. S. = *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris).
Ét. = *Études* (Paris).
Greg. = *Gregorianum* (Rome).
N. R. T. = *Nouvelle Revue théologique* (Louvain).
R. A. = *Revue apologétique* (Paris).
R. A. M. = *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse).
Rev. de Ph. = *Revue de Philosophie* (Paris).
R. H. E. = *Revue d'Histoire ecclésiastique* (Louvain).
R. H. E. F. = *Revue d'Histoire de l'Église de France* (Paris).
R. I. C. P. = *Revue de l'Institut catholique de Paris.*
R. P. A. = *Revue pratique d'Apologétique* (Paris).
R. S. R. = *Recherches de Science religieuse* (Paris).
R. S. R. U. S. = *Revue des Sciences religieuses* (Université de Strasbourg)
S. R. = *Science religieuse* (Paris, au temps de l'occupation).
T. J. H. C. = *Theology. Journal of Historic Christianity* (Londres).
V. S. = *Vie spirituelle* (Paris).

1897

La Cathédrale de Cantorbéry. — Le Messager du Cœur de Jésus, t. LXXII, p. 571-575. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1897.

1899

L'Adjectif verbal latin en -ndus. Étude morphologique et sémantique. — Extrait des *Mémoires de la Société linguistique de Paris*, Imprimerie Nationale, 1899.

1902

Le Développement des idées morales chez Platon. — Ét., 1902, t. XC, p. 36-60 ; 161-178.

Une histoire de la Littérature universelle (celle de Baumgartner). — *Ét.*, 1902, t. XCI, p. 114-121.

Études cicéroniennes. — *Rev. de Philologie*, 1902, t. XXVI, 2e livr., p. 182-194.

1904

Sur un manuscrit de Cicéron. De Inventione. — *Rev. de Philologie*, 1904, t. XXVIII, p. 33-40.

1905

De Sanctissima Trinitate. Brevis conspectus lectionum quas habebat J. Lebreton in Facultate theologica Parisiensi, anno 1905-1906 (ronéotypé, *pro manuscripto*).

1906

De Sanctissima Eucharistia. Brevis conspectus lectionum quas habebat J. Lebreton in Facultate theologica Parisiensi, anno 1906-1907 (ronéotypé, *pro manuscripto*).

Le Traité de l'âme de saint Grégoire le Thaumaturge. — *B. L. E.*, 1906, p. 73-83.

Les Théories du Logos au début de l'ère chrétienne. — *Ét.*, 1906, t. CVI, p. 54-84 ; 310-332 ; 764-795.

Le Péché originel a-t-il eu des conséquences physiques et physiologiques? — *R. P. A.*, 1906, t. I, p. 406-407.

Chronique théologique : Un essai de construction apologétique (à propos de l'*Essays on some theological questions of the day*, publié par un groupe de professeurs de l'Université de Cambridge). — *R. P. A.*, 1906, t. II, p. 175-189.

Chronique théologique. — *R. P. A.*, 1906, t. II, p. 369-381.

Chronique de Théologie. — *R. P. A.*, 1906, t. III, p. 234-244.

R. P. A., t. II, p. 369-370 : J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du Concile de Trente au Concile du Vatican* ; J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione* ; p. 370-371 : P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles* ; p. 371-373 : K. Künstle, *Antipriscilliana* ; p. 373-374 : F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche* (IVe et Ve siècles) ; p. 374-375 : J. Guiraud, *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne* ; p. 375-377 : J. Chapman, *Bishop Gore and the catholic claims* ; p. 377-378 : O. Pfleiderer, *The early christian conception of Christ* ; p. 378-379 : G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung* ; p. 379-381 : J. Armitage-Robinson, *Some thoughts on the Incarnation.*

R. P. A., t. III, p. 234-237 : P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, *Le IVe siècle, d'Arnobe à Victorin*; p. 237 : J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847* ; p. 358 : M. J. MAILHET, *Jésus Fils de Dieu d'après les Évangiles* ; p. 238-239 : H. COUGET, *La divinité de Jésus-Christ, la catéchèse apostolique* ; p. 239 : H. COUGET, *La divinité de Jésus-Christ, l'enseignement de saint Paul ;* p. 239-240 : G. FRÉMONT, *Les principes ou essais sur les problèmes des destinées de l'homme. VII ;* p. 240-242 : A. d'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte ;* p. 242 : J. BROCHET, *Saint Jérôme et ses ennemis ;* p. 243 : J. BROCHET, *La Correspondance de saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère ;* p. 243-244 : Ad. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten ;* p. 244 : P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive.* 2e série : *L'Eucharistie.*

1907

L'Encyclique et la Théologie moderniste. — *Ét.*, 1907, t. CXIII, p. 497-524.

L'Infinité divine depuis Philon jusqu'à Plotin. — *Rev. de Ph.*, 1907, t. XI, p. 43-51.

Le Primat de la conscience d'après Newman. — *R. P. A.*, 1907, t. III, p. 667-678.

Dogme et Critique. — *R. P. A.*, 1907, t. IV, p. 193-221.

Catholicisme. Réponse à M. Tyrrell. — *R. P. A.*, 1907, t. IV, p. 527-548.

Résumé de l'Encyclique « Pascendi Dominici Gregis ». — *R. P. A.* 1907, t. V, p. 30-33.

L'Étude des Origines chrétiennes. — *R. P. A.*, 1907, t. V, p. 297-314.

A propos de l'Inquisition. L'Albigéisme languedocien aux XIIe et XIIIe siècles. — *R. P. A.*, 1907, t. V, p. 408-410.

Le nouveau Traité de saint Irénée sur la Démonstration de la prédication apostolique. — *R. I. C. P.*, 1907, p. 127-142.

Chronique de Théologie. I. Autour de Newman. II. La foi et la théologie d'après M. Tyrrell. — *R. P. A.*, 1907, t. III, p. 488-504 ; 542-557.

Chronique de Théologie. — *R. P. A.*, 1907, t. IV, p. 427-437.

Chronique théologique. — *R. P. A.*, t. V, 1907, p. 279-289.

R. P. A., t. IV, p. 427-428 : Dom CABROL, *Les Origines liturgiques ;* p. 428 : Mgr P. BATIFFOL, *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique ;* p. 428-429 : L. SALTET, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'Ordre ;* p. 429-430 : P. POURRAT, *La théologie sacramentaire ;* p. 430-431 : J. C. V. DURELL, *The historic Church ;* p. 431-432 : *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung.* Version arménienne et trad. allemande par Karapet Ter-Mekerttschian et Erwand Ter-

Minassiantz, avec introd. et notes par A. Harnack ; p. 432 : A. L. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus ;* p. 443 : J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten ;* p. 433-434 : H. Brewer, *Kommodian von Gaza ;* p. 434-435 : Joh. Ev. Niederhuber, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius ;* p. 435-436, Tertullien, *De Paenitentia, De Pudicitia, De Praescriptione haereticorum.* Texte, trad., intr. et index par P. de Labriolle, 2 vol. ; p. 436 : V. Cathrein, *Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien ;* p. 436 : S. Weber, *Christliche Apologetik ;* p. 437 : M. Güdemann, *Jüdische Apologetik.*

R. P. A., t. V, p. 279-282 : J. Campbell, *The New Theology ;* p. 282-283 : J. de Bonnefoy, *Vers l'Unité de croyance ;* p. 283 : M. E. Michaud, *Enseignements essentiels du Christ ;* P. Saintyves, *Le miracle et la critique historique, le miracle et la critique scientifique ;* p. 283-284 : Antoine Dupin, *Le Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles ;* p. 284-285 : W. J. Williams, *Newman, Pascal, Loisy and the catholic Church ;* p. 285 : Newman, *Grammaire de l'Assentiment.* Trad. de l'angl. par Mme Gaston Paris ; p. 285-286 : J. Toohey, *An indexed Synopsis of an essay in aid of a Grammar of Assent by John cardinal Newman ;* p. 286 : C. Quiévreux, *La Trinité et la Vie éternelle ;* p. 286-287 : H. de Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche ;* p. 287-288 : E. J. Goodspeed, *Index patristicus sive Clavis Patrum apostolicorum operum ;* p. 288 : J. Martin, *Philon ;* p. 288 : E. Buonaiuti, *Lo Gnosticismo ;* p. 289 : R. P. Semeria, *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Église primitive,* trad. de l'ital. par l'abbé Richermoz ; p. 289 : O. Pfleiderer, *Die Entwicklung des Christentums.*

1908

L'Encyclique et la théologie moderniste. — Paris, Beauchesne, 1908 (extrait des *Ét.*, 1907, t. CXIII).

L'Enciclica et la teologia modernista. — Vicenza, Giovanni Galla, 1908.

Le Dogme de la Transsubstantiation et la Christologie antiochienne du V^e^ siècle. — Edinburgh, Oliver and Boy, 1908 (extrait des *Ét.*, 1908, t. CXVII, p. 477-497).

La Révélation du Fils de Dieu. — *Ét.*. 1908, t. CXIV, p. 723-749.

La Connaissance de Foi. — *Ét.*, 1908, t. CXVII, p. 731-757.

L'Église et la Papauté, d'après M. Guignebert. — *R. P. A.*, 1908, t. VI, p. 241-268.

Les Origines de l'Apologétique chrétienne. — *R. P. A.*, 1908, t. VII, p. 401-418 ; 561-577, et 1909, t. VII, p. 801-818, t. VIII, p. 178-190 ; 346-360.

Le Fils de Dieu chez saint Paul. — *R. I. C. P.*, 1908, p. 97-115.

Chronique théologique. — *R. P. A.*, 1908, t. V, p. 895-905.

Chronique théologique. La Controverse moderniste. I et II. — *R. P. A.*, 1908, t. VI, p. 456-471 ; 621-635.

Chronique théologique. — *R. P. A.*, 1908, t. VII, p. 382-392.

