

*Cahiers V. L. Saulnier n° 7*

# La Méditation en prose à la Renaissance



PRESSES DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE



en couverture : Blaise de Vigenère, *Le Psaultier de David...*  
Paris, L'Angelier, 1588.

# La Méditation en prose à la Renaissance

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour  
tous les pays, y compris l'U.R.S.S.

I.S.B.N. 2-7288-0157-6  
I.S.S.N. 0760-4513

© École Normale Supérieure, 1990

Presses de l'École Normale Supérieure

*Cahiers V. L. Saulnier*

7

Centre V. L. Saulnier  
Université de Paris-Sorbonne  
École Normale Supérieure

# La Méditation en prose à la Renaissance

*Ouvrage publié avec le concours  
du Centre National des Lettres*

45, rue d'Ulm, 75230 Paris Cedex 05

1990



## INTRODUCTION

Si je suis très sensible à l'honneur qui m'est fait d'ouvrir cette journée, j'aurais pourtant hésité à en accepter la proposition si elle n'avait été due à l'amitié de Claude Blum et à celle de Nicole Cazauran, qui me sont très chères. Je suis heureux aussi, par ma présence, d'exprimer ma fidélité au grand souvenir de V.L. Saulnier et mon admiration pour l'activité toujours rayonnante de Robert Aulotte. Le seiziémiste amateur que je suis puise dans ces patronages une audace dont il a le plus grand besoin.

Je me dois, en rédigeant mon propos pour l'impression, de m'écarter un peu, au départ, de celui que j'ai tenu oralement. Ne connaissant encore que le titre, *La Méditation en prose à la Renaissance*, et non le détail du programme, j'avais très naïvement – au sens du XVI<sup>e</sup> siècle – fait état de mon incompetence en face de ce sujet. Mieux informé, je me suis aperçu que mon ignorance était un peu moins grande que je ne l'imaginais, ou plutôt qu'elle ne se situait pas exactement au point que je croyais. Peut-être par impérialisme de dix-septiémiste, j'étais peu disposé à prolonger la Renaissance jusqu'à 1620 et au-delà. Tout au plus consentirais-je à reconnaître, mais parmi beaucoup d'autres, un courant qui continue à s'inscrire, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, dans l'esprit de la Renaissance : un Mathurin Régnier, une Mlle de Gournay le représenteraient assez bien. Mais je doute que la méditation ait été beaucoup pratiquée au sein de ce courant, dont les références majeures sont antiques, c'est-à-dire païennes. J'inclinerais même à penser que le développement de la méditation, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup>, conséquence de l'emprise qu'exercent sur les esprits, soit la Réforme, soit la Contre-Réforme, sonne le glas de la Renaissance. Mais tout dépend du sens que l'on donne aux mots : j'avais une rectification à faire : elle est faite.

Nicole Cazauran m'a conseillé de prendre le sujet de haut. Je vais lui obéir, avec d'autant plus de conviction que la nouveauté d'un tel sujet impose que soit élaborée une problématique. C'est à cette tâche que je vais essayer de me livrer, sans dogmatisme aucun, en procédant au contraire par tâtonnements, et en laissant subsister des zones d'ombre qu'il appartiendra aux diverses communications d'éclairer.

Pour amorcer l'enquête, on pourrait attendre quelque secours des dictionnaires, qu'ils soient de langue ou encyclopé-

diques. Les uns et les autres sont bien décevants. Ce qui manque à presque tous, c'est le sentiment de la spécificité de la méditation. Beaucoup évitent l'article en renvoyant à d'autres mots, comme *Dévotion* ou *Prière*. On le constate notamment, sous la date de 1979, dans l'encyclopédie dite *Catholicisme*, qui consacre toutefois un article autonome à la *Méditation transcendante*, c'est-à-dire, pratiquement, au yoga et au zen : il y aura peut-être quelque enseignement à tirer de cette déviation. On sera, Dieu merci, un peu mieux éclairé en recourant à l'*Enciclopedia Cattolica*, encore que la méditation s'y différencie peu de l'oraison mentale. L'article le plus solide et le plus utile est fourni par le *Dictionnaire de Spiritualité*, qui laisse pourtant encore subsister quelques motifs d'insatisfaction : la méditation proprement dite y est mal distinguée de la dévotion en général, et l'acte de méditation du genre littéraire qui lui donne forme. Parmi les ouvrages anciens dont la consultation est toujours récompensée, celui de Furetière se montre, une fois de plus, digne de sa réputation. Particulièrement suggestifs les exemples qu'il donne, en distinguant méditation profane et méditation religieuse. Dans la première catégorie, les *Méditations* de Descartes sont évidemment citées avec éloge. Dans la seconde, on a la surprise de voir traitées en modèle celles d'un certain Dupont : c'est le nom francisé de l'Espagnol Luis de la Puente (+1624), dont les *Méditations sur les mystères de notre foi* ont été traduites en français en 1610, c'est-à-dire à l'époque dont nous nous occupons. Il y aurait certainement à tenir compte de ce clin d'œil que nous adresse Furetière.

Contentons-nous de ces ressources. Complétons-les par quelques enquêtes ponctuelles et surtout efforçons-nous de poser les bonnes questions.

En ma qualité d'introducteur, j'en vois trois auxquelles il m'appartient de fournir quelques éléments de réponse : 1) de quelle tradition relève la méditation qui s'épanouit à la charnière des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ? 2) quelles sont les caractéristiques de la méditation conçue comme genre littéraire, notamment comme genre de la prose ? 3) peut-on distinguer plusieurs variétés de méditations, et en élaborer une typologie ?

Les auteurs qui composaient des méditations à l'époque qui nous intéresse se référaient naturellement à tout un passé. Mais, pour les situer dans leur rapport avec cette tradition, une précaution fondamentale s'impose. Ce n'est pas à une histoire de la spiritualité que nous devons nous livrer. Il importe, au départ, de chasser tout préjugé personnel concernant ce que peut être une méditation, et de ne désigner par ce terme que ce qui l'a été aussi en son temps, quitte, lorsque la réalité correspondant à ce mot aura été bien définie, à en étendre l'application à des écrits de na-

ture semblable. Ce primat du vocabulaire peut seul introduire quelque précision dans nos recherches.

L'étymologie est déjà très instructive. Le mot est d'origine latine et, avantage appréciable en face des difficultés qui nous attendent, il a pratiquement toujours gardé le même sens, et dans toutes les langues. Mais il est remarquable qu'il n'ait pas d'équivalent exact en grec, surtout comme substantif. Quant au verbe, *meditari*, il se traduit par *meletân*, mais le sens n'est pas exactement le même. Le grec veut dire "se soucier de" ; le latin, si l'on va jusqu'à la racine, évoque l'idée de murmurer à voix basse, de se parler à soi-même, de ruminer une parole, de s'en nourrir, de s'en imprégner. Voilà ce qu'est, en profondeur, la méditation. Elle est du côté de l'action plus que de la contemplation, de l'ascèse plus que de la mystique. Elle sollicite la mémoire ; elle entend constituer des habitudes ; elle vise à entraîner le corps autant que l'esprit : la "méditation transcendante" n'est pas si loin, encore que l'emploi du langage demeure pour nous essentiel. La méditation requiert ordre, méthode, raison : autres caractéristique de la tradition latine.

Mais, quand a-t-on commencé à composer des écrits intitulés "méditations" ? Ne mettons pas en avant les *Pensées* de Marc-Aurèle : le mot n'y est pas employé. Un ouvrage fondateur semblerait pouvoir être constitué par les *Méditations* de saint Augustin, l'un des plus célèbres dans la tradition qui nous occupe. Malheureusement, il s'agit là d'un écrit apocryphe, dont la substance est partiellement empruntée à saint Augustin, mais qui comporte aussi beaucoup de textes plus récents, notamment des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Nous avons affaire à une fabrication savante, comme le sont à peine moins les *Soliloques* et le *Manuel* du même auteur, généralement présentés à sa suite : trois ouvrages de structure voisine, dont les titres s'éclairent mutuellement. Mais il faut y voir, moins un fruit de la patristique qu'une première manifestation de la scolastique naissante. La méditation – ce caractère rejoint tout à fait les précédents – a partie liée avec l'école.

Les vrais fondateurs du genre sont principalement saint Anselme (+1109), le grand théologien archevêque de Cantorbéry, et Hugues de Saint-Victor, l'un des moines les plus célèbres de la grande abbaye parisienne, qui a surtout exercé son activité entre 1120 et 1141. Le premier a composé des *Prières et Méditations*. Sans établir de distinction rigoureuse entre les deux termes, il voit dans la première une invocation à Dieu ; dans la seconde une réflexion de l'homme sur lui-même. Pour la première fois, le mot "méditation" est associé à un genre. De ce genre, le second se fait d'emblée, et remarquablement, le théoricien : son *De meditatione* ou *De meditando* a fait, en 1969, l'objet d'une édition avec traduc-

tion dans la collection *Sources chrétiennes*. Texte de la meilleure scolastique, par l'abondance et la précision des concepts, l'art de les distinguer et de les assembler, et par un esprit méthodique parfaitement adapté au sujet.

Il est naturel qu'au Moyen Âge, la méditation ait suivi la même évolution que la scolastique, dans le sens de la complication, de la subtilité, du raffinement. C'est surtout en pays flamand, dans le milieu de la *devotio moderna*, au long du XV<sup>e</sup> siècle, que ces caractères apparaissent le mieux. Les sujets à méditer font l'objet d'inventaires minutieux. Un auteur propose une *Scala meditationis* de vingt-trois degrés : moyen d'une élévation progressive. Comme la poésie, la méditation a connu ses grands rhétoriciens.

Il appartenait naturellement à l'humanisme de lutter contre cet excès d'abstraction, de faire prévaloir la considération de l'humain. Mais dans le domaine religieux, la rénovation ne pouvait pas s'opérer de la même manière que dans celui de la littérature profane. L'antiquité païenne ne pouvait y avoir valeur de référence. Le retour à la tradition biblique et patristique ne se faisait pas sans réserves, du moins dans le monde catholique, et la leçon du Moyen Âge demeurait essentielle. En matière religieuse, les usages sont d'ailleurs malaisés à bouleverser. La tradition scolastique persistera donc dans la méditation, mais simplifiée, allégée. La réalité psychologique sera davantage prise en compte : chez saint Ignace, un rôle très important est dévolu aux trois puissances, mémoire, intelligence et volonté. Maints auteurs, principalement dans la mouvance des jésuites, entendent aussi solliciter l'imagination et associent volontiers l'image au texte, le symbolisme à l'expression des idées. Ainsi cet extraordinaire *Pressoir mystique* du Gascon Jean d'Intras (1609), médiéval et moderne à la fois, qui découpe en huit "conceptions" (au sens de l'italien "concetti") le drame de la Passion du Christ. Enfin la méditation, au-delà de son contenu intellectuel, doit aussi émouvoir l'affectivité. Pour les sujets, les thèmes abstraits ne sont pas oubliés, en rapport avec les principaux mystères de la foi ; mais l'attention à la personne du Christ, aux événements de sa vie, aux réalités concrètes de sa prédication, occupe une place de plus en plus centrale : en témoigne au premier chef l'œuvre majeure de Louis de Grenade.

Une sorte de synthèse, évidemment provisoire, peut être demandée à saint François de Sales, dont l'*Introduction à la Vie dévote* propose, à la fin de la première partie, des exemples de méditations et en dégage, au début de la seconde partie, une méthode. Le goût scolastique des distinctions et des divisions y est encore très visiblement présent. La méditation s'y décompose en trois

temps : la préparation, les considérations, les "affections et résolutions", le tout suivi d'une conclusion ou "bouquet spirituel". Chacun de ces temps, et la conclusion elle-même, donnent encore lieu à des subdivisions. L'ensemble constitue la méditation en un sens large. Mais le mot peut aussi être pris en un sens plus restreint : il s'applique alors seulement aux "considérations", qui sont un "acte de l'entendement", alors que l'imagination, l'affectivité, la volonté occupent beaucoup de place dans les autres parties. Mais cette armature rationnelle n'empêche pas la méditation selon saint François de Sales de se pénétrer d'humanité concrète, par le rôle qui est accordé à la sensibilité, et par l'importance des résolutions, qui font déboucher la méditation sur la vie. Ainsi sont mis en relation le mystère et l'existence, la réflexion et la prière, l'intellectualité et le concret.

A l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle et lors du grand mouvement de rénovation spirituelle qui caractérise cette époque, la méditation établit un pont entre le religieux et l'humain : une sorte d'équilibre s'est institué, rendant possible une sorte de classicisme du genre.

Nous voilà conduits de l'enquête historique à la réflexion théorique. Une étude littéraire de la méditation, telle que nous entendons la mener, oblige à mettre l'accent sur les aspects formels, à énoncer les lois du genre de la méditation. Pour y parvenir, je me placerai successivement à deux points de vue : celui de l'objet, celui des moyens.

Pour comprendre l'objet de la méditation, une clef nous est fournie par une distinction que reprennent fréquemment les théoriciens médiévaux, distinction entre *lectio*, *meditatio* et *oratio*. La méditation occupe ainsi une position médiane ; elle requiert un préalable et attend un achèvement. Si la partie médiane possède son autonomie, il est presque inévitable que des interférences se produisent avec la première et la dernière : de la *meditatio*, la *lectio* n'est pas absente, non plus que l'*oratio*.

La *lectio* porte en principe sur un texte sacré, le plus souvent pris dans la Bible. La méditation prend appui sur ce texte, qui lui fournit comme un fil conducteur. Mais sur ce point quelques précisions sont indispensables.

Ce n'est pas seulement la méditation, mais toute pensée religieuse, qui repose sur le texte sacré, dépôt de la révélation, source de vérité. Le discours de la méditation peut ainsi être comparé à celui de la théologie et à celui de la prédication. Il n'est que de se reporter à la *Somme* de saint Thomas d'Aquin pour constater qu'aucune construction théologique n'est possible sans référence à un ou plusieurs textes sacrés. On sait aussi quelle est, dans la prédication traditionnelle, l'importance du *texte*, au sens technique du mot, c'est-à-dire de la citation biblique qui sert de point

de départ au sermon, de même qu'à l'oraison funèbre ou au panégyrique. Mais les différences éclatent avec la méditation. La théologie est un discours purement intellectuel, scientifique, pourrait-on dire, une synthèse originale des vérités de la foi, qui a pour seul objet la connaissance. La méditation est d'abord exercice ; elle vise à une transformation intérieure dans laquelle toutes les facultés humaines sont engagées, et où le corps même à sa place, comme siège des habitudes et des comportements. Quand à la prédication, elle se rapproche de la méditation en ce qu'elle entend aussi déborder l'intelligence et toucher le cœur. Mais elle s'en distingue en ce qu'elle est discours pour l'autre, alors que la méditation, du moins dans son objet premier, inscrit dans sa forme, est discours pour moi. La prédication requiert un art de persuader, une rhétorique. La méditation repose sur la persuasion acquise, même si elle permet d'approfondir les vérités de la foi. Ce qui, bien entendu, n'empêche pas, par le biais de la méditation, une communication entre personnes – sinon le genre littéraire ne pourrait se constituer – mais par la communion, non par la dialectique.

Une autre précision est indispensable. Si la *lectio* porte en principe sur un texte sacré, elle peut aussi s'appuyer sur d'autres textes, patristiques, philosophiques, moraux, propres à nourrir une réflexion religieuse. Elle peut même reposer sur des textes non écrits : c'est le cas lorsqu'elle met en jeu des images, qu'elle s'arrête à des épisodes de la vie du Christ, qu'elle considère les réalités de la nature – composant le "livre du monde" – ou les événements vécus. Ainsi prennent toute leur ampleur les données de la *lectio*.

Mais quel que soit le texte inspirateur, il convient, par la méditation, de s'en imprégner, de le faire entrer en soi-même, de l'appliquer à toute sa personne, âme et corps. Nous voilà conduits bien au-delà de la réflexion intellectuelle, et aussi de l'art de persuader.

A l'autre extrémité de la méditation, la prière. De caractère intellectuel et humain, la méditation est débordée par l'effusion du cœur et par l'élévation vers Dieu. Si l'on adopte une division par échelons, selon la méthode des théoriciens de la *devotio moderna*, la succession *lectio/meditatio/oratio* fait passer par une multitude de paliers qui conduisent du matériel le plus humble au sommet du spirituel, de la sensation à la contemplation. Du fait de sa position médiane, la méditation apparaît comme le moment où l'esprit, par son intervention, dégage l'homme du sensible et le mène jusqu'au divin. Elle correspond à une période active, entre deux passivités, celle de la perception des sens et celle de la possession de Dieu. Elle opère donc un véritable retournement ; elle est le lieu de la "conversion". On pourrait dire aussi, en simpli-

fiant quelque peu, que la *meditatio* s'oppose à l'*oratio* comme l'ascèse à la mystique. D'où, comme on l'a déjà souligné, le rôle dévolu au corps ; d'où les affinités de toute méditation avec la "méditation transcendante" des Orientaux et des modernes.

On a pu voir, notamment par l'exemple de saint François de Sales, que la méditation postérieure à l'humanisme plaçait au terme, non la prière, avec laquelle elle se fond partiellement, mais les résolutions, c'est-à-dire des décisions pratiques pour la conduite de la vie. Même si Dieu reste la fin, c'est l'humain qu'il s'agit de sanctifier, avec le concours de Dieu, expressément sollicité par la prière. Cette extension du champ de l'humain, cette prééminence accordée à l'action et au comportement ne font, en définitive, qu'accroître la part de la méditation par rapport à celle de la prière.

Les moyens mis en œuvre ont un rapport évident avec l'objet poursuivi. Pour en rendre compte, il convient de rappeler ou de préciser l'écart qui s'établit entre méditation et démonstration, ou, en général, toute forme de pensée discursive. L'art de persuader ne tient ici que peu de place ; les lois de la rhétorique ne s'appliquent qu'imparfaitement, ou plutôt, la méditation possède sa rhétorique propre.

Fuyant la discursivité au profit de l'imprégnation, elle n'adopte pas un mode de progression linéaire. Elle procède par répétition ; son ordre est circulaire. Elle offre d'évidentes affinités avec le discours poétique.

La répétition, qui est sa loi, comporte des aspects divers. Appuyée sur des textes, ce sont d'abord ces textes qu'elle soumet à répétition, soit en les citant à plusieurs reprises, soit en les juxtaposant à d'autres textes de sens voisin ou complémentaire, soit en utilisant la paraphrase et l'amplification. Elle est un carrefour de textes. Parallèlement, elle en dégage des thèmes sur lesquels elle procède à de véritables variations.

Ce n'est pas à dire qu'elle n'enferme pas une progression. L'élément "scalaire" mis en évidence par les théoriciens du Moyen Âge, la disposition très ordonnée préconisée par saint François de Sales imposent l'idée contraire. Mais cette progression n'est pas celle d'un raisonnement ; elle est plutôt celle d'un itinéraire, épousant la complexité de la vie. Elle ne tend pas à produire l'adhésion de l'intelligence, mais la transformation de tout l'être.

Dans l'ordre du style, ces exigences font que le langage périodique n'est guère adapté. Imprégnation, répétition s'accommodent beaucoup mieux du style coupé, de la phrase brève. Une certaine ampleur n'est requise que pour exprimer l'émotion et pour préparer l'effusion de la prière.

C'en est assez, je crois pour montrer dans la méditation une forme autonome, moyen remarquable d'expression simultanée de la pensée et du vécu, éminemment susceptible de se prêter à une exploitation artistique.

Ces caractères généraux ainsi définis, il vaut la peine d'esquisser une typologie de la méditation, c'est-à-dire d'en distinguer diverses variétés, constituant comme des sous-genres.

Certaines distinctions, qui s'imposent dès le premier abord, demeurent en fait assez superficielles, car elles se fondent sur des aspects extérieurs.

Ainsi la distinction entre la forme en prose et la forme en vers. Nous n'avons à considérer ici que la prose. Mais l'emploi de celle-ci doit être situé par rapport à celui du vers. Il est certain que la prose est le langage naturel de la méditation telle qu'elle a été transmise par la tradition. Mais les vertus poétiques du genre ont été soulignées. Plus qu'à toute autre époque, elles ont été exploitées à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup>. Ce sont des méditations que les nombreuses Paraphrases de Psaumes publiées en cette période. Toute poésie religieuse n'appartient-elle d'ailleurs pas, peu ou prou, à ce genre, même quand on la caractérise plutôt comme théologique ? Sans quitter l'époque que nous considérons, mais en changeant de pays, il est significatif qu'une étude importante sur la poésie métaphysique anglaise, œuvre de Louis L. Martz, soit intitulée *The Poetry of Meditation* (Yale, 1954 ; 2e éd., 1962), et que le même auteur ait fait correspondre à cet ouvrage une anthologie intitulée *The Meditative Poem* (New York, 1963). Ce recueil est d'ailleurs précédé par la réédition d'un opuscule du jésuite anglais Edward Dawson, excellent guide apparemment pour la poésie comme pour la prose, *The practical Method of Meditation* (1614). Concluons simplement que la méditation offre une spécificité plus grande en prose qu'en vers.