R. P. A., t. V, p. 895 : *Kirchliches Handlexikon*, sous la direction de Buchberger, fasc. 1 à 24 ; p. 895-896 : *Pravoslavnaïa bogoslovskaïa Enziklopedia*, sous la direction de Gloubokovsky. VIII ; p. 896-898 : E. B. Allo, *Foi et systèmes ;* p. 898 : T. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin.* II. *Traité de la Trinité ;* p. 899 : E. Valvekens, *Foi et Raison ;* p. 899-900 : M. Lepin, *Pourquoi l'on doit être chrétien ;* p. 900 : E. Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie ;* p. 900-901 : D. H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge ;* p. 901 : Grégoire de Nazianze, *Discours funèbre en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée.* Texte grec, trad. française, intr. et index par B. Boulenger ; p. 901-902 : *La divine liturgie de saint Jean Chrysostome.* Trad. franç. par E. André ; p. 902-903 : Kirsopp Lake, *The historical evidence for the resurrection of Christ ;* p. 903 : H. B. Swete, *The appearances of Our Lord after the Passion ;* p. 903-904 : J.-R. Illingworth, *The doctrine of the Trinity apologetically considered ;* p. 904-905 : A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede.*

R. P. A., t. VI, p. 621-623 : *De Modernismo Acta S. Sedis a 17 aprilis* 1907 *ad 7 martii* 1908, cum notis canonicis. 2e éd. ; p. 623-624 : S. Em. le Cardinal Mercier, *Le Modernisme, sa position vis-à-vis de la science, sa condamnation par le Pape Pie X ;* p. 624 : M. Lepin, *Christologie.* Commentaire des Propositions 27 à 38 du décret *Lamentabili* ; p. 624-625 : F. Heiner, *Der Neue Syllabus Pius' X ;* p. 626 : A. Michelitsch, *Der neue Syllabus ;* p. 626-627 : C. Pesch, *Theologische Zeitfragen.* IV. Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen ; p. 627 : Mgr E. Commer, *Hermann Schell und der fortschristliche Katholizismus ;* p. 627-629 : P. Kneib, *Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus ;* p. 630 : E. Deho, *La Condanna del Modernismo ;* p. 630 : A. Ferrari, *Rassegna del Modernismo ;* p. 630 : J. Godrycz, *The Doctrine of Modernism and its Refutation ;* p. 630-631 : J. Rickaby, *The Modernist ;* p. 631-632 : Rev. E. T. O'Dwyer, *Cardinal Newman and the Encyclical « Pascendi Dominici gregis »* ; p. 633-634 : C. Gore, *The new Theology and the old Religion ;* p. 633, note 2 : Egerton, *Liberal Theology and the ground of faith.*

R. P. A., t. VII, p. 382-383 : H. Lesêtre, *La foi catholique ;* p. 383 : Abbé Lemoine, *Credo.* I. *Je crois en Dieu ;* p. 383 : A. Villard, *L'Incarnation d'après saint Thomas d'Aquin ;* p. 383-384 : R. Tabarelli : *De gratia Christi ;* p. 384-385 : L. Billot, *De gratia Christi et libero hominis arbitrio* P. I ; p. 385-386 : P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas ;* p. 386-387 : Mgr J.-C. Hedley, *La Sainte Eucharistie.* Trad. de l'angl. par A. Roudière ; p. 387-388 : J. Réville, *Les Origines de l'Eucharistie ;* p. 388-389 : P. Batiffol, *L'Église naissante et le Catholicisme ;* p. 389 :

E. NEUBERT, *Marie dans l'Église anténicéenne ;* p. 389-390 : J.-C. BROUSSOLLE, *Études sur la Sainte Vierge ;* p. 390 : Dr P. HEINISCH, *Der Einfluss Philons auf die älteste Christliche Exegese ;* p. 390 : P. BEUZART, *Essai sur la Théologie d'Irénée ;* p. 390-391 : L. B. RADFORD, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter ;* p. 391 : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique.* Texte grec, trad. franç., introd. et index par L. Méridier ; p. 391-392 : J. de la SERVIÈRE, *La Théologie de Bellarmin ;* p. 392 : T. GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican.* Trad. de l'allem. T. I : Préliminaires du Concile ; p. 392 : Abbé A. VILLIEN, *Histoire des Commandements de l'Église.*

1909

Les Origines de l'Apologétique chrétienne (suite). — *R. P. A.*, 1909, t. VII, p. 801-818 ; t. VIII, p. 178-190 ; 346-360.

L'Apologétique d'Origène d'après les livres contre Celse. — *R. I. C. P.*, 1909, p. 97-115.

Bulletin d'Écriture sainte. Nouveau Testament. — *Ét.*, 1909, t. CXIX, p. 390-403.

Bulletin d'Exégèse. Nouveau Testament. — *Ét.*, 1909, t. CXIX, p. 554-563.

Chronique d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. P. A.*, 1909, t. VIII, p. 458-472.

Ét., t. CXIX, p. 391-395 : *The greek versions of the testaments of the twelve patriarchs,* édités par R. H. CHARLES ; p. 391-395 : *The testaments of the twelve patriarchs.* Trad. avec introd., notes et index, par R. H. CHARLES ; p. 395-397 : W. FAIRWEATHER, *The background of the Gospel ;* p. 397-403 : M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs ;* p. 554-556 : E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* t. IV ; p. 556-558 : A. BRASSAC, *Manuel biblique ou cours d'Écriture sainte à l'usage des Séminaires.* IV. *Nouveau Testament ;* p. 558-559 : A. CAMERLYNCK et H. COPPIETERS, *Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam synopsis ;* p. 559-560 : L. FONCK, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium ;* p. 560-561 : Dr J. E. BELSER, *Die Epistel des hl. Jakobus ;* p. 561-563 : Dom CHAPMAN, *Notes on the early history of the Vulgate Gospels.*

R. P. A., t. VIII, p. 458-463 : *Transactions of the third international Congress of the history of the religions ;* p. 464-466 : P. I. RINIERI, *S. Pietro in Roma ed i primi papi ;* p. 466-468 : J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes.* II. De saint Athanase à saint Augustin (318-430) ; p. 468 : E.-Ch. BABUT, *Priscillien et Priscillianisme ;* p. 469 : Q. S. F. TERTULLIANI *de Baptismo,* édité par M. J.-M. Lupton *(Cambridge patristic texts) ;* p. 469-470 : JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon.* T. I. Texte grec, trad. franç., introd., notes et index par Georges Archambault ; p. 470-471 : F. CAVALLERA,

Saint Athanase ; p. 47[1] : P. de LABRIOLLE, *Saint Ambroise ;* p. 47[1]-47[2] : R. P. Fr. R. GÉNIER, *Vie de saint Euthyme le Grand.*

1910

Justin, Martyr. — In *The Catholic Encyclopedia*, t. VIII, p. 580-586, New-York, Robert Appleton Company, 1910.

Logos (The). — In *The Catholic Encyclopedia*, t. IX, p. 328-331, New-York, Robert Appleton Company, 1910.

La Méthode des Apologistes de l'ère des persécutions. — Mémoire présenté au Congrès de Vich, 1910.

La Théologie de l'Esprit-Saint chez saint Paul. — *R. P. A.*, 1910, t. IX, p. 619-632.

Le Congrès international d'Apologétique de Vich (8-11 septembre 1910). — *R. P. A.*, 1910, t. XI, p. 47-50.

La Foi au Seigneur Jésus dans l'Église naissante. — *R. S. R.*, 1910, t. I, p. 2-26.

Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. — *Ét.*, 1910, t. CXXIII, p. 845-866.

Chronique d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. P. A.*, 1910, t. X, p. 379-392.

Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. Les Évangiles synoptiques. — *R. S. R.*, 1910, t. I, p. 500-512.

Ét., t. CXXIII, p. 845-846 : M.-B. SCHWALM, *La vie privée du Peuple juif à l'époque de Jésus-Christ ;* p. 846 : B. ALLO, *L'Évangile en face du syncrétisme païen ;* p. 846-847 : *Ascension d'Isaïe*, trad. de la vers. éthiopienne, avec les princip. var. des vers. grecq., lat. et slav. Introduction et notes par Eugène Tisserant ; p. 848 : H. REGNAULT, *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain.* Le Procès de Jésus-Christ ; p. 848-849 : M. GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la Passion ;* p. 849-851 : M. GOGUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin martyr ;* p. 851-853 : A. SEITZ, *Das Evangelium vom Gottessohn ;* p. 853-854 : *Jesus Christus.* Conférences par des Prof. des Universités de Fribourg et de Bonn ; p. 854 : L. BOUCARD, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ ;* p. 854-855 : Abbé E. MANGENOT, *La Résurrection de Jésus ;* p. 855-857 : M. LEPIN, *La Valeur historique du IV^e Evangile ;* p. 857-858 : A. BRASSAC, *Manuel biblique*, t. III, *Nouveau Testament*, p. 858-859 : J. SCHUSTER und J. B. HOLZHAMMER, *Handbuch zur biblischen Geschichte*, II : *Das Neue Testament*, 7^e éd. revue par le Dr J. Schäfer ; p. 859 : J. V. BAINVEL, *De Scriptura Sacra ;* p. 859-860 : M. TOUSSAINT, *Epîtres de saint Paul.* I. *Lettres aux Thess., aux Gal., aux Cor. ;* p. 861 : Mgr PÖLZL, *Der Weltapostel Paulus ;* p. 861 : *Commentaria in omnes Sancti Pauli Epistolas*

R. P. Cornelii a Lapide, éd. par A. Padovani ; p. 861-862 : Dr H. J. Vogels, *Saint Augustins Schrift de consensu Evangelistarum ;* p. 862-863 : F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen*; p. 863-864 : B. Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultes?* p. 864-865 : H. B. Swete, *The Holy Spirit in the N. T.* ; p. 865-866 : P. Batiffol, *Orpheus et l'Evangile.*

R. P. A., t. X, p. 379-380 : J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* ; p. 380-382 : H. M. Gwatkin, *Early Church History to A. D.* 313 ; p. 382 : Albers, *Enchiridion historiae ecclesiasticae universae.* T. I ; p. 383 : Justin, *Dialogue avec Tryphon*, édit. par G. Archambault, t. II ; p. 383 : Philon, *Commentaire allégorique des Saintes Lois après l'œuvre des six jours.* Edit. par E. Bréhier ; p. 384 : *Les Pères apostoliques.* II. Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens*, édit. par H. Hemmer ; p. 384 : *Les Pères apostoliques.* III. Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. *Epîtres, martyre de Polycarpe*, édit. par Auguste Lelong ; p. 384-386 : G. Bardy, *Didyme l'Aveugle ;* p. 386-387 : *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins.* Introd., textes, trad. et comment. par E. Amann ; p. 387-389 : J. Lebon, *Le Monophysisme sévérien ;* p. 389-390 : A. L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers.* I. Fragmenta historica ; p. 390-391 : G. Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. de l'allemand par M. Decker et E. Ricard ; p. 391-392 : *Dictionnaire Apologétique*, fasc. 4 ; p. 392 : J. Burel, *Denys d'Alexandrie, sa vie, son temps, ses œuvres ;* p. 392 : P. Baudoin, *Saint Eugène, évêque de Carthage :* p. 392 : Saint Fortunat, *Vie de sainte Radegonde, reine de France.* Trad. avec introd. et notes par R. Aigrain.

R. S. R., t. I, p. 500-505 : M. V. H. Stanton, *The Gospels as historical Documents.* I. The early use of the Gospels. II. The synoptic Gospels ; p. 505-509 : M. Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*; p. 509-512 : C. G. Montefiore, *The synoptic Gospels.* I et II.