Autre distinction qui s'opère par le dehors, celle que nous avons vue soulignée par Furetière, celle qui sépare sujets religieux et sujets profanes. Bien que le titre ne l'explicite pas, notre propos d'aujourd'hui s'applique à la méditation religieuse. Mais le versant profane ne doit pourtant pas être ignoré. L'exemple des *Méditations* de Descartes (1641, texte français 1647) est trop important pour ne pas être pris en compte dans une approche du genre. La forme profane y apparaît comme une sorte d'extension de la forme religieuse, dont elle n'abandonne pas totalement la matière. Même si l'ouvrage ne traite pas de la religion révélée, la réflexion s'applique toujours à Dieu et à l'âme. La dédicace aux docteurs de la Faculté de Théologie de Paris est hautement significative d'une intention à certains égards apologétique. De plus, c'est un itinéraire que Descartes suit et fait suivre à son lecteur. La

part d'exercice y est visible : il s'agit de se défaire d'habitudes anciennes pour adopter un esprit nouveau. L'union du profane et du religieux se réalisera d'une manière plus complète dans les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* de Malebranche. Un autre texte, d'importance capitale, serait intéressant à considérer à la lumière de cette notion : les *Essais* de Montaigne. J'ai souvenir d'une remarquable communication de Jean Céard qui montrait la possibilité de faire entrer ce texte dans le genre du commentaire. On pourrait procéder de même avec le genre de la méditation. D'ailleurs, si Montaigne ignore ce mot, il connaît l'infinifitif substantif "le méditer". Il connaît surtout la réalité de l'attitude désignée par le mot, à laquelle la démarche de l'essai n'est pas étrangère.

Au delà de ces distinctions très voyantes et assez extérieures, comment distinguer d'une façon plus profonde et plus essentielle plusieurs types de méditations ?

Prolongeant des observations déjà présentées, nous nous devons d'abord de faire deux catégories différentes avec ce que nous appellerons la méditation proprement dite et la méditation mêlée de prière. La première se déroule à la première ou à la troisième personne ; la seconde, lorsqu'elle recourt à l'invocation, emploie la deuxième personne. La première est davantage de l'ordre de la réflexion ; la seconde est plus naturellement soulevée par l'émotion. Il se peut même que des textes donnés expressément comme prières relèvent pourtant de la méditation, comme la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* de Pascal. C'est dire que la réflexion, ou ce que saint François de Sales appelait les "considérations", doit être tenu pour un constituant essentiel de la méditation.

Une autre distinction capitale s'établit selon que domine l'élément abstrait ou que se développent les diverses formes du concret. Dans le premier cas, la méditation offre un caractère quasi métaphysique : elle est, par exemple, réflexion sur l'éternité de Dieu, sur sa souveraineté, sur sa justice. Dans la seconde, elle se réfère par préférence à la personne du Christ, ou elle invite l'homme à se tourner vers lui-même ; elle accorde davantage à l'imagination ou à la sensibilité. Les deux types sont bien illustrés à l'époque sur laquelle nous enquêtons. Mais le second prend de plus en plus d'importance.

Enfin, nous avons trop insisté sur le caractère scolastique, voire scolaire, de la méditation et, parallèlement, nous sommes trop convaincu de sa portée littéraire pour ne pas être amené à voir dans ces deux aspects comme deux pôles du genre, entre lesquels des formes très diverses peuvent se constituer. Quelle que soit déjà la part de l'élaboration littéraire dans les modèles pro-

posés par saint François de Sales, ils nous laissent encore loin de l'art – non exclusif de la conviction la plus ardente – mis en œuvre dans la *Méditation* de Bossuet sur la *brièveté de la vie* et dans *Le Mystère de Jésus* de Pascal. Ainsi se manifeste d'une manière privilégiée une tension constamment présente dans les œuvres depuis les origines de la Renaissance jusqu'à l'époque classique, tension entre un langage savant, voire pédant, et des exigences humaines, parfois mondaines. Fait de culture, la méditation reflète les problèmes d'une culture.

On voit combien l'étude, si négligée, de la méditation ouvre de perspectives ; et l'on peut assurer que cette étude peut conduire au-delà de son objet immédiat.

Cette introduction, je le confesse, demeure très théorique. Mais elle l'a été de propos délibéré. Elle aura peut-être aidé à prendre, par rapport au sujet de cette journée, le recul nécessaire, et fourni quelques cadres où pourront venir s'insérer les recherches particulières. Mais l'important est de considérer les textes : place aux communications.

Jean MESNARD

## MÉDITATION ET CULPABILISATION : UNE SPIRITUALITÉ DU PÉCHÉ

Traduction de la Bible, écrit polémique, méditation, ce sont ces trois genres littéraires qui caractérisent le plus typiquement les trois grandes périodes de la Réforme à ses débuts : sa première irruption presque inconsciente, suivie par un temps actif et optimiste, dans l'attente de la victoire prophétique mais qui, dans une troisième étape, s'est raidi imperceptiblement en une orthodoxie institutionnelle des nouvelles Églises. Pendant que la portée des deux premiers genres mentionnés nous est déjà bien connue, l'importance du troisième, le rôle de la méditation n'est pas encore évidente dans l'histoire littéraire de la Réforme. Une des causes en est probablement que cette littérature méditative-dévotionnelle, ainsi que toute cette dernière période du XVI<sup>e</sup> siècle, n'ont éveillé que depuis quelques années, l'intérêt des chercheurs. Je suis persuadée que des recherches intensifiées, comme notre colloque actuel, conduiront à la découverte de la position-clé que la méditation occupe dans l'histoire littéraire et religieuse de la période allant de 1570 à 1620 environ.

L'importance décisive du genre, que j'avais entrevue en étudiant les recueils bibliographiques sur la littérature religieuse du tournant du siècle, prit des contours plus précis quand j'ai entrepris de rédiger une première bibliographie de la méditation chrétienne en Europe entre 1540 et 1630. Bien évidemment cette bibliographie est loin d'être complète et parfaite, mais plus de mille titres ont surpassé de beaucoup mes attentes.

Cette énorme masse d'ouvrages montre, à la première lecture, un visage homogène. S'il est relativement facile de déterminer la confession d'un écrit polémique de la période de la Réforme triomphante, il est plus difficile de distinguer une méditation sur la passion d'un auteur luthérien de celle d'un catholique.

La méditation accompagne toujours les grandes périodes de crise de l'humanité, ses crises religieuses, sociales ou d'identité, quand les idéologies prépondérantes ne sont plus que des dogmes vides. A la fin du XV<sup>e</sup> siècle, la fatigue et la déception des guerres de religion, l'introversion et la recherche de "l'humain universel" (*homo universalis*) renouvelées se manifestent dans la méditation, qui réapparaît toujours, dans toutes les confessions, si des besoins de la dévotion personnelle s'annoncent et s'efforcent de la maintenir face à l'orthodoxie et à la *Wortkirche*.

La crise spirituelle du XV<sup>e</sup> siècle, à la veille de la Réforme fit naître la première grande vague méditative (la *devotio moderna*,

Savonarole, Cisneros), dans laquelle la culpabilité sécularisée, personnalisée et intériorisée chercha une foi, elle aussi, plus sécularisée, personnalisée et intériorisée. La crise spirituelle de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle produisit une deuxième grande vague de la méditation religieuse, dans laquelle se reflète un des processus essentiels du siècle de la Réforme : l'individualisation et l'intériorisation de la doctrine réformatrice.

Comment s'orienter dans cette littérature antidogmatique, non-controversée, qui veut se placer exprès au-delà des frontières confessionnelles ?

A mon avis, c'est le péché, c'est-à-dire l'interprétation du péché par les différentes confessions, qui nous donne la clé des différences les plus subtiles et les plus cachées de ces ouvrages.

La méditation chrétienne – cette pratique de la piété subjective et intensive, cet exercice de dévotion ou, sous forme écrite, ce genre religieux où la réflexion dirigée par la volonté, par l'intellect et par les sentiments cherche à comprendre totalement le texte de la Bible, le péché ou d'autres articles de foi – offre au croyant une possibilité de surmonter l'abîme entre Dieu et lui-même, entre foi personnelle et dogmes théologiques, entre le salut assuré de la communauté et sa propre angoisse. Le chemin de la méditation ne passe pour le croyant, ni par les sacrements, ni par les médiateurs ecclésiastiques, mais par la connaissance de soi-même. *Nosce te ipsum* (Augustin) : à l'aide de la méditation l'homme reconnaît Dieu dans son âme ; sa connaissance de soi-même étant simultanément sa confession sur soi-même. L'homme du Moyen Âge se définit comme un pécheur, ainsi son *cognitio sui* devient en même temps son *judicio sui*. C'est pourquoi l'histoire de ce genre religieux se rattache étroitement à l'évolution de la théologie de pénitence.

De même que ce n'est jamais le même archétype du pécheur qui se réalise dans les confessions différentes, mais ses variations interprétées, de même nous ne rencontrons guère un "repentant éternel" dans les méditations de ces confessions. Même la réflexion la plus personnelle, la plus individuelle qui se veut libérée des limites confessionnelles, même une telle réflexion est influencée par l'idéologie, par la conception du monde et de l'homme, par la philosophie ou par la religion qui lui sert de base. C'est ainsi que la définition de soi-même comme pécheur, c'est-à-dire finalement la théologie de pénitence, forme le modèle de la méditation, et organise sa structure.

Cette clé à la main, se précisent plus clairement les tendances divergentes : plusieurs groupes plus ou moins cohérents et distincts selon des conceptions différentes du péché se dessinent dans la grande masse apparemment homogène des méditations

du XVI<sup>e</sup> siècle. Faute de temps, je suis obligée d'éliminer une analyse inductive de ces modèles et d'exposer seulement quelques conclusions : la description des deux modèles les plus cohérents, les plus autonomes qui sont à la fois les deux modèles les plus opposés, les plus antithétiques.

\* \* \*

Nous savons tous que les méditations du Moyen Âge, pas plus que celles de l'âge de la Réforme, ne peuvent dépendre d'une seule conception immuable du péché et de la pénitence. Mais alors que, dès la Réformation, il s'agira pour toujours de plusieurs théologies du péché qui se développent parallèlement et simultanément, jusqu'au seuil de la Réforme nous pouvons suivre une évolution diachrone, et les changements, à dates différentes, du même concept. Le Moyen Âge définit la notion de péché comme une lutte entre le corps pécheur qui attire l'homme au monde terrestre et l'âme qui l'attire à Dieu. La conscience du péché, c'est-à-dire la repentance résultant de l'amour du croyant pour Dieu (*contritio*) ou, par contre, de sa peur (*attritio*), la confession et son sacrement, l'absolution ecclésiastique, y appartiennent étroitement – pour le Moyen Âge, inséparablement.

Pour saint Augustin, la *compunctio amoris* fait équilibre à la *compunctio timoris*, comme les deux sources ou indicateurs égaux de la repentance. La confession, à part égale pénitence et louange, élève l'homme à Dieu dans la méditation. Cet équilibre disparaît dans la théologie de saint Grégoire : la peur y devient le motif principal du repentir, la louange de Dieu se retire devant une pénitence impitoyable et destructive. Les premières méditations de saint Anselme et de ses disciples sont exclusivement des méditations de la pénitence, du péché et de l'enfer. Depuis le XII<sup>e</sup> siècle, dans la mystique de saint Bernard, apparaissent les premières méditations de la Passion qui s'approchent de plus en plus du domaine de la méditation de pénitence et prennent la place de la méditation de l'enfer et du jugement dernier en réveillant la force de l'amour contre la peur. A la veille de la Réforme, cette méditation atteint un point culminant dans la *devotio moderna*, où le désir de l'amour, d'un contact intime avec le Christ souffrant s'exprime par la "compassion", comme issue de la culpabilisation grandissante liée à la crise spirituelle au XV<sup>e</sup> siècle.

Luther qui semble avoir été lui-même marqué par la névrose de la culpabilité, change le signe du péché : au lieu d'être la preuve de l'éloignement de Dieu, le sentiment du péché écrasant devient la condition du salut :

Heureux ceux qui pleurent leurs péchés... La miséricorde de tes miséricordes ne sert à rien là où ne se rencontre pas la multitude de nos misères. Tout notre effort doit être d'exalter, d'aggraver nos fautes...<sup>1</sup>

Son message libérateur chercha à préserver les chrétiens des tourments de la peur du péché, à leur apporter la consolation, la paix et la joie de l'âme. Pourquoi encore avoir peur, après avoir reçu un message aussi rassurant ? Et pourtant des recherches récentes sur les mentalités religieuses (je pense ici en particulier à l'école historico-sociologique française), constatent que la culpabilisation, qui est devenue un phénomène de civilisation déjà avant les Réformes, atteint sa plus grande dimension au seuil des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, donc justement avec la Réformation<sup>2</sup>.

Le message de Luther fut bâti sur une vision profondément pessimiste du monde, sur une conception extrêmement négative de l'homme, qui réagirent à leur tour sur le message et en changèrent la couleur.

Là où le monde est le meilleur, il est doublement mauvais... Tout ce qui est dans le siècle est assujéti à la malice du diable qui règne dans le monde entier... En aussi grand nombre qu'ils sont dans le monde, les hommes sont assujettis au péché et au diable, pour ne pas dire qu'ils sont membres du diable qui, par sa tyrannie, retient tous les hommes captifs... Si le Christ n'est pas là, le monde mauvais certes et le règne du diable sont là. Il en découle que tous les dons que tu possèdes, tant spirituels que corporels, tels que la sagesse, la justice, la sainteté, l'éloquence, la puissance, la beauté, les richesses sont instruments et les armes serviles de la tyrannie infernale du diable.<sup>3</sup>

Tandis que, pour le Moyen Âge, la partie pécheresse de l'homme était son corps et tout ce qui le reliait au monde terrestre,<sup>4</sup> la Réforme intériorise le péché, le place au milieu de l'âme : les sens ne sont plus opposés à l'esprit, c'est l'esprit même, c'est-à-dire tout l'homme, qui est mauvais<sup>5</sup>. La nouvelle peur de

1 Luther, Commentaire des Psaumes de la pénitence, cité par E.G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, P.U.F., 1961, 1, p. 44.

2 "En Occident, le sommet de la culpabilisation s'est situé aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles". Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983, p. 55.

3 Luther, *Œuvres*, XV, Commentaire de l'Épître aux Galates, p. 55.

4 Un exemple du XIII<sup>e</sup> siècle :  
Or m'i doinst Diex si endurer  
Le mal qui le mien corps mehaigne  
Que par le prendre en gré ataigne  
A Dieu m'ame représenter.  
(Jean Bodel, *Congés*)

5 Un exemple du XVI<sup>e</sup> siècle :  
Car ni mes nerfs, ni mes veines  
Ne sont siege de mes peines,  
Ce n'est ma chair ni mes os ;  
C'est l'ame ou donne bataille  
L'ennemi qui me travaille

soi-même et l'effacement des anciens soutiens extérieurs, institutionnels (confession auriculaire, sacrements) ont agrandi infiniment la distance entre Dieu et le croyant. Dans l'orthodoxie toujours plus raide des Églises réformées, se perd la révélation première de la sûreté du salut et le péché reprend ses forces vis-à-vis de l'homme.

Mais ce ne sont pas seulement les pasteurs protestants qui ont contribué à porter à son comble la peur du péché, les prêtres catholiques participèrent aussi à part égale, à la culpabilisation qui arriva à son point culminant à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Le langage de la peur et de la terreur se ressembla, déconcertant, dans les sermons protestants et catholiques du temps<sup>6</sup>. L'Église romaine appuya précisément sur le côté institutionnel du repentir : jamais auparavant elle n'attacha un tel prix à la confession auriculaire, au rôle du confesseur, plus que jamais, elle insista sur les châtiments et les peines de l'enfer, excita l'attrition, la peur pénitentielle.

C'est ainsi que les croyants angoissés et terrifiés des deux mouvements opposés se rencontrèrent finalement dans l'aspiration commune à une piété intime et subjective, à une religion intérieure, que les Églises officielles ne pouvaient pas satisfaire<sup>7</sup>.

Sans relache ni repos.

(Odette de la Noue, *Cantique* 9).

6 "On peut donc penser que dans ces deux secteurs du monde protestant la prédication alarmante se fit de plus en plus discrète et occupa finalement moins de place que dans l'espace resté catholique. Mais, compte tenu de l'influence exercée par le Puritanisme au-delà de ses propres frontières, on ne doit pas sous-estimer l'impact de son discours. Missionnaires catholiques de l'intérieur et pasteurs puritains se ressemblent beaucoup ; ils suscitaient les mêmes réactions dans leurs auditoires. Leurs deux pastorales, parentes l'une de l'autre, ont pesé lourd dans l'histoire de l'Occident." Delumeau, *op. cit.*, p. 623.

7 "Dans les deux cas, ce schéma simplifié se présente donc comme suit : s'opposant à la conception de la liturgie comme condition suffisante des grâces correspondantes, au nom de la religion intérieure et spirituelle qui est également la condition nécessaire de ces grâces, on aboutit à l'idée d'une religion intérieure qui est la condition suffisante du salut, la liturgie à elle seule cessant alors d'en être même la condition nécessaire. S'opposant à la conception selon laquelle la profession de la foi orthodoxe passe pour la condition suffisante du salut, et cela au nom de la pratique morale qui est en même temps la condition nécessaire du salut, on aboutit à l'idée d'une religion purement morale où la pratique morale devient la condition suffisante du salut, tandis que l'orthodoxie en elle-même cesse d'être même la condition nécessaire. Ce schéma simplifié organise avec une certaine approximation la gradation la plus typique des formes sous lesquelles se manifeste le subjectivisme religieux." Leszek Kolakowski analyse ainsi ces deux évolutions divergentes qui aboutissent à un résultat analogue. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans L'Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28-29.

Mais ce qui n'était pas possible au niveau des dogmes religieux, l'était toujours à travers des sentiments, au niveau de la littérature religieuse. Cette littérature prit un nouvel essor partout en Europe à la fin du siècle et des éléments littéraires entrèrent dans le jeu des actions réciproques entre dogmes et piété personnelle, entre les différentes doctrines sur le péché et la conscience culpabilisée de l'individu. La méditation fut redécouverte et estimée comme particulièrement apte à réunir les thèses avec la piété, les dogmes avec les émotions. Sa fonction principale devint pour les croyants catholiques le complément personnel et subjectif de la confession officielle et l'approfondissement émotionnel des thèses religieuses ; tandis que pour les protestants, elle remplaça avant tout la confession abolie.

### Les deux modèles principaux

1. *Les méditations calvinistes : la lutte solitaire et sans issue de l'âme pécheresse contre soi-même*

Le réformateur de Genève proscriit radicalement le sacrement de la pénitence et la confession auriculaire. Dans son monde sombre, théocentrique, c'est la peur (*timor*) qui seule doit susciter le repentir. Dans cette piété prophétique<sup>8</sup>, rejetant toute mystique, l'importance du péché augmente, tandis que la possibilité d'une sublimation (confession, sacrements, rédemption par le Christ) disparaît. Le croyant se trouve solitaire, renvoyé à soi-même, sans médiation ecclésiastique, sans aide extérieure devant sa prédestination et devant un Dieu caché.

Je m'ennuye de vivre, là où la vie n'est point, mais la mort (ta vie, Seigneur, mais la mort du Monde) où je crains de mourir moy-même, mourir avec le Monde, estouffer en ses puanteurs, si tu ne m'emportes là où est la vie, là où est le baume de l'intégrité, là où je ne puisse jamais, ni mourir, ni corrompre. Si je suis tien (et à qui est l'enfant qu'à son père ?) que ne me traites-tu en domestique ? pourquoy me détiens-tu si longuement, en prison, en gêne, en ordure ?...

O Dieu, tu m'a donné ta cognoissance, hé ! pourquoy abandonnes-tu ce que tu donnes ? Tu me présentes mon bien, je me présente pour le recevoir, et voylà tu me caches ce bien, et je ne te voy plus auprès de moy. Le monde me tient assiégé, et tu ne me délivres point : tout m'esbranle, et tu ne me raffermis point. Que veux-tu que je fasse sans toy, si sans toy tout m'est impossible ?... Puis-je m'opposer tout seul à tout un Monde ? Car de consentir à ce Monde, Seigneur, je ne le puis. Et si tu te ranges au repos, que me

8 Voir Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, 1923, Neudr. München, Basel, Reinhardt, 1969.

servira mon travail ? Si je parle, et que tu te musses dans le silence, mes paroles que sont-ce que du vent, emportées, consumées, perduës au vent ? Je crie à plein gosier, mais tes oreilles s'estouppent.<sup>9</sup>

Devant le péché, le protestant se sent à la fois pécheur et justifié ; cette vision double se manifeste dans la forme lyrique de l'antithèse<sup>10</sup>. Ce sentiment de vie antagoniste fournit le fondement de toute la littérature calviniste, organise sa structure. Une littérature des larmes et de la joie, du péché et de la justification – tous ces éléments divers ne se succèdent pas l'un après l'autre, mais ils coexistent simultanément, sans se dissoudre mutuellement.

Une foi inébranlable au milieu du désespoir, la certitude d'appartenir aux élus face à la damnation, sûreté et obéissance, même si l'âme se révolte et si le corps résiste – cette attitude caractérise la méditation calviniste. La question "Suis-je parmi les élus ?" tourmente sans fin le protestant privé de tout soutien extérieur des "bonnes œuvres" ou d'un système de pénitence institutionnel, le renvoie à soi-même, au centre le plus profond de son âme. Il doit sans cesse se questionner, s'observer, tout en sachant en même temps qu'il n'obtiendra jamais, qu'il ne peut pas obtenir une réponse, car douter de son propre salut serait douter de Dieu.