1911

Mater Ecclesia. — *R. S. R.*, 1911, t. II, p. 572-573.

Son Éminence le Cardinal Billot. — *Ét.*, 1911, t. CXXIX, p. 514-525.

Eucharistie. — *D. A. F. C.*, t. I, col. 1548-1585, Paris, Beauchesne, 1911.

1915

Pensées chrétiennes sur la Guerre. — *Ét.*, 1915, t. CXLIV, p. 5-30, et *Ét.*, 1916, t. CXLVII, p. 5-16.

Ce qu'on dit en Allemagne. — *Ét.*, 1915, t. CXLV, p. 288-309 ; 468-489.

1916

Modernisme. II. *L'Encyclique et la Théologie moderniste.* — *D. A. F. C.*, t. III, col. 665-695, Paris, Beauchesne, 1916.

Ce qu'on dit en Allemagne (suite). — *Ét.*, 1916, t. CXLVII, p. 425-452.

La Pologne pendant la guerre. — *Ét.*, 1916, t. CXLIX, p. 29-50 ; 155-174 ; 334-352 ; 469-486.

1917

Les Déportations en Belgique. — *Ét.*, 1917, t. CL, p. 409-427.

Quelques publications sur la Belgique et la guerre. — *Ét.*, 1917, t. CLI, p. 71-76.

Pour suivre de plus près saint Thomas. — *Ét.*, 1917, t. CLIII, p. 74-88.

Un nouveau Cours de psychologie (le cours de M. Baudin). — *Ét.*, 1917, t. CLIII, p. 638-641.

1918

Pensées chrétiennes sur la guerre. — Paris, Beauchesne, 1918.

La sainte Eucharistie d'après le Nouveau Testament et la Tradition patristique. — Paris, Beauchesne, 1918.

Jésus et la Samaritaine. — *Ét.*, 1918, t. CLIV, p. 673-685.

L'Enseignement de saint Thomas dans les écoles théologiques. — *Ét.*, 1918, t. CLV, p. 498-501.

Entre la guerre et la paix. Pologne, Lituanie, Ukraine. — *Ét.*, 1918, t. CLVII, p. 129-153.

Le Dogme de la Trinité dans l'ancienne Église chrétienne : la foi du baptême. — *R. S. R.*, 1918, t. VIII, p. 1-35.

L'Ignorance du Jour du Jugement. — *R. S. R.*, 1918, t. VIII, p. 281-289.

Jésus et Nicodème. — *R. P. A.*, 1918, t. XXV, p. 707-718.

La sainte Eucharistie. — *R. P. A.*, 1918, t. XXVI, p. 70-89.

Le saint Cœur de Marie. — *R. P. A.*, 1918, t. XXVI, p. 232-238.

La Vie de Jésus-Christ Notre Seigneur, I. *Le ministère en Galilée.* — *B. I. C. P.*, 1918, t. IX, p. 249-258.

1919

La Résurrection de la Pologne. — Paris, Bloud et Gay, 1919.

La Pologne à la veille de la guerre, d'après une publication récente (Encyclopédie polonaise). — *Ét.*, 1919, t. CLVIII, p. 88-97.

La Pologne pendant la guerre. — *Ét.*, 1919, t. CLVIII, p. 689-717, et t. CLIX, p. 55-77.

La Prière du Seigneur. — *Ét.*, 1919, t. CLXI, p. 385-403.

Pour la Pologne. — *Le Messager du Cœur de Jésus*, 1919, t. XCIV, p. 54-61.

Le Discours sur la Montagne et les Béatitudes. — *R. P. A.*, 1919, t. XXVIII, p. 321-343.

La Vie de Jésus-Christ Notre Seigneur. Le ministère en Galilée (suite). — *B. I. C. P.*, 1919, t. X, p. 91-100. — *Jésus à Capharnaüm, ibid.*, p. 119-132. — *Le ministère en Galilée, ibid.*, p. 149-162. — *Le Discours sur la Montagne, ibid.*, p. 177-188 ; 201-211 ; 229-237.

1920

La Guerre vue de l'État-Major allemand. Les Mémoires de Ludendorff. —*Ét.*, 1920, t. CLXII, p. 153-176 ; 296-316.

1921

Les Fruits du ministère du Christ avant la Passion. — *Ét.*, 1921, t. CLXVI, p. 385-403.

La Pologne à la veille du Plébiscite de Haute-Silésie. — *Ét.*, 1921, t. CLXVI, p. 545-560.

Le Mystère de la Foi (à propos du livre du P. de la Taille). — *Ét.*, 1921, t. CLXIX, p. 185-193.

La Résurrection de Lazare. — *R. P. A.*, 1921, t. XXXI, p. 533-547.

La Vie de Jésus-Christ Notre Seigneur. La fête de la Dédicace ; B. I. C. P., 1921, t. XII, p. 33-43. — *Jésus en Pérée ; ibid.*, p. 85-97. — *Jésus à Jéricho ; ibid.*, p. 109-119. — *La Passion ; ibid.*, p. 225-228.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1921, t. XI, p. 235-260.

R. S. R., t. XI, p. 235-244 : V. H. Stanton, *The Gospels as historical Documents.* III. *The fourth Gospel ;* p. 244-253 : F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity.* I. *The Acts of the Apostles.* I. Prolegomena ; p. 254-258 : *Barnabas, Hermas and the Didachè,* édités par J. Armitage Robinson ; p. 259-259 : St. Irenaeus, *The Demonstration of the Apostolic Preaching.* Trad. de l'arménien par J. Armitage Robinson ; p. 259-260 : *Documents illustrative of the History of the Church.* I, édit. par B. J. Kidd.

1922

Le Problème christologique d'après le Rév. Dr H. M. Delton. — *T. J. H. C.*, 1922, t. V, p. 215-216.

L'Agonie de Notre Seigneur. — *R. A.*, 1922, t. XXXIII, p. 705-725 ; t. XXXIV, p. 10-22.

Monseigneur Duchesne, historien des Origines chrétiennes. — *Ét.*, 1922, t. CLXXI, p. 385-405.

Saint Cyprien (à propos du livre sur la théologie de saint Cyprien par le P. d'Alès). — *Ét.*, 1922, t. CLXXII, p. 385-404.

Le Pain de vie. — *Le Messager du Cœur de Jésus*, 1922, t. XCVII, p. 234-243 ; 435-440.

Trinité (la Sainte). — In *D. A. F. C.*, t. IV, col. 1848-1883, Paris, Beauchesne.

Les Degrés de la connaissance religieuse d'après Origène. — *R. S. R.*, 1922, t. XII, p. 265-296.

La Vie de Jésus-Christ Notre Seigneur. La Passion (suite). — *B. I. C. P.*, 1922, t. XIII, p. 92-101.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1922, t. XII, p. 235-264.

R. S. R., t. XII, p. 235-238 : KIRSOPP LAKE, *The Problem of Christian Origins* (*Harvard Theological Review*, 1922, XV, p. 97-114) ; p. 238-242 : LOISY, *Les Actes des Apôtres ;* p. 238-242 : M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament.* T. III. Le Livre des Actes ; p. 243-244 : F. PRAT, *Saint Paul ;* p. 244-247 : J. G. MACHEN, *The Origin of Paul's Religion ;* p. 247-249 : H. BARCLAY SWETE, *The Parables of the Kingdom ;* p. 249-251 : J. G. FRAZER, *Adonis. Étude de religions orientales comparées.* Trad. franç. par Lady Frazer ; p. 251-252 : C. CORBIÈRE, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique ;* p. 252-258 : R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin ;* p. 258-260 : C. BOYER, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin ;* p. 261-262 : C. BOYER, *L'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin.*

1923

Marie Lebreton. Notes et Souvenirs. — Verneuil-sur-Avre (Eure), Henri Turnois, 1923.

Le Désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle. — *R. H. E.*, t. XIX, 1923, p. 481-506.

La Forme primitive du Gloria in Excelsis. *Prière au Christ ou prière à Dieu le Père?* — *R. S. R.*, 1923, t. XIII, p. 322-329.

Mater Ecclesia. Un essai de Haute Église chez les Luthériens d'Allemagne. — *Ét.*, 1923, t. CLXXVII, p. 319-330.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1923, t. XIII, p. 332-365.

R. S. R., t. XIII, p. 333-335 : A. Causse, *Les « Pauvres » d'Israël ;* p. 335-336 : D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste ;* p. 336-337 : M.-J. Lagrange, *La vie de Jésus d'après Renan ;* p. 337-339 : G. Baldensperger, *Il a rendu témoignage devant Ponce-Pilate ;* p. 339-344 : F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity.* I. *The Acts of the Apostles.* II. Prolegomena ; p. 344-346 : F. Prat, *La Théologie de saint Paul,* 1re partie, 9e éd. 2e partie, 6e éd. ; p. 346-347 : Ed. Golla, *Zwischenreise und Zwischenbrief ;* p. 347-349 : L. Pirot, *Saint Jean ;* p. 350-353 : J. Hausleiter, *Trinitarische Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche ;* p. 355 : Dr A. Nussbaumer, *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho ;* p. 353-360 : W. Bousset, *Kyrios Christos.* Nouv. éd. par Krüger ; p. 363-364 : L. Bournet, *Le Christianisme naissant. Expansion et luttes ;* p. 364 : R. Aigrain, *Pour qu'on lise les Pères ;* p. 364 : E. Amann, *Le Dogme catholique dans les Pères de l'Église.*

1924

Le Désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle. — *R. H. E.*, t. XX, 1924, p. 5-37.

La Visitation et la Nativité. — *R. A.*, 1924, t. XXXVII, p. 449-465.

Paul de Samosate et Origène. — *R. A.*, 1924, t. XXXVIII, p. 193-202.

La Prière dans l'Église primitive. — *R. S. R.*, 1924, t. XIV, p. 5-32 ; 97-133.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1924, t. XIV, p. 324-383.

R. S. R., t. XIV, p. 324-327 : T. Walker, *The Teaching of Jesus and the jewish Teaching of his Age ;* p. 327-329 : I. Abrahams, *Studies on Pharisaism and the Gospels.* IIe sér. ; p. 329-334 : H.-L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch.* T. I. *Das Evangelium nach Matthäus ;* p. 334-335 : P. H. Felder, *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung.* I. Das Bewusstsein Jesu ; p. 336 : H. Dieckmann, *Die Verfassung der Urkirche ;* p. 336-337 : A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Uebung nach den Schriften des N. T. ;* p. 337-338 : M. Rauer, *Die « Schwachen » in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen ;* p. 338-341 : A.-H. Mac Neile, *New Testament teaching in the light of St. Paul's ;* p. 341-343 : E.-F. Scott, *The Spirit in the N. T. ;* p. 343 : J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul.*

3e éd. ; p. 343-344 : L. Fonck, *Le Parabole del Signore nel Vangelo.* 3e éd. Trad. par U. Bertini ; p. 344-348 : G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien.* I. *Das Christliche Mysterium.* Studie zur Geschichte des Abendmahles. II. *Das Christliche Opfer ;* p. 348-352 : *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.* Vol. I, II, III ; p. 352-354 : J.-P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma ;* p. 354-355 : C.-E. Raven, *Apollinarianism ;* p. 355-356 : E.-G. Sihler, *From Augustus to Augustine ;* p. 357-359 : R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca ;* p. 360-364 : W. Bousset, *Apophthegmata. Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum ;* p. 364 : Dr R. Melcher, *Der 8 Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Pontikus ;* p. 365-366 : E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen.* 2e éd. ; p. 366-368 : Dr M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas ;* p. 368-369 : J. N. Reagan, *The Preaching of Peter. The beginning of Christian Apologetic ;* p. 369-370 : E. Besson, *Les Logia Agrapha ;* p. 370-371 : Dr D. Plooij, *A primitive Text of the Diatessaron.* The Liége Manuscript of a medieval dutch Translation ; p. 371-372 : J. Ghedini, *Lettere cristiane dai Papiri Greci del IIIe e IVe secolo ;* p. 370-373 : I. Bidez et S. Cumont, *Imp. Caesaris Flavii Claudii Juliani Epistulae, Leges, Poematia, Fragmenta varia ;* p. 373 : C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae ecclesiasticae antiquae.* 4e éd.

1925

Le Conflit religieux au IIe siècle. — *R. A.*, 1925, t. XL, p. 65-83 ; 257-278.

La Théologie de la Trinité chez saint Clément de Rome. — *Greg.*, t. VI, 1925, p. 369-404.

Le Monde païen et la conquête chrétienne. — *Ét.*, 1925, t. CLXXXIII, p. 641-660, et t. CLXXXIV, p. 147-165 ; 427-448 ; 678-698, et t. CLXXXV, p. 174-191.

Correspondance (à propos du livre du Dr Steffes : *L'Essence du gnosticisme et ses relations avec le dogme catholique*). — *R. S. R.*, 1925, t. XV, p. 69-70.

La Théologie de la Trinité d'après saint Ignace d'Antioche. — *R. S. R.*, 1925, t. XV, p. 97-126 ; 393-419.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1925, t. XV, p. 320-390.

R. S. R., t. XV, p. 320-328 : E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums.* I. Die Evangelien. II. Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth. III. Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums ; p. 329-334 : A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten,* 4e éd. ; p. 334-338 : R. Travers Herford, *The Pharisees ;* p. 338-343 : Dr B. Violet,

Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt ; p. 343-345 : M. Rhodes James, *The Apocryphal N. T.*; p. 346-348 : Dr A. Reatz, *Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre und sein Werk ;* p. 348 : P. H. Felder, *Jesus Christus, Apologie seiner Messianität und Gottheit.* II. Die Beweise Jesu. 3e éd. ; p. 348-349 : W. E. Bundy, *The Psychic Health of Jesus ;* p. 349 : L. de Grandmaison, *Jésus dans l'histoire et dans le mystère ;* p. 349-350 : M. Goguel, *Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire ? ;* p. 350 : G. Dupont, *Le Fils de l'homme.* Essai historique et critique ; p. 350-354 : W. L. Knox, *Saint Paul and the Church of Jerusalem ;* p. 354-355 : H. Dieckmann, *De Ecclesia tractatus historico-dogmatici.* I. De Regno Dei. De constitutione Ecclesiae ; p. 355 : Rev. A. J. Coan, *The Rule of Faith in the ecclesiastical writings of the first two centuries ;* p. 355-357 : K. Mueller, *Kirchengeschichte.* Ier vol., Ier fasc., 2e éd. ; p. 357-358 : K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter.* 15e éd. refondue, Ire partie ; p. 358-360 : J. de Ghellinck, E. De Backer, J. Pukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot Sacramentum.* I. Les Anténicéens ; p. 360-362 : Ad. von Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott.* 2e éd. ; p. 362-364 : A. d'Alès, *Novatien ;* p. 364-368 : F. Loofs, *Paulus von Samosata ;* p. 368-370 : C. Schmidt, *Pistis Sophia, ein gnostisches original Werk ;* p. 370-373 : E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme.* 2e éd. ; p. 373-375 : A. Faggiotto, *L'Eresia dei Frigi ;* p. 373-375 : A. Faggiotto, *La Diaspora catafrigia, Tertulliano e la « nuova profezia » ;* p. 375 : *La Didachè.* Traduct. ital. avec introd. par Maria Zappala ; Taziano, *Discorso ai Greci.* Trad. ital. avec introd. par Maria Fermi ; Lattanzio, *La Morte dei Persecutori.* Trad. ital. avec introd. par Francesco Scivitaro ; p. 376-377 : J.-B. Thibaut, *La Liturgie romaine ;* p. 377-378 : Dr J. P. Kirsch, *Der stadtrömische Christliche Festkalender im Altertum ;* p. 380-383 : W. Scott, *Hermetica.* Ed. trad. angl. et notes. Vol. I. Introd., texte et trad. ; p. 383-386 : Plotin, *Enneades* I et II. Texte établi et trad. par E. Bréhier ; p. 386-387 : L. Mariès, *Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes ;* p. 387-388 : L. Mariès, *Le* De Deo *d'Eznik de Kolb, connu sous le nom de* Contre les sectes ; p. 388-390 : P. Batiffol, *Le Siège apostolique.*

1926

La Connaissance religieuse à la fin du IIe siècle dans le monde hellénique et dans l'Église chrétienne. — *R. S. R. U. S.*, 1926, t. VI, p. 345-370.

La Théologie de la Trinité chez saint Irénée. — *A. S. T.*, 1926, t. II, p. 89-148.

La Connaissance de Dieu chez saint Irénée. — *R. S. R.*, 1926, t. XVI, p. 385-406.

Ἀγέννητος *dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle.* — *R. S. R.*, 1926, t. XVI, p. 441-443.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1926, t. XVI, p. 320-382.

R. S. R., t. XVI, p. 320-333 : M.-J. LAGRANGE, *Le Logos d'Héraclite* (*R. B.*, 1923, p. 96-107). *Vers le Logos de saint Jean. Le Logos des Stoïciens* (*ibid.*, p. 161-176). *Le Logos dans la philosophie dualiste* (*ibid.*, p. 176-184). *Le Logos de Philon* (*ibid.*, p. 321-371). *Evangile selon saint Jean ;* p. 333-335 : H. WINDISCH, *Johannes und die Synoptiker ;* p. 336-341 : J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth, his Life, Times and Teaching.* Trad. de l'hébreu par Herbert Danby ; p. 342-344 : Rev. C. F. BURNEY, *The Poetry of Our Lord ;* p. 344-346 : W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of Christian Liturgy ;* p. 346-348 : Dr J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte ;* p. 349-350 : E. PREUSCHEN, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, 2e éd. par W. Bauer ; p. 350-352 : A. FRIDRICHSEN, *Le Problème du miracle dans le Christianisme primitif ;* p. 352-354 : A. von HARNACK, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen Christlichen Briefsammlungen ;* p. 354-355 : L. CHOPPIN, *La Trinité chez les Pères apostoliques ;* p. 355-357 : U. MORICCA, *Storia della Letteratura latina cristiana.* Vol. I ; p. 357-358 : Dr D. PLOOIJ, *A further Study of the Liége Diatessaron ;* p. 359-361 : W. SCOTT, *Hermetica.* Vol. II ; p. 361-363 : R. EISLER : *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der Christlichen Antike ;* p. 363-366 : L. ROUGIER, *Celse ou le Conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif ;* p. 367-368 : P. O. CASEL, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, IV ; p. 368-370 : F. J. DÖLGER, *Sol Salutis.* Nouv. éd. ; p. 370-373 : Dr J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet ;* p. 373-375 : *Mysterium.*

1927

La Doctrine de M. Charles Maurras et les Catholiques d'« Action française ». — *Ét.*, 1927, t. CXC, p. 257-277.

La Défense de l'Occident (à propos du livre de H. Massis). — *Ét.*, 1927, t. CXCII, p. 129-144.

Concordance évangélique et Vie du Christ. — *Ét.*, 1927, t. CXCIII, p. 129-143.

La Nuit obscure, d'après saint Jean de la Croix. — *R. A. M.*, 1927, t. IX, p. 3-24.

Le Père de Grandmaison, son œuvre scientifique. — *R. S. R.*, 1927, t. XVII, p. 385-413.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1927, t. XVII, p. 329-360.

R. S. R., t. XVII, p. 328-333 : H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl ;* p. 333-336 : H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom*, 2e éd. ; p. 336 : G. VOS, *The Self-Disclosure of Jesus, the modern Debate about the Messianic Consciousness ;* p. 336-339 : C. A. ANDERSON SCOT, *Christianity according to saint Paul ;* p. 339-340 : W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, réédité par Hugo Gressmann ; p. 340-343 :

E. FASCHER, Προφήτης, *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung ;* p. 343-345 : E. PETERSON, Εἷς Θεός, *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchung ;* p. 345-347 : A. MIURA-STANGE, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus ;* p. 347-348 : *Hermetica.* Vol. III. Texte, trad. angl. et notes par W. Scot ; p. 348 : SALLUSTIUS *Concerning the Gods and the Universe.* Publié avec intr. et trad. par A. D. Nock ; p. 349-350 : H. F. MÜLLER, *Dionysios, Proklos, Plotinos.* 2e éd. ; p. 350-351 : K. MÜLLER, *Kirchengeschichte.* T. I ; p. 351 : A. d'ALÈS : *Le Dogme de Nicée ;* p. 351-352 : G. BARDY, *Clément d'Alexandrie ;* p. 352-353 : J. BREMOND, *Les Pères du Désert ;* p. 354-355 : P. MONCEAUX, *Saint Martin, récits de Sulpice Sévère mis en français avec une introd. ;* p. 355 : F. CORNWALLIS CONYBEARE (1856-1924). Notice biographique et bibliographie critique par Louis Mariès (extrait de la *Revue des Études arméniennes,* t. VI, fasc. 2, Paris, 1926).

1928

Pour qu'on lise l'Évangile (à propos de la collection « Verbum Salutis »). — *Ét.*, 1928, t. CXCIV, p. 196-202.

L'Église et la Bible (à propos du livre de Mgr Marius Besson). — *Ét.*, 1928, t. CXCV, p. 461-464.

La Théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie. — *R. S. R.*, 1928, t. XVIII, p. 457-488.

Les Entretiens théologiques anglo-allemands de la Wartburg (11-18 août 1928). — *R. S. R.*, 1928, t. XVIII, p. 615-620.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1928, t. XVIII, p. 422-454.