Le calvinisme est un système de religion et de morale ouvert<sup>11</sup> – et avec cela à la fois une attitude spirituelle, psychologique également ouverte<sup>12</sup>. Le croyant calviniste est peu déterminé par des moments ou par des autorités externes, il ne peut que s'interroger sans repos soi-même. Mais dans chaque réponse se

9 Jean de Sponde, *Méditations avec un essai de poèmes chrétiens*, éd. Alan Boase, Paris, Corti, 1954, p. 82-83.

10 Il faut être quand-même prudent avec cette affirmation. Cf. Hauser : "Bei der Vorherrschaft dieser Form in der Dichtung des Manierismus liegt es nahe, sie mit dem inneren Zwiespalt des Zeitalters in Zusammenhang zu bringen. Die sprachliche und dichterische Antithese wäre demnach die direkte Übersetzung der seelischen Antithetik, der Entzweiung des Subjekts mit sich selbst und seiner Entfremdung von der Welt. In Wirklichkeit finden jedoch die seelischen Inhalte nie so einfach und unmittelbar ihren Ausdruck. Seelische Zerrissenheit und antithetisch gebildete Ausdrucksformen korrespondieren nicht unbedingt miteinander. Die Antithese als dichterische Form hat wohl einen viel harmloseren Ursprung als die Geisteskrise des Manierismus, und behauptet sich länger als die seelischen Anregungen, die zu ihrer Entstehung Anlaß gaben... Die Annahme eines allzu engen Zusammenhangs zwischen der Antithetik in der Dichtung und dem Zwiespalt der Seele gründet sich weit mehr auf eine Äquivokation als auf eine wirkliche Wesensgleichheit. Die Übertragung seelischer Inhalte in künstlerische Formen ist keine direkte, vollkommen sinngetreue und restlose, sonst hätten harmonische Zeitalter keine Tragödie und disharmonische keine Idylle und keine Hirtendichtung hervorgebracht." Arnold Hauser, *Der Manierismus*, München, Beck, 1964, S. 297-298.

11 Voir Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, Paris, 1959.

12 Voir Milton Rokeach, *The Open and Closed Mind*, New York, 1960.

cache une nouvelle question, une nouvelle inquiétude, un nouveau mouvement. Pour lui l'être n'est pas un secret à déchiffrer mais un conflit toujours renouvelé : la lutte de l'homme contre le péché où l'on ne triomphe que par instant, et qui ne peut se livrer que dans la méditation.

C'est donc le péché qui compose finalement le thème fondamental de la méditation calviniste alimentée par le psautier, avant tout par les psaumes de la pénitence.

Ce thème est toujours présenté dans le dualisme de la thèse et de l'antithèse, sans qu'une synthèse délivrante lui succède. Ni l'absolution, ni des procédés mystiques ne subliment ce péché, c'est pourquoi la lutte doit continuellement recommencer. Cette littérature ne parvient jamais à une synthèse, à un vrai achèvement. La simultanéité de la thèse et de l'antithèse remplace dans la méditation calviniste une synthèse du conflit du péché. Elle se perd dans l'analyse, dans les détails, multiplie les formes, les perspectives et les points de vue ; elle est composée de variations infinies sur le péché : elle est l'art de la variation.

Le modèle de la méditation calviniste se fonde sur un seul paradoxe : sur le changement intérieur. Les huguenots refusèrent chaque sorte de méditation méthodique, chaque forme d'un exercice dirigé. Leur méditation ne fut pas un chemin du repentir, mais un seul geste : la conversion du repentir. Ce repentir signifie la fin des doutes, de la peur, des angoisses ; la conversion arrive soudain et inattendue, elle n'est pas le résultat des efforts personnels, elle est donnée par la grâce divine.

Ce modèle méditatif s'organisa vers les années 1580 dans la pratique de la dévotion des huguenots : il donna lentement forme à un genre littéraire, avec une fonction relativement constante (confession, examen de conscience), avec une thématique déterminée (péché et salut), adjoint à un certain état d'âme (douleurs et tourments). Il ne suit aucun plan méthodique, il obtient une certaine structure stéréotypée à travers le psaume ou tout autre texte biblique qui lui sert de base. Dans la première grande partie, le pécheur confesse devant Dieu sa misère physique et psychique, il accable de questions et de demandes son Dieu muet. A cette thèse, composée elle-même de contrastes et d'oppositions subordonnées, succède la deuxième grande partie de la méditation : l'antithèse, c'est-à-dire le changement intérieur. Le méditant se persuade de la grâce et de la magnanimité divine. La deuxième partie célèbre la gratitude et la joie du pécheur assuré de son salut et la louange de Dieu. La méditation se termine finalement par l'oraison et par des remerciements.

La structure relativement flexible des méditations des psaumes, leur caractère beaucoup plus libre par rapport aux para-

phrases permirent d'une part l'intégration des problèmes concrets, des événements actuels, et d'autre part la thématization lyrique du "moi". De la voix de David et de celle de la communauté se dégagèrent peu à peu celle du "moi", et elle atteignit une indépendance toujours plus grande en face de la Bible ou de la mission théologique et sociale, en remplaçant la poésie profane condamnée par Calvin. La méditation en prose des psaumes ouvrit le chemin de l'individualisation, d'un lyrisme subjectif dans la littérature calviniste. Jusqu'aux années 1590, elle devint le porteur des valeurs esthétiques et littéraires, un miroir de l'évolution intérieure, un témoin de l'histoire du "moi".

## 2. *Les méditations catholiques : la sublimation du péché par la passion du Christ*

En réaction aux réformes protestantes, le Concile de Trente insista particulièrement sur le caractère sacré de la confession et sur l'importance de l'attrition pour la pénitence. La Réforme catholique fut obligée de s'affirmer face à la théologie immuable de l'Église romaine. Le grand mérite d'Ignace de Loyola fut qu'il comprit que les besoins d'une foi plus intensive, plus directe ne pouvaient se satisfaire qu'à l'aide des émotions pieuses.

Au lieu d'une nouvelle théologie, il développe une nouvelle méthode des exercices de piété du Moyen Âge pour raviver et fortifier la dévotion personnelle des fidèles. La base théologique du catholicisme se raidissait de plus en plus et en même temps le désir de l'intériorisation émotionnelle grandissait : l'Église catholique eut besoin tout de suite d'une compensation. Ce furent premièrement les méditations de l'Ordre jésuite et bientôt celles d'autres ordres ou de croyants catholiques, inspirées par les jésuites, qui offrirent cette aide au siècle "qui voulait croire", comme l'a dit Lucien Fèbvre.

Loyola fit appel à la contrition, à l'amour de Christ de saint Bernard, à la pratique émotionnelle de la *devotio moderna*, à la mystique rhéno-flamande et au *theatrum mundi* des passions romanes. Il plaça les souffrances du Seigneur au centre de la piété mystique, et ainsi il réussit à intégrer la mystique, jusque là toujours compromise avec l'hérésie, à l'Église, pour satisfaire les besoins de la piété individuelle et pour arracher l'homme à l'obsession du péché. Ces exercices ne voulurent pas remplacer, mais compléter la théologie de pénitence catholique et ils se trouvèrent sous le contrôle et sous la direction de l'Église, assurés par les sacrements.

Hausse les yeux ame aveuglee, & contemple ton Createur, & ton Dieu sur l'arbre de la Croix : ce n'est point un Ange que tu vois accoustré de telle sorte pour ton salut, c'est le Roy de la gloire, la

lumière du peuple, l'alairesse du ciel, & l'éternelle sagesse du Père : & ceste face si meurtrie et si défigurée, c'est celle même que les Anges desirant & contemplent avec tant d'ejouissance & de ravissement. Considère ce chef couronné d'épines, ces membres si violemment étendus, & tous les endroits de ce corps précieux, tu n'y trouveras que playes et sang. Mais, ô Seigneur, qu'avois-tu commis pour être si rigoureusement traité ? quelle est l'occasion de ton jugement, et quelle faute a causé ton supplice ? Certes je n'en trouve point d'autre, que l'excès de ton amour en mon endroit. J'avois fait l'offense, et tu en as voulu porter la peine : j'étois malade, & tu as pris de médecine : l'innocent a payé pour le coupable, le maître pour son serviteur, et le Créateur pour sa créature. De sorte qu'à bon droit je me reconnais la source de tes angoisses, la playe de ta douleur, et le mérite de ta mort...

... je ne cherche contentement en autre chose qu'en la mémoire de ta passion, te rendant selon la faiblesse de mes forces quelques échanges de ceste incomparable charité.<sup>13</sup>

Les méditations catholiques présentent une conception plus optimiste du monde et de l'homme, elles offrent une méthode claire et rassurante. Mais surtout elles donnent un dénouement au paradoxe calviniste par la sûreté sacramentale et institutionnelle du salut. Tout en rendant possibles un contact personnel avec Dieu et une confession privée devant Dieu, elles ne remplacent pas la confession auriculaire, mais la parachèvent.

Le système "fermé"<sup>14</sup> de la religion catholique procura la paix au lieu du mouvement, la tranquillité au lieu de l'inquiétude, la protection au lieu de la solitude. Ce mécanisme solide de la grâce, la possibilité de graduer et d'influencer son propre salut, procurèrent à l'âme un vrai "foyer" qui sans doute possédait en bas quelques étages menaçants, mais hors duquel on ne pouvait pas tomber.

C'est pourquoi la voix des méditations catholiques sonne toujours plus optimiste, plus joyeuse, plus confiante. Le drame intérieur des méditations calvinistes y est remplacé par une dramatisation extérieure, par une mise en scène visant à l'effet, par la mobilisation des sens et de la fantaisie. A la place de la structure antithétiques des méditations calvinistes, c'est la tripartition en thèse-antithèse-synthèse qui caractérise la méditation catholique. Dans une troisième partie de l'œuvre, la tension de l'antagonisme est dénouée par la synthèse.

Les scènes des Évangiles se trouvent ici au premier plan, au lieu de l'introspection et de l'examen de conscience, les souffrances libératrices du Christ diminuent les tourments des propres péchés du méditant. La Passion sublime le péché. Le re-

13 Philippe Desportes *Quelques prières & méditations chrétiennes*, Paris, Mamert Patisson, 1598, biiij.

14 Cf. Bergson, *op. cit.* ; Rokeach, *op. cit.*

pentir ne signifie ainsi qu'une préparation, une étape sur le chemin vers Dieu. La méditation de la vie et de la passion du Rédempteur rend l'union avec le "Verbe incarné", avec le "transcendance personnifié" possible.

Plus libres, moins formels que les méditations jésuites, les différents modèles catholiques (Thérèse de Jésus, Louis de Grenade, François de Sales) fournirent une motivation décisive à la littérature dévotionnelle des pays restés catholiques. Cette littérature cherchait à faire impression, à agir sur les sens, à mobiliser les sentiments et à "mettre en scène" la religion. En face de la sobriété calviniste, elle a posé l'affirmation éloquente du désir humain de s'élever à Dieu.

Ces deux modèles représentatifs que je viens d'esquisser sont les résultats d'une longue abstraction ; par conséquent ils ne trouvent jamais leur réalisation sous cette forme pure dans aucune œuvre concrète. Je ne suis que trop consciente du danger de telles abstractions ou de tels modèles. Je ne voulais pas ouvrir des tiroirs pour qu'on puisse y mettre à l'aise toutes les méditations du XVI<sup>e</sup> siècle, mais tout simplement j'ai essayé de donner une clé qui ouvre l'accès à quelques chemins pour qu'on puisse s'orienter dans cette littérature. Cependant, même avec cette clé à la main, il nous reste chaque méditation, comme un phénomène individuel et unique à découvrir.