R. S. R., t. XVIII, p. 422-425 : L. de GRANDMAISON, *Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves ;* p. 425-426 : J. MADER, *Das einjährige Wirken Jesu verteidigt ;* p. 426 : A. DUFOURCQ : *L'Avenir du Christianisme.* 1re partie. *Histoire ancienne de l'Église.* T. II. La Révolution religieuse. Jésus. 6e éd. ; p. 425-427 : K. G. GOETZ, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden ;* p. 427 : E. CASPAR, *Primatus Petri ;* p. 428-429 : A. TRICOT, *Saint Paul apôtre des Gentils ;* p. 429 : L. TONDELLI, *Il Pensiero di San Paulo ;* p. 429-431 : H. von BAER, *Der heilige Geist in den Lukasschriften ;* p. 431-432 : G. LA PIANA, *Foreign Groups in Rom during the first centuries of the Empire ;* p. 433-434 : E. JUNGKLAUS, *Die Gemeinde Hippolyts dargestellt nach seiner Kirchenordnung.* Texte et trad. ; p. 434-435 : J. ZEILLER, *L'Empire romain et l'Église.* T. V, 2, de l'*Histoire du Monde* publiée sous la direction de M. E. Cavaignac ; p. 435-437 : E. SALIN, *Civitas Dei ;* p. 437-438 : K. VÖLKER, *Mysterium und Agapè ;* p. 438 : *Ecclesia.* Encyclopédie populaire des sciences religieuses sous la direct. de l'abbé R. Aigrain ; p. 438-439 : G. BARDY, *Littérature grecque chrétienne ;* p. 439-

441 : R. V. SELLERS, *Eustathius of Antioch and his place in the early history of Christian Doctrine ;* p. 441-442 : D. GORCE, *La Lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore.* I. Saint Jérôme et la lecture sacrée dans les milieux ascétiques romains ; p. 442-444 : M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus ;* p. 444-446 : F. CAYRÉ, *La Contemplation augustinienne, Principes de la spiritualité de saint Augustin ;* p. 446-447 : J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption chez saint Augustin ;* Mgr P. BATIFFOL, *Saint Grégoire le Grand.*

1929

Mgr Pierre Batiffol, serviteur et historien de l'Église. — *Cor.*, 1929, t. CCCXIV, p. 380-391.

Journal spirituel du Père Alexis Hanrion. L'Union à Dieu dans la nuit. — *V. S.*, 1929, t. XIX, p. 556-564.

La Métaphysique des Saints (à propos des derniers livres de H. Bremond). — *Ét.*, 1929, t. CXCVIII, p. 129-140 ; 284-312.

Correspondance, à propos de « *la Métaphysique des Saints* ». — *Ét.*, 1929, t. CXCVIII, p. 554-555.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1929, t. XIX, p. 334-384.

R. S. R., t. XIX, p. 334-338 : M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ ;* p. 338-340 : M. GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile. Jean-Baptiste ;* p. 340-342 : K. PIEPER, *Paulus, seine missionarische Personlichkeit und Wirksamkeit*, 2e éd. ; p. 342-343 : W. KOESTER, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus ;* p. 345 : E. de FAYE, *Saint Paul ;* p. 346-347 : Mgr BESSON, *Saint Pierre et les origines de la Primauté romaine* (Genève) ; p. 347-348 : Dom J. CHAPMAN, *Studies on the early Papacy ;* p. 349-350 : Sir H. SCOTT, *The Eastern Churches and the Papacy ;* p. 350-351 : *The Church.* Conférences éditées par le Rév. C. LATTEY ; p. 351-352 : E. PETERSON, *Die Kirche ;* p. 353-350 : *Essays on the Trinity and the Incarnation, by Members of the Anglican Communion*, edited by A. E. J. RAWLINSON ; p. 360-362 : J. HUBY, *L'Évangile et les évangiles ;* p. 362-363 : LEMONNYER, *Théologie du N. T.* ; p. 364 : F. MOURRET, *La Papauté ;* p. 364-365 : A. BAUDRILLART, *Mœurs païennes et mœurs chrétiennes.* I ; p. 366 : G. BARDY, *Littérature latine chrétienne ;* p. 367-368 : U. MORICCA, *Storia della Letteratura latina cristiana.* Vol. II. *Il IVº secolo ;* p. 368-370 : A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne.* T. II. *Le IIe et le IIIe siècle ;* p. 370-371 : J. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus ;* p. 371-373 : F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* (t. I, fasc. 1) ; p. 373-375 : C. SCHMIDT, *Studien zu den Pseudo-Clementinen ;* p. 375-376 : A. SIOUVILLE, *Hippolyte de Rome. Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies.* Trad. franç. avec introd. et notes ; p. 376 : D. P. ALFONSO, *Oratio fidelium. Origine e Sviluppo eucologico della Prece dei fedeli ;*

p. 376 : C. del GRANDE, *Liturgiae preces hymni christianorum e papyris collecti.*

1930

Le Centuple promis. — *R. S. R.*, 1930, t. XX, p. 42-44.

Les Origines du Symbole baptismal. — *R. S. R.*, 1930, t. XX, p. 97-124.

Saint Cyprien et Origène. — *R. S. R.*, 1930, t. XX, p. 160-162.

L'Encyclique « Mens nostra » sur les Exercices spirituels. — *Ét.*, 1930, t. CCII, p. 129-140.

Saint Jean de la Croix d'après son nouvel historien (le P. Bruno de Jésus-Marie). — *Ét.*, 1930, t. CCII, p. 578-590.

S'entr'aider à penser en vrais catholiques. — *Servir*, avril 1930, nº 3, p. 105-111.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1930, t. XX, p. 343-384.

R. S. R., t. XX, p. 343-344 : M. LEPIN, *Le Christ Jésus. Son existence historique et sa Divinité ;* p. 344-346 : H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jésus et l'Histoire ;* p. 346-347 : G. DALMAN, *Les Itinéraires de Jésus*, trad. franç. par Jacques Marty ; p. 347-350 : A. CHARUE, *L'Incrédulité des Juifs dans le N. T.* ; p. 350 : M. ROHR, *Die Soziale Frage in N. T.* ; p. 350-351 : T. R. GLOVER, *The Influence of Christ in the ancient World ;* p. 352-353 : L. ELLIOTT BINNS, G. W. HUNKIN and J. F. BETHUNE-BAKER, *The Rise of the Christian Church ;* p. 353-356 : J. GRESHAM MACHEN, *The Virgin Birth of Christ ;* p. 356 : M. MORINEAU, *La Sainte Vierge ;* p. 356-359 : H. B. STREETER, *The primitive Church ;* p. 360-361 : W. CLASSEN, *Eintritt des Christentums in die Welt ;* p. 361-363 : Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiastica de España.* T. I, El Cristianismo durante la Dominacion romana ; p. 363-365 : Ad. von HARNACK : *Einführung in die alte Kirchengeschichte.* Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korintische aus der Zeit Domitians (*I. Clemensbrief*) übersetzt und den Studierenden erklärt ; p. 365-366 : A. GREIFF, *Das älteste Paschariuale der Kirche, Did.* I-10 *und das Johannesevangelium ;* p. 366-367 : TERTULLIEN, *Apologétique.* Texte établi et traduit par J. P. Waltzing ; p. 367 : J. BERTON, *Tertullien, le schismatique ; les problèmes de la vie chrétienne et de l'autorité ;* p. 367-368 : H. LEWY, *Sobria Ebrietas.* Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik ; p. 368-369 : G. BARDY, *Paul de Samosate ;* p. 369-371 : J. FARGES, *Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe ;* p. 371 : MÉTHODE D'OLYMPE, *Du libre arbitre*, trad. précédée d'une introd. ; p. 371-373 : R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum ;* L. von HERTLING, *Antonius der Einsiedler ;* p. 374-376 : M.-J. ROUËT DE JOURNEL et J. DUTILLEUL, *Enchiridion asceticum ;* p. 376-378 : E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin ;* p. 378-381 : A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne depuis les*

origines jusqu'à la fin du IV^e siècle. T. III : le IV^e siècle ; p. 381 : J. de GHELLINCK, *Les Études patristiques depuis* 1869.

1931

La Prédication de l'Évangile par le Christ Notre Seigneur. — *R. S. R.*, 1931, t. XXI, p. 6-37.

Saint Augustin, théologien de la Trinité. Son exégèse des Théophanies. — In *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, p. 821-836, Rome, Tipografia poliglotta vaticana, 1931.

L'Institut catholique de Paris. — *Ét.*, 1931, t. CCVI, p. 171-177.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1931, t. XXI, p. 591-631.

R. S. R., t. XXI, p. 591-596 : A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus ;* p. 596-601 : Fr. LOOFS, *Theophilus von Antiochien* Adversus Marcionem *und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus.* Texte et recherches ; p. 601-603 : H. KOCH, *Cathedra Petri.* Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre ; p. 603-604 : E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft.* T. I. Römische Kirche und Imperium romanum ; p. 604-605 : Ch. GORE, *Dr Streeter and the Primitive Church* ; p. 605 : Mgr C. PAPADOPOULOS, Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης ; p. 605-607 : R. TRAMONTANO, *La Lettera di Aristea a Filocrate.* Introd., texte, trad. et comment. ; p. 607-608 : L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre ;* p. 608-610 : Ad. JÜLICHER, *Einleitung in das N. T.*, 7^e éd. ; p. 610-611 : W. GOOSSENS, *Les Origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice ;* p. 611-612 : R. STAPPER, *Katholische Liturgie ;* p. 612 : J. RYBINSKI, *Der Mal'ach Iahwe ;* p. 612-613 : *Les Dons du Saint-Esprit d'après saint Thomas d'Aquin et d'après les Epîtres de saint Paul ;* p. 613-615 : R. ASTING, *Die Heiligkeit im Urchristentum ;* p. 615 : H LIETZMANN, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage ;* p. 615-616 : T. R. GLOVER, *The World of the N. T. ;* p. 616 : J. K. MOZLEY, *The Beginnings of Christian Theology ;* H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jésus Messie. Le Thaumaturge et le prophète ;* p. 617-618 : RAUSCHEN-ALTANER, *Patrologie ;* p. 618-620 : O. CULLMANN, *Le Problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin,* p. 620 : P. RESCH, *La Doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle ;* p. 620-621 : M. VILLER, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens ;* p. 621-622 : A. VAILLANT, *Le « De Autexusio » de Méthode d'Olympe.* Version slave et texte grec trad. en franç. ; p. 622-632 : *Origenes Werke,* IX. *Die Homilien zu Lukas,* édit. par Max Rauer ; p. 623 : F. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* ; p. 624-625 : H. LIETZMANN, *Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins ;* p. 625-626 : *Miscellanea Agostiniana.* Testi e Studi, Vol. II. *Studi Agostiniani ;* p. 626-627 : J. BIDEZ, *La Vie de l'empereur Julien ;* p. 627-628 : A. d'ALÈS, *Le Dogme d'Ephèse.*

1932

Les Origines de la Mission chrétienne. — In *Histoire générale des Missions*, par le baron DESCAMPS, Bruxelles, Marcel Hayez, 1932, p. 15-103.

Le R. P. de Grandmaison. — *Cor.*, 1932, t. CCCXXVIII, p. 368-389.

La Crise moderniste vue par M. Loisy. — *Ét.*, 1932, t. CCX, p. 257-279.

Le Problème de la vie de Jésus (à propos du livre de M. Goguel). — *Ét.*, 1932, t. CCXII, p. 55-63.

Le Père de Grandmaison. Le Directeur des Études *et des* Recherches de Science religieuse. — *Ét.*, 1932, t. CCXII, p. 257-275.

Le Bienfait de la maladie. — Vers la vie, *Bulletin de l'Association catholique des malades de Berck*, juin 1932, p. 4-7.

1933

Mani et son œuvre d'après les papyrus récemment découverts. — *Ét.*, 1933, t. CCXVII, p. 129-142.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1933, t. XXIII, p. 331-383.

R. S. R., t. XXIII, p. 331-334 : HEINMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung ;* p. 334-337 : PASCHER, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia ;* p. 337-338 : F. GEIGER, *Philon von Alexandreia als sozialer Denker ;* p. 338-342 : BULTMANN, *Glauben und Verstehen ;* p. 342-345 : MANSON, *The Teaching of Jesus ;* p. 345-346 : J.-M. LAGRANGE, *La Morale de l'Evangile ;* p. 346-348 : J. HUBY, *Le Discours après la Cène et la Connaissance de foi dans saint Jean ;* p. 348-349 : D. BUZY, *Les Paraboles ;* p. 349-354 : GOGUEL, *La Foi et la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif ;* p. 355 : DAMBROWSKI, *La Transfiguration du Christ ;* p. 355-360 : H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche.* I. Die Anfänge ; p. 360-362 : KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum ;* p. 362 : B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum ;* p. 362-363 : G. BARDY, *L'Église à la fin du premier siècle ;* p. 363-364 : A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer ;* p. 364-365 : H. DELEHAYE, *Les Origines du culte des martyrs*, 2e éd. ; p. 365-367 : K. STAAB, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften ;* p. 367 : W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis ;* p. 367-368 : H. KOCH, *Quellen zur Geschichte des Askese und des Mönchtums in der alten Kirche ;* p. 368-369 : G. BORNKAMM, *Mythos und Legende in den apocryphen Thomas-Acten ;* p. 360-370 : *Enaisima*, Mélanges offerts à Mgr C. Papadopoulos ; p. 370 : *Mélanges Albert Dufourcq ;* p. 370-372 : R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène ;* p. 373-374 : W. VÖLKER, *Das Volkommenheitsideal des Origenes ;* p. 374-376 : H. KOCH, *Pronoia und Paideusis ;* p. 376-

377 : G. BARDY, *Origène ;* p. 377-379 : J. GUITTON, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin.*

1934

In Memoriam. *Le Père Maurice de la Taille.* — *R. S. R.*, .1934, t. XXIV, p. 5-11.

Le Développement des Institutions ecclésiastiques à la fin du IIe siècle et au début du IIIe. — *R. S. R.*, 1934, t. XXIV, p. 129-164.

La double Édition du De Unitate *de saint Cyprien.* — *R. S. R.*, 1934, t. XXIV, p. 456-467.

La Naissance du Christianisme d'après M. Loisy. — *Ét.*, 1934, t. CCXVIII, p. 622-631.

1935

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1935, t. XXV, p. 595-614.

R. S. R., t. XXV, p. 595-596 : *Histoire de l'Église* publiée sous la direction de A. FLICHE et de V. MARTIN. T. I, L'Église primitive, par J. LEBRETON et J. ZEILLER ; p. 596 : P. HUGHES, *A History of the Church.* T. I. The World in which the Church was founded ; p. 596-598 : K. PIEPER, *Atlas Orbis christiani antiqui ;* p. 598-601 : J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ.* Sa théologie ; p. 601-605 : D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la Littérature patristique des trois premiers siècles ;* p. 605-610 : W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum ;* p. 610-613 : LÖSCH, *Deitas Jesu und antike Apotheose ;* p. 613 : A. WEIGALL, *Survivances païennes dans le monde chrétien.* Trad. de l'anglais par Ariane Flournoy ; p. 613-614 : H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique.*

1936

Le Texte grec du « Pasteur d'Hermas » d'après les papyrus de l'Université de Michigan. — *R. S. R.*, 1936, t. XXVI, p. 464-467.

Lexique du Nouveau Testament (de W. Bauer). — *R. S. R.*, 1936, t. XXVI, p. 586.

La « Vie de Jésus» de François Mauriac. — *Ét.*, 1936, t. CCXXVII, p. 56-62.

La Crise anglaise : la Couronne, l'Église et le Pays. — *Ét.*, 1936, t. CCXXIX, p. 788-792.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1936, t. XXVI, p. 101-128 ; 190-213.

R. S. R., t. XXVI, p. 111 : H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jésus Lumière du monde. L'héritage de Jésus ;* p. 111-112 : G. de RAUCOURT, *La Vérité sur Jésus de Nazareth ;* p. 112 : Karl ADAM, *Jésus le Christ*, trad. par E. Ricard ; p. 113 : Abbé F. KLEIN, *La Vie humaine et divine de Jésus-Christ Notre Seigneur ;* p. 113 : Th. SALVAGNIAC, *Jésus de Nazareth, Roi des Juifs ;* p. 114 : Dr Fr. WILLAM, *La Vie de Jésus dans le pays et le peuple d'Israël.* Traduit par M. Gautier ; p. 115-116 : O. A. ANDERSON SCOTT, *Footnotes to saint Paul ;* p. 116-117 : J. HUBY, *Saint Paul. Les Epîtres de la Captivité ;* p. 117-118 : R. LÖWE, *Kosmos und Aion ;* p. 118 : G. BORNKAMM, *Gesetz und Schöpung im N. T.* ; p. 118-119 : Dr E. DAMBROWSKI, *Proces Chrystusa ;* p. 119-120 : *Histoire de l'Église* publiée sous la direction de A. FLICHE et de V. MARTIN. T. II, De la Fin du IIe siècle à la Paix constantinienne ; p. 121-124 : H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche ;* p. 124-126 : E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem ;* B. ROMEYER, *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes.* I. Des Origines aux Alexandrins : G. BARDY, *La Vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles ;* p. 191-193 : K. PRÜMM, *Der Christliche Glaube und die Altheidnische Welt ;* p. 193-194 : J. BROSCH, *Das Wesen der Häresie ;* p. 194-195 : Dr W. ROSLAN, *Les Caractères essentiels de la Grâce d'après les Pères apostoliques ;* p. 195-196 : J. MUNK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria ;* p. 197 : *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, Trad. du grec par O. STAEHLIN ; p. 197-198 : *Clemens Alexandrinus*, Tables par O. STAEHLIN ; p. 198-199 : R. CADIOU, *Commentaires inédits des Psaumes.* Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8 ; p. 199-202 : R. CADIOU. *La Jeunesse d'Origène ;* p. 202-203 : *Origenes Werke.* XI. Matthäuserklärung. II. Die Lateinische Uebersetzung der Commentariorum Series, édités par E. BENZ et E. KLOSTERMANN ; p. 203-204 : L. MARIÈS, *Hippolyte de Rome sur les bénédictions de Jacob ;* p. 204-205 : Y. COURTONNE, *Saint Basile et l'Hellénisme ;* p. 205 : Y. COURTONNE, *Saint Basile. Homélies sur la Richesse ;* p. 205-207 : FIRMICI MATERNI *Consultationes Zacchaei et Apollinii*, édités par G. Morin ; p. 207-208 : J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, 3e éd. ; p. 208-209 : J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption après saint Augustin ;* p. 209-210 : J. DUHR, *Le* De Lapso *de Bachiarius ;* p. 210-211 : U. MORICCA, *Storia della Letteratura latina cristiana*, T. III, 1re part. ; p. 211 : J.-B. CHABOT, *Littérature syriaque ;* p. 211-212 : *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche*, traduction syriaque de Jacques d'Edesse (suite). Homél. LXXXIV-XCVIII. Edit. et trad. par M. BRIÈRE ; p. 212-213 : *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, publié par le Dr Odo CASEL. XII.

1937

Foi dogmatique et Religion mystique (à propos des derniers livres de M. Loisy). — *Ét.*, 1937, t. CCXXX, p. 202-212.

Apostoliques (Pères). — *D. S.*, t. I, col. 790-796, Paris, 1937.

Barnabé (Lettre de). — *D. S.*, t. I, col. 1245-1247, Paris, 1937.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1937, t. XXVII, p. 370-384 ; 467-490.

R. S. R., t. XXVII, p. 371-373 : *Histoire de l'Église*, publiée sous la direction d'A. Fliche et de V. Martin. T. III, De la Paix constantinienne à la mort de Théodose. T. IV, De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand ; p. 373-375 : J. Mackinnon, *From Christ to Constantine ;* p. 375-376 : J. Thomas, *Le Mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.) ;* p. 376-377 : *Le Monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur.* I. Le Cadre temporel, par A.-J. Festugière et P. Fabre. II. Le Milieu spirituel, par A.-J. Festugière ; p. 377-378 : B. Romeyer, *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes.* II. Des Alexandrins à la mort de saint Augustin ; p. 378 : L. de Lacger, *Le Christianisme aux Origines et à l'Age apostolique ;* p. 378-379 : J. Bonsirven, *Les Juifs et Jésus ;* p. 379-380 : E. Peterson, *Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église ;* p. 380-381 : O. Bauhofer, *Das Geheimnis der Zeiten ;* p. 381 : J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos ;* p. 381-382 : J. Ziegler, *Dulcedo Dei ;* p. 382-384 : *Miscellanea theologica ;* p. 384 : E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ.* 2e éd. revue et augm. ; p. 468-470 : *Acta Pauli*, édités par C. Schmidt et W. Schubart ; p. 470-471 : H. Lietzmann, *Petrus Römischer Märtyrer ;* p. 471-472 : U. Lattanzi, *Il Primato universale di Cristo secondo le S. Scritture ;* p. 472-473 : Dr S. Lösch, *Diatagma Kaisaros ;* p. 473-474 : A. Chagny, *Les Martyrs de Lyon de 177 ;* p. 474-475 : *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis.* T. I. Edit. par J.-M. van Beek ; p. 475 : J. Serra-Vilaro, *Fructuos, Auguri i Eulogi Martirs Sants de Tarragona ;* p. 475-476 : P. Ant. M. Vellico, *La Rivelazione e le sue Fonti nel* De Praescriptione Haereticorum *di Tertulliano ;* p. 477 : *Clemens Alexandrinus,* tables dressées par O. Staehlin, t. IV ; p. 477-479 : G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son École ;* p. 479-480 : Ch. Hauret, *Comment le Défenseur de Nicée a-t-il compris le Dogme de Nicée ?* ; p. 480-482 : K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums ;* p. 482-483 : *Hermetica,* édit. par Walter Scott. T. IV, Testimonia, avec introd., add. et notes par A. S. Ferguson ; p. 483-486 : Dr E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik ;* p. 486 : *Œuvres de saint Augustin.* I. La Morale chrétienne. De Moribus Ecclesiae catholicae. De Agone christiano. De Natura boni. Texte, trad., introd. et notes par B. Roland-Gosselin ; p. 486-487 : Ir. Hausherr, *L'Erreur fondamentale et la Logique du Messalianisme ;* p. 487 : A. d'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle.*

1938

Grandmaison (Léonce Loizeau de). — *D. B. S.*, 1938, t. III, col. 1319-1320.