Klára ERDEI



# LE NOUVEAU TESTAMENT D'AMOUR DE NOSTRE PÈRE JÉSUS-CHRIST LES MÉDITATIONS FRANÇAISES DE Pierre DORÉ

## I

L'ampleur de son œuvre "française" et le contexte tridentin de la rédaction d'un livre de méditation encouragent à introduire dans ce Colloque Pierre Doré, dominicain orléanais, licencié à la Faculté de Théologie parisienne en 1522, et un temps chapelain de Claude de Guise et Antoinette de Bourbon.

Jean Dagens, André Duval, James K. Farge ont mis en évidence la prolixité de P. Doré, déjà remarquée par les historiens de l'Ordre des Prêcheurs<sup>1</sup>. Entre 1537 et 1569, date de sa mort, Pierre Doré a publié trente-et-un ouvrages en français, donnant lieu à soixante-cinq éditions. Quatre titres sont repris à titre posthume en neuf éditions. Il s'agit le plus souvent d'"œuvres de spiritualité", à la différence de deux ou trois textes latins qui sont de théologie polémique. P. Doré est un auteur de "réponses catholiques" qui méritait d'être mentionné dans la contribution de D. Pallier à *l'Histoire de l'Édition française*<sup>2</sup>.

Le vingt troisième ouvrage de P. Doré, "méditation" qui va retenir notre attention, a pour titre : *Le Nouveau Testament d'amour de Nostre Père Jésus Christ*. Il est édité en 1550. Qu'il s'agisse du "Testament", voilà qui éclaire la fonction de l'ouvrage. En effet, Pierre Doré s'inscrit par là dans des débats au cours desquels l'éloge de l'Écriture est lié à l'expression de réticences quant à la diffusion des traductions. L'adoption par le Concile de Trente des décrets sur l'Écriture (mai-juin 1546) est alors, rappelons-le, récente. P. Doré prend ici une part active aux discussions auxquelles participent notamment – pour ne citer que des interlocuteurs français – Esprit Rotier et Pierre Lizet, auxquels F. Furió répond, en 1556, par un très beau plaidoyer. Tous s'affrontent alors sur la question d'une divulgation limitée ou non de l'Écriture, "Testament de Dieu". L'ouvrage du dominicain est un substitut possible à une Écriture que certains croient devoir éloigner des

1 Jacques Guetif et Jacques Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti...*, Paris, 1721, T. II, 203-206 ; Jean Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1560)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952 ; André Duval, "Doré, Pierre", *Dictionnaire de Spiritualité...* 3 (1957), c. 1641-1645 ; James K. Farge, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology (1500-1536)*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980 [Subsidia Mediaevalia 10], pp. 137-142 (=n° 151).

2 Denis Pallier, "Les réponses catholiques", *Histoire de l'édition française. T. 1 : Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVIIe siècle*, Paris, Promodis, 1982, pp. 327-347.

moins des laïcs. Ce synchronisme éclaire la décision prise de publier un tel livre, qui incorpore de très longues traductions françaises des textes bibliques, à un tel moment<sup>3</sup>. P. Doré prend d'ailleurs soin de bien définir sa position et celle des théologiens d'alors, en référence à des décisions de la Faculté de Théologie de Paris "qui ne fait qu'interdire l'effrénée licence" :

Et faut bien noter le terme dont elle a usé : c'est ascavoir "effrénée licence". Car ne veult pas oster du tout au peuple l'escripture divine, ainsi qu'aucuns mesdisans calumnient. L'escripture sainte de soy est tresbonne, et la medecine de l'ame... Dedans y sont receptes tresutiles pour la santé de l'ame. mais il faut les prendre par ordonnance des medecins spirituelz (f°76v°).

Par d'autres aspects, cet ouvrage de 328 folios s'inscrit dans la longue série des "méditations de la mort et de la Passion de Jésus-Christ". Les fruits de cet exercice spirituel sont cueillis quand le lecteur s'approprie l'*histoire* de cette Passion, car "le sepulchre seellé et signé, ou est gardé nostre Seigneur, me represente le cœur d'un chacun fidele, qui est comme un saint sepulchre ou doit reposer nostre Seigneur, a tout le moins quand a la souvenance de luy & de son testament... (f°318v°)<sup>4</sup>." Le "miroir de l'Écriture" met le lecteur en présence d'une image qui n'est plus seulement celle d'un autre. Le texte biblique est ouvert en permanence à une lecture tropologique, plus qu'il n'est lu comme une source d'énoncés doctrinaux ou de règles éthiques.

3 Sur ce contexte et cette problématique, voir G. Bedouelle, "La Réforme Catholique" ; G. Bedouelle et B. Roussel, "L'Écriture et ses traductions. Éloge et réticences", dans *Le Temps des Réformes et la Bible, sous la direction de Guy Bedouelle et Bernard Roussel*, Paris, Beauchesne, 1989 [Bible de Tous les Temps 5], chap. 9 et 14, pp. 329-368, 463-486.

4 Auparavant, P. Doré a mis son lecteur en alerte : "Cecy déclaré touchant le texte de la garde de nostre Seigneur au sepulchre ([Mt 27, 62-66], nous fault venir au sens mystique, et declarer ce que par ce fait nous est spirituellement enseigné et donné à entendre..." Puis il poursuivra : "... à mon jugement, il n'y a chose qui soit contenue es saintes lettres, qui tant puisse exciter l'affection humaine, eslever la pensée, tempérer le labeur, oster l'ennuy de ceste peregrination, mettre en nous l'espoir d'éternelle félicité, comme le mystère d'humaine redemption, par la mort de nostre Pere Jesus Christ, car en luy veritablement est manifesté l'abysme de divine miseration. La porte des cieulx patente, la largeur de charité insinuée, et de quel prix est l'homme devant Dieu, apertement est démontré." Autre inventaire des fruits de cette méditation : "Elle nous engendre une compunction et desplaisance de nos pechez, et induit à penitence. ...Par ceste meditation de la mort de nostre redempteur provient une elevation d'esperance en Dieu. ... Le tiers fruit qui provient de ceste vive contemplation, ou meditation de la mort de nostre Seigneur, est une inflammation à charité et amour de Dieu... Le quatriesme fruit... [est] une confrontation et corroboration de nostre esprit en tous maulx et tribulations... (f° 319r°-v°)."

P. Doré se fait pédagogue, quand, au terme du 31<sup>e</sup> et dernier chapitre, il conduit son lecteur devant huit portes "par lesquelles entrer en méditation". Il l'invite à "faire comme le chien qui veut entrer en la cuysine, qui si à un huys il est chassé ou on luy ferme la porte, il va à l'autre (f°321r°ss)." Ces huit portes, notons-le, ne sont pas disposées en enfilade ; chacune est offerte au choix du dévot qui n'a donc qu'un seuil à franchir. Avant François de Sales, Pierre Doré est de ceux qui "vulgarisent" l'entrée en méditation<sup>5</sup>.

Il ne renonce cependant à aucune exigence de persévérance. Les 31 chapitres constituent un long parcours. Chaque étape exige du fidèle qu'il passe de la *lectio* d'une péricope des chapitres 14 à 16 du IV<sup>e</sup> Evangile à une *oratio* d'appropriation, d'exultation et de consécration. Les haltes intermédiaires et les détours sont multiples. Le temps est en effet un allié du clerc qui souhaite arracher le laïc à la lecture des "triquedondaines"<sup>6</sup>, jusqu'à ce que surgisse en ce dernier un *habitus* de vie pieuse dans le siècle. Le "bon catholique" ne sera pas déçu d'avoir donné le meilleur de lui-même car "au fond du sac sont les bonnes espisses (f°46v°)". Un gain attrayant lui est promis : descendant "au sépulchre de son cœur", le fidèle se voit en fait élevé au plus haut car "le Fils rend l'homme chérubique à sa venue à l'âme... [et] le saint Esprit le rend seraphique en ardeur de zèle (f°105r°)." La longueur du trajet permet de détecter le "luthérien" ou l'"athéen", prompts à se décourager. On ne s'attardera pas auprès d'eux, pas plus que Jésus et les apôtres auprès de Judas "qui s'en est allé [Jn 13, 30], car aussi bien ne veult il proffiter à l'eschole de Jesus Christ ou a si long temps esté; ... de le[s] prescher plus, c'est perdre temps et battre l'eau : à laver la tête d'un asne, on n'y pert que la lessive (f°5r°).

5 Les "huit portes" : "(1) Mediter celuy qui a souffert... (2) Considerer la qualité de celuy qui a souffert pour nous... (3) considerer combien est excellent et digne celuy quy souffre... (4) Considerer en quelle sorte endure nostre Seigneur sa passion, et quel il est en sa peine... (5) [Considerer] quelles peines il a endure pour nous afin que sentions en nous... ce que Jesus a en luy experimenté... (6) Considerer combien sont griez les tourments qu'il a endurez...(7) Mediter... et veoir de quel amour il a souffert... (8) Penser au fruit qui nous provient de ceste mort, et certes le fruit est inestimable, et plus ie dye inexcogitable... (f°322r°-327v°)."

6 Voir f°a iir° (Dédicace à tres auguste, treschrestienne et tressublime Royne de France) : "Pour retirer [les mauvais lecteurs] de la lecture de je ne scay quelles triquedondaines, ay adjouxté apres *Larche de lalliance* [publié en 1549] ce present livre... a fin que tous nobles espritz puissent colloquer les meilleures heures à lire choses solides, et que tous vrayz enfans de Dieu scachent le Testament de leur Pere."

## II

Rédigeant en prose "française" un texte élaboré dans le climat créé par les débats tridentins, P. Doré reprend des formes traditionnelles de méditation, tout en les remaniant de façon parfois complexe.

Si le volume suit, péricope après péricope, le texte johannique, il n'est pas une suite d'homélies, et la tradition affleure dans l'organisation systématique de la série des chapitres, sans que la référence au texte de base soit totalement occultée. Le thème du "testament" est analysé et traité de façon quasi exhaustive :

[I. Le temps où Jésus notre Père a fait son Testament.  
II. Comment notre Seigneur Jésus Christ nous a appelés ses enfants. - III. Première ordonnance du Testament... VI et VII. Interruption du Testament par St. Thomas et Philippe... VIII et IX. De deux belles promesses faites par Notre Père en son Testament... XII. Du premier don et legs testamentaires... XXIX. Comment le Testament... a été signé de son sang. - XXX. Comment le Testament a été confirmé et authentifié par sa mort. - XXXI. Comment les enfants de Jésus Christ doivent garder son testament pour s'en aider...]