Les Leçons de l'Incarnation. — *R. S. R.*, 1938, t. XXVIII, p. 72-88.

In Memoriam. *Le R. P. d'Alès.* — *R. S. R.*, 1938, t. XXVIII, p. 129-133.

Sainte Monique et saint Augustin. La Vision d'Ostie. — *R. S. R.*, 1938, t. XXVIII, p. 457-472.

Newman, son œuvre littéraire et religieuse. — *Ét.*, 1938, t. CCXXXVI, p. 433-445.

La Doctrine du renoncement dans le Nouveau Testament. — *N. R. T.*, 1938, t. LXV, p. 385-412.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1938, t. XXVIII, p. 482-512 ; 589-608.

R. S. R., t. XXVIII, p. 482-488 : F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche ;* p. 488-497 : J. J. STAM, *George Tyrrell ;* p. 498-499 : V. LARRAÑAGA, *L'Ascension de Notre Seigneur dans le Nouveau Testament.* Traduit par G. Cazeaux ; p. 499-500 : G. BARDY, *Le Sauveur ;* p. 500-501 : J. HOLZNER, *Paulus ;* p. 501-503 : Fr. AMIOT, *L'Enseignement de saint Paul ;* p. 504-508 : A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus ;* p. 508-511 : F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine,* T. II, Géographie politique des villes ; p. 511-512 : Campbell BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek ;* p. 590-591 : H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche.* T. III, Die Reichskirche bis zum Tode Julians; p. 591-593 : *Roma sotterranea cristiana.* Istituto pontificio di Archeologia cristiana. I : P. B. BAGATTI, *Il Cimitero di Commodilla o dei martiri Felice ed Adautto.* II : A. PRANDI. *La Memoria Apostolorum in Catacumbas ;* p. 593 : B. ALTANER, *Patrologie ;* p. 594 : B. STEIDLE, *Patrologia ;* p. 594-596 : H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* ; p. 596-597 : O. PERLER, *Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten* Kapitels De Unitate Ecclesiae (tiré à part de la *Röm. Quartalschrift,* t. 44, fasc. 1 et 2) ; p. 597-598 : M. BÉVENOT, *St. Cyprian's* De Unitate *chap.* 4 *in the light of the manuscripts ;* p. 598-599 : H. URS VON BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer.* Ein Aufbau aus seinen Schriften ; p. 599-602 : A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes ;* p. 602-604 : H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique ;* p. 604 : *Œuvres* de saint AUGUSTIN. 1re série : *Opuscules,* II. Problèmes moraux, texte de l'édit. bénédictine, trad., introd. et notes par Gustave Combès ; p. 604-605 : Aurelius AUGUSTINUS, *Selbstgespräche.* Trad. allemande de L. Schopp, intr. et notes de Dyroff ; p. 605 : *Heilige Ueberlieferung.* Auschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes gesammelt von O. CASEL ; F. DÖRR, *Diadochus von Photike und die Messalianer.*

1939

Le Dogme chrétien et la Vie chrétienne dans le Nouveau Testament. — In *Initiation biblique,* publiée sous la direction de A. ROBERT et A. TRICOT, Paris, Desclée et Cie, 1939, p. 693-729.

La Contemplation dans la Vie de Notre Seigneur. — *R. S. R.*, 1939, t. XXIX, p. 568-593.

Le Destin de la Pologne. La Vie religieuse entre deux Guerres. — *Ét.*, 1939, t. CCXLI, p. 278-286.

Le Père Auguste Hamon, 1860-1939. — *R. H. E. F.*, 1939, t. XXV, p. 419-421.

Rousselot (Pierre). — In *D. T. C.*, t. XIV, 1re partie, col. 134-138.

In *Les Principes sociaux du Droit canonique contemporain*, par Pierre ANDRIEU-GUITRANCOURT. Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1939. La Préface, p. VII-IX.

Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes. — *R. S. R.*, 1939, t. XXIX, p. 622-636.

R. S. R., t. XXIX, p. 622-624 : K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis ;* p. 624-627 : W. D. KNOX, *Saint Paul and the Church of the Gentiles ;* p. 627-628 : J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et Exégèse paulinienne ;* p. 629-630 : J.-M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst in Neuen Testament ;* p. 630-633 : W. WÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien ;* p. 633-634 : E. DAMBROWSKI, *La Transfiguration de Jésus ;* p. 634 : E. F. SUTTCLIFFE, *Two years public Ministry ;* p. 635-636 : L. TURRADO, *Doxa en el Evangelio de S. Juan segun S. Cirilo de Alejandria.*

1940

La Contemplation dans la vie de saint Paul. — *R. S. R.*, 1940, t. XXX, p. 81-108.

In Memoriam. *Le Père Paul Joüon.* — *R. S. R.*, 1940, t. XXX, p. 256.

Saint Vincent de Lérins et saint Augustin. — *R. S. R.*, 1940, t. XXX, p. 368-369.

Le National-Socialisme à la conquête du Monde. — *Ét.*, 1940, t. CCXLII, p. 494-511.

La Croix gammée contre la Croix du Christ. — *Ét.*, 1940, t. CCXLIII, p. 259-275.

L'Occupation allemande en Pologne. La Lutte contre le peuple et sa Foi. — *Ét.*, 1940, t. CCXLIII, p. 519-528.

Bulletin d'Histoire ancienne de l'Église. — *R. S. R.*, 1940, t. XXX, p. 113-128 ; 243-255.

R. S. R., t. XXX, p. 113-115 : A. GAUDEL, *Le Mystère de l'Homme-Dieu.* I. Fondements du Dogme ; II. Définition et Explication du Dogme ; p. 115-117 : H. de LUBAC, *Catholicisme ;* p. 117-118 : P. BATIFFOL, *Cathedra Petri ;* p. 119-121 : F. E. VOKES, *The Riddle of the Didache.* Fact or Fiction,

Heresy or Catholicism ; p. 122 : A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici*. Studio introduttivo ; p. 122-123 : E. RAPISARDA, *Teofilo di Antiocha ;* p. 123-124 : G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli Scrittori cristiani ;* p. 124-125 : Id., *Introduzione allo Studio di Clemente Alessandrino ;* p. 125-128 : E. MOLLAND, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology ;* p. 243-247 : J. GROSS, *La Divinisation du Chrétien d'après les Pères grecs ;* p. 247 : M. GOMES DE CASTRO, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa ;* p. 248-250 : S. GONZALEZ, *La Formula* μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις *en San Gregorio de Nisa ;* p. 250-252 : W. M. PEITZ, *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei ;* p. 252-253 : Dr B. WELTE, *Die Postbaptismale Salbung*. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche ; p. 253-254 : P. BERTOCCHI, *Il Simbolismo ecclesiologico della Eucharistia in Sant'Agostino ;* p. 254-255 : A. BAUMSTARK *Liturgie comparée*.

1941

Le Scandale de la Croix. — *Constr.*, 1re sér. Paris, s. d., p. 20-28.

« *Le Christ* » *de Georges Goyau*. — *Constr.*, IIe sér. Paris, s. d., p. 316-322.

Humanité et Charité. La bienfaisance dans l'Antiquité païenne et dans l'Église. — *Constr.*, IIIe sér. Paris, s. d., p. 23-57.

Jésus et son peuple sous la Domination romaine. — *Constr.*, IVe sér. Paris, s. d., p. 79-94.

La Paix romaine : son éclat, sa fragilité. — *Constr.*, Ve sér. Paris, s. d., p. 5-26.

1942

Saint Augustin dans l'Afrique envahie. — *Constr.*, VIe sér. Paris, s. d., p. 100-115.

1943

La parfaite Communion de pensée et de cœur avec l'Église. — *Le Messager du Cœur de Jésus*, t. CXVIII, p. 201-205. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1943.

La Foi en Jésus-Christ vie du chrétien. L'origine et le développement de cette foi dans l'Église primitive. — *S. R.*, p. 17-69.

Le Cardinal Baudrillart, Recteur de l'Institut catholique de Paris. — *Constr.*, 10e sér., 1943, p. 155-177.

La Mission de France. — *Constr.*, XIe sér., 1943, p. 226-229.

Les Auteurs spirituels français. — *Constr.*, XIIe sér., 1943, p. 71-93.

Espérances d'outre-tombe et Symbolisme funéraire dans la Rome païenne. — *Cité nouv.*, juillet 1943, p. 39-42.

In *Cum clamore valido*. Paris, Office du Livre, 1943. La Préface : p. VII-XI.

Études critiques. III. Théologie ancienne. IV. Théologie spirituelle. — *S. R.*, 1943, p. 231-233 ; 236-240.

R. S. R., t. XXXI, p. 231-233 : J. BARBEL, *Christos Angelos*. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums ; p. 236-240 : E. PRZYWARA, *Deus semper major. Theologie der Exerzitien*. I. Anima Christi, Annotationen, Fundament, Erste Woche ; *Id.* II. Zweite Woche ; *Id.* III. Dritte Woche, Liebe, Nachwort : Gott in allen Dingen.

1944

« *Les Sources chrétiennes* ». *Études critiques*. — *S. R.*, 1944, p. 251-256.

R. S. R., XXXII, p. 251-252 : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contemplation sur la Vie de Moïse*. Introd. et trad. de J. Daniélou (Le Cerf, Sources Chrétiennes, 1942) ; p. 252-254 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*. Introd. et trad. de Cl. Mondésert *(ibid.)* ; p. 253-254 : ATHÉNAGORE, *Supplique au suiet des Chrétiens*. Introd. et trad. de G. Bardy *(ibid.)* ; p. 254-255 : Nicolas CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*. Introd. et trad. de S. Salaville *(ibid.)* ; p. 255-256 : DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Cent chapitres sur la Perfection spirituelle* ; vision ; sermon sur l'Ascension. Introd. et trad. de E. des Places *(ibid.)*.

1945

La Doctrine spirituelle du Nouveau Testament. — Mélanges E. Podechard, Lyon, Faculté de théologie, 1945, p. 175-190.

Clément d'Alexandrie. — *D. S.*, fasc. X, col. 950-961. Paris, Beauchesne, 1945.

1946

La Révélation du Mystère de la sainte Trinité. — *V. S.*, t. LXXIV, 1946, p. 764-776.

In Memoriam. *Le Père Yves de Montcheuil*. — *R. S. R.*, 1946, t. XXXIII, p. 5-9.

L'Église, Corps du Christ. La Destinée de l'humanité et la vie du chrétien. — *R. S. R.*, 1946, t. XXXIII, p. 236-248.

A propos de « La Doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers » (P. Smulders). — *R. S. R.*, 1946, t. XXXIII, p. 484-489.

Bulletin de Littérature patristique. — *R. S. R.*, 1946, t. XXXIII, p. 249-256.

R. S. R., t. XXXIII, p. 236-248 : E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique* (Desclée De Brouwer, 1944) ; p. 249-251 : J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*. Essai sur la Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse; p. 251-253: C. MONDÉSERT, *Essai sur Clément d'Alexandrie*. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture ; p. 253-256 : R. P. CAMELOT, *Foi et Gnose*. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie ; p. 256 : PRUDENCE, T. I. *Cathemerinon* (Livre d'heures). Texte établi et traduit par M. Lavarenne ; p. 484-489 : P. SMULDERS, *La Doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*.

1947

Un Appel à l'Amour (à propos de Sœur Josefa Menéndez). — *Le Messager du Cœur de Jésus*, t. CXXII, 1947, p. 292 *sqq*.

La Théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie. — *R. S. R.*, 1947, t. XXXIV, p. 55-76 ; 142-179.

Le « Surnaturel » du Père H. de Lubac. — *R. S. R.*, 1947, t. XXXIV, p. 77-81.

Bulletin d'ancienne Littérature chrétienne. — *R. S. R.*, 1947, t. XXXIV, p. 108-115.

Bulletin de Littérature patristique. — *R. S. R.*, 1947, t. XXXIV, p. 252-256 ; 362-368.

Bulletin de Littérature chrétienne et patristique. — *R. S. R.*, 1947, t. XXXIV, p. 485-508.

R. S. R., t. XXXIV, p. 77-81 : H. de LUBAC, *Surnaturel*. Études historiques ; p. 108 : IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*. Texte, introd., trad. et notes du P. Th. Camelot (Sources chrétiennes, 1945) ; p. 108-109 : MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*. Introd. et trad. de J. Pegon (*ibid.*, 1945) ; p. 109-113 : HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*. Texte lat., introd., trad. et notes de Dom B. Botte (*ibid.*, 1946) ; p. 113-114 : GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'Homme*. Introd. et trad. de J. Laplace. Notes de J. Daniélou (*ibid.*, 1944) ; p. 114-115 : S. ATHANASE, *Vie d'Antoine le Grand, Père des Moines*, et autres textes traduits et présentés par le P. B. Lavaud ; p. 115 : E. L. HUMMEL, *The Concept of Martyrdom according to saint Cyprian of Carthage* ; p. 252-256 : DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, t. I : Les Recherches sur es Origines du Symbole des Apôtres ; p. 362-368 : DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, t. II : Introduction et compléments à l'étude de la Patristique ; p. 485-490 : J. BONSIRVEN, *Les Enseignements de Jésus-Christ* ; R. THIBAUT, *Le Sens de l'Homme-Dieu*, 2e éd. ; p. 492-501 : R. GUARDINI, *Le Seigneur*. Trad. du P. Lorson ; p. 501-506 : *Kyrilliana* (Cayri, Scribae Aegyptiaci editio, 1947) ; p. 506-508 : H. du MANOIR de JUAYE, *Dogme et Spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*.

1948

Note de Spiritualité réparatrice. — Paris, 1948.

La Vie souffrante de Jésus d'après Chardon. — Mélanges F. Cavallera. Toulouse, Bibliothèque de l'Institut catholique, 1948, p. 441-447.

Article *Bellarmin* dans l'encyclopédie *Catholicisme*, t. I, c. 1379-1384. Paris, Letouzey et Ané, 1948.

1949

Jésus-Christ. — *D. B. S.*, t. IV, col. 966-1073. Paris, Letouzey, 1949.

La Source et le caractère de la mystique d'Origène. — *A. B.*, 1949, t. LXVII (Mélanges Paul Peeters, I), p. 55-62.

Flamme de joie (à propos des Écrits spirituels de Marie-Angélique-de-Jésus, du carmel de Pontoise). — *V. S.*, t. LXXXI, 1949, p. 405-415.

Article *Canisius* (*Saint Pierre*) dans l'encyclopédie *Catholicisme*, t. II, c. 458-463. Paris, Letouzey et Ané, 1949.

In *Lui et Moi.* — Paris, Beauchesne, 1949; l'Avant-propos, p. 13-16.

1950

Contemplation dans la Bible. — *D. S.*, fasc. XIII, col. 1645-1716. Paris, Beauchesne, 1950.

In *Le Creuset de l'Amour. Le Purgatoire*, par Mary STARKEY-GREIG, traduit par M. René-Bazin. Paris, Spes, 1950; la Préface : p. VII-XIV.

TABLE DES MATIÈRES

Origines chrétiennes et Patristique

(IIe Partie)

Gustave BARDY, Professeur au Grand Séminaire de Dijon. — *L'Inspiration des Pères*. 7

Henri de LUBAC, S. J. — *A propos de la formule :* diversi, sed non adversi 27

P. SMULDERS, S. J., Professeur à la Faculté de Théologie S. J. de Maastricht. — *Le mot et le concept de Tradition chez les Pères*. 41

Hélène PÉTRÉ, Professeur à l'Université libre de Neuilly. — *Les leçons du* Panem nostrum quotidianum. . . . 63

Marie COMEAU. — *Le Christ, Chemin et Terme de l'ascension spirituelle, d'après saint Augustin*. 80

Pierre ANDRIEU-GUITRANCOURT, Doyen de la Faculté de Droit canonique de Paris. — *La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice* 90

René DRAGUET, Professeur à l'Université de Louvain. — *Un texte G de l'*Histoire Lausiaque *dans le Lavra 333 l' 93* 107

Marcel RICHARD, Professeur à l'Université catholique de Lille. — *Le Pape saint Léon le Grand et les* Scholia de Incarnatione Unigeniti *de saint Cyrille d'Alexandrie.* 116

Édouard des PLACES, S. J., Professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome. — *Une Catéchèse inédite de Diadoque de Photicé?*. 129

Dom Bernard CAPELLE, O. S. B., Abbé du Mont-César, Louvain. — *Problèmes textuels de la Préface romaine.* 139

Histoire de l'Église

Jacques ZEILLER, Membre de l'Institut. — *Sur un passage de la Passion du martyr Apollonius*. 153
Augustin FLICHE, Membre de l'Institut. — *A propos des Origines chrétiennes de la Gaule*. 158
Jean-Remy PALANQUE, Professeur à la Faculté des Lettres d'Aix. — *Traditions et Histoire. A propos des Légendes provençales* 168
Henri-Irénée MARROU, Professeur à la Sorbonne. — *Ammien Marcellin et les « Innocents » de Milan*. . . 179
V. GRUMEL, A. A., Secrétaire de l'Institut français d'études byzantines, Paris. — *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople*. 191
Bernard LEIB, S. J., Recteur de l'École Saint-Joseph de Lille. *Les Patriarches de Byzance et la politique religieuse d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)* 201
Baudouin de GAIFFIER, S. J., Bollandiste. — *Pesée des Ames. A propos de la mort de l'Empereur saint Henri II († 1024)*. 222
Mgr Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, Doyen de la Faculté de Théologie de Paris. Directeur d'études à l'École des Hautes Études. — *La IIe Lettre de Grégoire VII à Herman de Metz (1081). Ses sources patristiques* . . . 231
Maurice VILLAIN, S. M. — *Le message biblique de Lefèvre d'Étaples*. 243
Maurice COENS, S. J., Président des Bollandistes. — *Un « Eucharisticon » de Papebroch en l'honneur de saint François Xavier*. 260

Théologie et Spiritualité

Dom Olivier ROUSSEAU, O. S. B., Prieuré de Chevetogne, Belgique. — *La Descente aux Enfers, fondement sotériologique du Baptême chrétien* 273

Fernand de LANVERSIN, S. J., Professeur à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. — *L'Acte de Foi et nos relations avec la T. S. Trinité*. 298
M.-D. CHENU, O. P. — *Dogme et Théologie dans la Bulle* Unam Sanctam 307
Georges COURTADE, S. J., Professeur à l'Institut catholique de Paris. — *J.-B. Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Église lui a empruntées*. 317
Dom Jean LECLERCQ, O. S. B., Abbaye de Clervaux. — *Une élévation sur les gloires de Jérusalem*. 326
Paul HENRY, S. J., Professeur à l'Institut catholique de Paris. — *La Mystique trinitaire du Bienheureux Jean Ruusbroec. La Doctrine de Dieu*. 335
Victoriano LARRAÑAGA, S. J., Professeur à la Faculté de Théologie d'Oña (Espagne). — *Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola en Montserrat*. . . 369
Henri PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. — *L'Amour de Dieu dans les* Exercices *de saint Ignace*. 387
Jean MOUROUX, Supérieur du Grand Séminaire de Dijon. — *Note sur l'affectivité sensible chez saint Jean de la Croix.* 408
Marcel VILLER, S. J. — *La Mystique de la Passion chez saint Paul de la Croix* 426
Bibliographie du R. P. Jules LEBRETON. 446
Table des Matières 478

N.-B. — Les articles suivants, qui n'ont pu être insérés dans ce recueil, paraîtront dans l'un des prochains numéros des *Recherches de Science religieuse :*

F. CAVALLERA. — *Un Discours peu connu du Franciscain Visdomini sur la reprise du Concile de Trente.*

R. FOLLET. — *Les aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique.*

J. LECLER — *Les pénalités de l'Ancien Testament dans les controverses du XVI^e siècle sur la liberté de conscience.*

E. TESSON. — *L'Église et le mariage des catéchumènes.*

Le Gérant : J. DUMOULIN.
Dépôt légal : 1er trimestre 1952
Tirage : 1800 exemplaires.

Impr. J. DUMOULIN, 5, rue des Gds-Augustins. Paris (VI^e)
C. O. L. 31.1130. N° d'ordre : 572
N° d'Éditeur : 101