A la différence de l'auditeur d'homélies, le lecteur ouvre son livre à des heures et en des lieux qui ne sont pas réglés par la liturgie, et ce, hors de tout contrôle clérical<sup>7</sup>. Une mise en condition du lecteur est donc nécessaire, et elle doit être réitérée. Conformément à la tradition des "degrés préparatoires", P. Doré aide le lecteur à "élire" (choisir) un sujet, à repousser les sollicitations distrayantes. Il le rejoint là où il se trouve, en tête de chapitre, par une anecdote, une image, un "dit" philosophique ou proverbial, une scène de la vie quotidienne, puis le transporte, quelques lignes ou quelques pages plus loin, au contact de l'Écriture : l'entrée en méditation peut alors véritablement se faire.

Autre trait "classique", Pierre Doré sollicite concurremment la mémoire, l'intellect et l'affectivité de ses lecteurs. A la manière de Jean Mombaer il intègre dans l'inventaire des sujets à méditer les textes bibliques autant que les "dits" des docteurs ou

7 Des "circonstances" communes aux catholiques qui méditent d'une part, et aux militants du "réveil" évangélique qui lisent la Bible, d'autre part. Elles éveillent chez les clercs les mêmes inquiétudes et désirs de guider et contrôler.

les "sentences" des saints : son texte n'exclut donc pas citations (identifiées ou non) et moments de spéculation<sup>8</sup>.

Nous n'analyserons ici ni le lexique, ni la syntaxe de Pierre Doré<sup>9</sup>. L'organisation du texte est rendue complexe par la multiplicité des rôles que s'attribue explicitement l'auteur. A la variété des procédés d'écriture répond la diversité de statuts des diverses unités de texte : commentaires, confessions, interpellations, témoignages, instructions, anecdotes, exemples... Pierre Doré, l'auteur, est dans le même temps le *gardien* et le *divulgateur* du texte biblique qu'il traduit, le *docteur* qui l'explique et l'*instituteur* soucieux de voir son élève accéder à une relative autonomie. Ce faisant, Doré prend la parole comme *expert* ou *premier bénéficiaire* de sa contemplation ; parfois il s'associe à son lecteur par l'usage de la *première personne du pluriel* ; il feint encore de s'esquiver, quand il place le "je" des prières terminales sur les lèvres du lisant.

8 Par exemple : f° 10v°ss : "l'engendrement des apôtres, par Jésus Christ est le fait de la Trinité", avec références à Augustin, Thomas d'Aquin ; f° 236v° : une mention des discussions sur le *Filioque*.

9 Deux premières enquêtes mériteraient d'être conduites : a) Des comparaisons intéressantes seraient à faire entre des éditions originales et des rééditions plus tardives dont la page de titre avertit que la langue a été actualisée. b) Des études des traductions de textes bibliques par P. Doré. A titre de suggestion, nous rapprochons les traductions de Mt 27,62-66 dans l'édition de 1534 de *La sainte Bible en Francoys* par J. Lefèvre d'Etaples (Chambers n°62), *La Bible Qui est toute la Sainte escripture...* (1535) de P.R. Olivétan (Chambers n°66), et dans la version française des Commentaires de Jean Calvin sur l'harmonie évangélique (1555), citée d'après *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*. Toulouse, Société des Livres Religieux, 1892, T. 1, p. 576. P. Doré. (f° 317r°) : "[62] Le lendemain qui est apres le jour de la preparation, les premiers des prebstres ou principaux sacrificateurs, et les Pharisiens s'assemblèrent vers Pilate disans : [63] Seigneur, nous avons souvenance que ce seducteur là, quand il vivoit encore, dit : Apres trois jours je resusciteray. [64] Commande donc que le sepulchre soit gardé jusques au tiers jour, que paraventure ses disciples ne viennent, et qu'ils ne le derobent, et dient au peuple, Il est resuscité des morts, et le dernier erreur sera pire que le premier. [65] Pilate leur dit : Vous en avez la garde, et allez et le gardez comme vous scavez. [66] Iceulx donc s'en allerent et garnirent le sepulchre, seellant la pierre avec les gardes." La dépendance de Doré à l'endroit des traductions de Lefèvre et/ou d'Olivétan est grande. On note avec intérêt la traduction de la difficile indication chronologique du v.62, semblable à celle de Calvin ; Lefèvre et Olivétan restaient très embarrassés : "Et l'autre jour suyvant apres la preparation du Sabbat... / L'autre jour qui est apres le jour de la preparation du sabbath..." Au v.62, Doré use d'un binôme emprunté à Lefèvre pour le premier membre, à Olivétan pour le second, une façon d'éclairer le lecteur : "les premiers des prebstres / ou principaux sacrificateurs...". Olivétan avait supprimé "paraventure" (v.64 ; Grec : "mêpote" ; latin : "ne forte") : P. Doré évite cette "erreur" de traduction. Au v.62, P. Doré, à la différence de Lefèvre et Olivétan, place le verbe après les sujets ("s'assemblerent") : la phrase est simple ; au v.64, il évite le "disant" de Lefèvre, et s'accorde avec Olivétan pour préférer (v. 65) : "Vous en avez la garde (Olivétan)" à : "Vous avez la garde" ; mais il n'innove pas comme Calvin le fera : "Il nous souvient (v.63)" ; "Vous avez des gardes : allez et vous assurez..." (v.66)". Ce sont là quelques premiers indices d'un travail non négligeable que P. Doré opère sur la langue française.

La méditation, puisqu'elle exige un long apprentissage, n'abolit pas d'emblée toute méditation cléricale. P. Doré, "maître spirituel" n'invite à aucun individualisme ; directeur de conscience, il adresse son lecteur-disciple à l'Eucharistie, comme le faisait l'auteur de l'*Imitation*<sup>10</sup>. La méditation ne s'apprend pas ni ne se pratique hors l'Église. Quand il légitime son intervention, Pierre Doré évoque cependant moins sa cléricature que sa compétence d'expert en études bibliques et spiritualité, ainsi évoquée dans *Le College de Sapience* (1546) :

Or est le puis profond de l'escripture sainte, et n'a pas un chacun la faculté d'y puiser de l'eau, faulte de corde ou de cruche : mais tout ainsi que les draps estendus sus le puis prennent quelque humidité pour l'exalation des vapeurs qui s'eslevent du puis : ainsi ay ie estendu mon esprit à plain voile sus le bort dudict puis, et y est demouree quelque humeur et rousee, laquelle ie te veulx exprimer, et faire sus toy descendre pour ta consolation spirituelle : afin que estudies selon ta devise, laquelle est : un qui tousjours dure, c'est Dieu congnoistre et aymer<sup>11</sup>."

"Jean" l'auteur de l'Évangile est "un notaire fidele que j'[c. à d. "moi, p. Doré"] interprete et elucide : car tous ne peuvent tirer le noyau de l'escaille, ne la moille qui est au dedans des os, ne l'esprit qui est mussé soubz la lettre (f<sup>o</sup> a iiii v<sup>o</sup>).". Mais l'Esprit divin, dont P. Doré se dit le ministre, fera que les lecteurs acquerront une grande sagesse adaptée à leur statut : "Les sept sages Grecs sont bestes au prix de vous ; briesvement vous serez passez docteurs en theologie, et le chancelier qui vous baillera le bonnet doctoral sera le saint Esprit (f<sup>o</sup> 236r<sup>o</sup>)."

### III

P. Doré "suit" un texte biblique. Son rapport au texte johannique éclaire la thématique et le style du livre.

Thèmes : Doré fait œuvre d'exégète classique, quand il montre comment les "mystères" vétéro-testamentaires s'éclairent dans le Nouveau Testament, et comment ceux du Nouveau Testament s'accomplissent dans la vie du chrétien.

Les Juifs usent de l'Ancien Testament, les chrétiens du Nouveau :

toutesfois ne sont point divisez entre eulx, mais tendent à une même fin, qui est rendre l'homme subject à Dieu, et le nouveau est

10 V. d<sup>o</sup> 186r<sup>o</sup>, avec texte latin et traduction de l'hymne : "*Se nascens dedit ocium...* / En sa nativité s'est donné notre compaignie..."

11 *Le College de Sapience*, f.3 v<sup>o</sup>.

l'accomplissement de l'ancien ... En telle sorte a-t-il esté de l'ancien testament qui n'a point esté ouvert, ne les mysteres en luy contenus, revelez & entenduz, iusques a ce que soit mort Jesus nostre pere & testateur en la croix ou il a esté attaché pour nous (f°1v°).

Il ne renonce pas à faire œuvre érudite quand il explique des textes aussi difficiles que Jn 14,6 ou 14,11.

Jn 14,6. P. Doré observe la présence d'un article dans le texte grec :

*ê odos ... ê aletheia ... ê zoê / Je suis cette voie là, cette vérité là, cette vie là* ... afin que nous entendions que n'est pas toute voye commune, ou vérité, ou vie, mais par excellence, ceste la qui passe toute autre (52r°).

Cet article adresse le lecteur à "un cas nouveau et merveilleux" (f°55r°).

Et en usant d'un type d'analogie dont il est coutumier, Doré explique comment sur "cette voie là", "en mourant nous vivons" :

La poule echauffe les œufs et fait que ce qui n'a point vie a vie, ainsi nous a Nostre Seigneur Jesus Christ sous les ailes de la Croix echauffez au feu de son cœur (f°54v°).

Jn 14,11 :

Cette parolle a si grande profundité de sens que plusieurs docteurs ont sué et travaillé fort à entendre ce propos, et je ne say s'ilz ont bien entendu (f°71r°).

Conséquence des décisions tridentines : un auteur tel P. Doré se sent encouragé – et autorisé – à traduire et expliquer de longs passages des textes bibliques, compensant par là les réticences à mettre la Bible *entière* entre *toutes* les mains.

Ce rapport au texte biblique peut expliquer des chutes de niveau dans le style de Pierre Doré. En effet, bien des passages de son texte risquent d'être appréciés comme autant d'incongruités ; mais il ne suffit pas de les expliquer par une imitation des pratiques des prédicateurs populaires, ou par un éventuel manque de culture ou d'élégance de P. Doré. C'est à la conséquence d'une dénivellation entre le statut accordé aux textes bibliques et celui de ses explications et paraphrases qu'il faut plutôt penser. Rappelons fort sommairement que pour Erasme et ses lecteurs protestants, l'Écriture est accommodée aux capacités intellectuelles et morales des destinataires de la "parole divine", et son niveau est celui du parler quotidien. La communiquer pose seulement, si l'on peut dire, des problèmes de traduction d'originaux hébreux et grecs en

langue moderne. Pour P. Doré, et nombre de théologiens traditionnalistes, il en est autrement : le texte de l'Écriture est lourd de "mystères", au point que sa communication sans limite peut s'avérer dangereuse. Il est encore en attente d'une "accommodation", d'une mise à portée adaptée aux lecteurs contemporains. Une piètre image du laïc dans des esprits cléricaux expose alors à tomber parfois assez bas dans la réécriture paraphrasante, qui veut éviter les symboles et les tournures poétiques, et reste, en effet, très "prosaïque".

Comme le sucre mesle avec la noix amere la confit tellement qu'elle est trouvée fort douce, ainsi Jesus Christ doux plus que sucre ou miel, et plus chault pour le cœur, fait trouver toute amere passion douce à porter & avaller (f°219v°).

[Sur la douleur de Jésus-Christ].

Il avoit esté en croix, comme la femme qui travailloit a enfanter, et pour avoir les enfans qu'il portait, on luy a ouvert, non pas le ventre (ainsi que quelque fois on fait aux femmes pour sauver leur fruit), mais a esté son precieux costé ouvert, pour nous regenerer à vie spirituelle (f°245r°).<sup>12</sup>

La pesée du texte biblique et le projet de vulgarisation contraignent Doré à interrompre, parfois vivement, des embryons d'exposés spéculatifs dont le développement nuirait au progrès de la méditation. Ainsi l'explication de Jn 14,6 conduit-elle à une citation d'Augustin : mais un arrêt est vite mis à la "haute théologie" – bel exemple de style "coupé" !

Si cecy est trop hault, paulo minores canamus<sup>13</sup> : descendons a parler chose plus familiere et proportionnee a la capacité d'un chacun (f°61r°).

La théologie contribue cependant à l'adoption d'un style et d'une rhétorique. Le temps actuel est celui de l'expression métaphorique des thèmes religieux. Et P. Doré accorde une place privilégiée au traitement et au développement des métaphores bibliques. A tel point que son discours est organisé sur trois plans qui, parfois, font écran l'un à l'autre : le fil des chapitres

12 On pouvait déjà lire dans *Le Livre des divins bénéfices* (1544) : "Quand ung arracheur de dens a tiré beaucoup de dens creuses, il les porte pour ostentation, pour monstrier qu'il est habille de son mestier, affin qu'on se mette plus facilement entre ses mains, ce qu'on fait combien qu'il face mal. Pourquoy a plus forte raison, ne nous mettrons avec confiance entre les bras de la misericorde de Jesus Christ nostre Sauveur, voyant les belles cures qu'il a faictes (p. 145)."

13 Une des rares citations classiques de l'ouvrage qui reste sans traduction.

johanniques ; le traitement systématique du thème du "Testament" ; le développement, jusqu'à l'*excursus* de quelques métaphores.

Bien évidemment, c'est le libellé du titre qui retient d'abord l'attention : "...de Jesus Christ nostre Père". La logique du discours théologique d'alors ne permettait que difficilement la désignation, par voie d'"appropriation", de Jésus-Christ par un titre qui identifie ordinairement la première personne de la Trinité chrétienne. Une autre explication paraît préférable. P. Doré ne traite pas ici le texte biblique comme le fondement d'un lieu doctrinal, et le développement d'une longue méditation autorise un usage métaphorique de "Père". Jn 13,33 : "*Filioli / Mes petits enfants*", "le chant du cygne" de Jésus (f°9v°), est la source de l'ample développement de la métaphore. Comme un "Père" Jésus "prononce" le texte de ce "testament" qui prend réalité dans sa mort. Comme une "mère" il engendre ces enfants que sont les apôtres : il "engendre" car il nourrit par sa parole, il protège et garde, et n'impose que des charges allégées par le don de l'Esprit – le commandement d'amour –, et en lui c'est la Trinité qui est à l'œuvre (f°10r°). Le "Père", Dieu, est "*l'auteur*" de l'adoption, le Fils en est "*l'exemplaire*", le saint Esprit "impose en nous cette similitude" (f°14v°). Ceci est de bonne théologie, mais l'image qui subsiste est celle du "Père" :

Je oy icy [Jn 13,30] dire qu'il estoit nuict quand Jesus mon pere a fait son dernier sermon a la cene et ordonné son testament (f°3r°).

P. Doré entrelace alors toutes les valeurs du mot "père", à partir de la mise en scène initiale de Jésus qui, avant sa mort, "lègue" en testament son commandement d'amour à des disciples-enfants. En quelques lignes, sont convoquées parfois les figures de Dieu, "le Père de Jésus-Christ", de Jésus "notre Père", du "Père" Pierre Doré, et du "père de famille" dont l'évocation permet d'amorcer ou de conclure simplement des propos plus denses.

Comme à l'abri de cette première métaphore dont il fait un usage continu, P. Doré, répondant à des suggestions du texte, en développe fort longuement d'autres d'origine biblique. Ainsi celle de "la vigne" appelle-t-elle une suite de traits empruntés à une description des travaux des vignerons ; un passage à l'allégorie conduit à citer et exploiter le Cantique des Cantiques avant d'évoquer le thème iconographique du "pressoir mystique" (f°135v° ss). Cette ample utilisation des métaphores me paraît caractéristique de l'écriture des méditations en prose.

## IV

L'importance attribuée aux métaphores et la brusque interruption de leur développement relèvent d'une manière d'écrire qui renvoie à la technique et à la fonction de la méditation.

Le texte biblique, "miroir" de la passion première que Jésus de Nazareth souffrit de tous ses sens<sup>14</sup>, sollicite les sens de celui qui entre en méditation, au delà de l'exercice de lecture : le goût, car méditer la passion, c'est "la refection de la pensee en douceur merveilleuse ; ...là elle mange la raye avec le miel, là elle boit son vin avec son lait. Brief, mediter Jesus et iceluy crucifié, est veritablement manger du fruct de vie, et de la manne cachée estre refectionné, de laquelle le goust nul ne congnoist, sinon celuy qui en prend (f°321r°)" ; le tact, car il s'agit de tenir "un vaisseau apparant triste et mal plaisant ou est contenu la tresdouce et precieuse liqueur d'un vray ayment" (f°321v°) ; la vue...de "la charité qui est la vraie dorure de la vaisselle du Roy (18) ; l'odorat... qui apprécie "l'odeur du bon vin et des liqueurs spirituelles (46v°)." L'ouïe surtout est sollicitée. Le texte est en effet très fréquemment interrompu et découpé par des soupirs et des éructations introduites par un "ô" exclamatif : "ô Dieu... ; ...ô bon Jesus... ; ...ô bon catholique...".

Arrachement momentané au temps présent et élévation au dessus des plaisirs mondains, la méditation est bien un moment d'annonce – parfois impatiente – du temps où il n'y aura plus à écrire car "toute ceste science umbratique et cachee en proverbes finera (f°259r°) :

O Dieu, quand illuminerez-vous toutes mes tenebres par la splendeur de lumiere eternelle... O que les compas de l'horologe de ma vie sont tardifz. Sonnez horologe, sonnez l'heure, car trop me tarde que je me suis en saisins de cette joye consumée. (f°163r°).

L'expression métaphorique en dit le pressentiment. La typographie annonce aussi *hic et nunc* l'abolition à venir de la médiation de l'écrit, un thème présent dans des ouvrages traditionnels d'initiation à la méditation. Ces interruptions, souvent par des exclamations, permettent de distribuer la parole et d'attribuer des discours successifs à Dieu, à Jésus, au lecteur ; elles suspendent aussi tout discours pour un temps. Elles sont également les traces des pratiques monastiques de la lecture à mi-voix qui permettent

14 A "la sixième porte" de la méditation, le lecteur peut considérer combien Jésus a souffert "en tous ses sens corporels" : "veue, ouye, goust, odorement, touchement", puis "en son ame", "en tout son corps", enfin "en sa renommée" (f°326r°-v°).

à un "colloque" de s'instaurer, plus animé que le seul dialogue de l'âme croyante avec son Dieu.

Il est une autre façon de rendre attentif par l'écriture à la valeur eschatologique de la méditation. L'écriture en prose peut en effet être abandonnée pour laisser place à des fragments plus ou moins longs d'expressions rythmées – des proverbes – ou quasiment poétiques. Ainsi le rapport "raisonnable" du lecteur au texte se dissout-il dans l'expression d'une émotion et d'une expérience indicibles, ou presque. Nombreux sont les proverbes qui introduisent, ou plus fréquemment, concluent un passage :

- Amour est chose pleine de soupeçon (f°16r°).
- Qui m'ayme me suyve (f°27v°).
- Or n'y a-t-il plaisir que d'aymer (f°29r°).
- La marque du vray amour n'est pas la larme à l'œil (f°981r°).
- Il n'est amy que Dieu (f°88r°).
- Le don nourrit la flambe de dilection (f°154v°).
- O chrestiens, regardez vostre sang, si le bon sang ne peult mentir, pourquoy n'y a il autre amour en vous (f°173v°).
- L'amour est chaste qui quiert cil qu'il ayme (f°177r°).

Plus poétique le quatrain (une citation ?) :

Ne t'aymer m'est trop amer,  
Taymer m'est plus doux que tout,  
Taymer m'est un paradis,  
Ne t'aymer m'est un enfer. (f°67v°).

Par là, l'auteur prépare le lecteur à interrompre sa lecture, à laisser tomber de ses mains son livre, pour goûter à l'expérience terminale, évoquée en termes d'assurance et de joie. Elle surgit quand le lecteur discerne "en amont" du texte une réalité "non textuelle", car :

[Jesus Christ est] le beau livre escript en peau virginalle, en la garderobe de Dieu, qui est le ventre virginal de Marie, par les doigts tressubtilz du Saint Esprit<sup>15</sup>.

Il est celui auquel conviennent tous les noms divins :

"Adonay, Sabaoth, Saddy, Athanatos, Ischuros, Jehova... (f°322r°)".

15 *Le Collège de Sapience*, f°36r°-v°. L'auteur poursuit : "...Le pere a dicté ce que est escript au livre... Ce livre en sa passion a este correct, ou pour mieulx dire, corrigé. Comme disoit Pilate de nostre Seigneur : *Corripiam ergo illum & dimittam* [Luc 23,22]. Item ce livra a esté en sa flagellation rasé et poly, ponctué en ses playes, illuminé en son sang qu'il a espandu, mis sur le pulpitre de la croix, relié et réparé en sa resurrection."

Nostre Seigneur... n'est pas de grosse complexion, comme gens rustiques qui ont les nerfs durs, ains de delicate nature et tendre, né d'une jeune pucelle, & formé du Saint Esperit, en son ventre virginal. (f°323v°).

L'enjeu de la méditation, et son succès, c'est l'union à Dieu, rendue possible par l'Incarnation :

Jesus Christ nostre Pere a son testament auquel avons a luy alliance et confederation perpetuelle, en signe de quoy a confederé et conjoint nostre nature à la nature divine en l'incarnation, par indissoluble accord et alliance (f°298r°).

La méditation prépare à devenir acteur de l'histoire de la Passion :

[Jésus] a tout seul esté au pressouer de la Croix, delassé de tous à son besoing, car ainsi se voulait seul se montrer autheur de nostre salut. Vray est que pres de la croix estoit la benoiste vierge et mere, ou avec elle nous convient tenir par cete contemplation de sa mort, compassion & invitation. (f°321v°).

P. Doré conjoint ici une ferme "théologie de la croix", christocentrique, à la dévotion pour Marie, type des croyants.

## V

Pour conclure : quelques autres observations et suggestions.

i. Pierre Doré n'a donc pas fait que multiplier "les bizarreries". Il convient d'être attentif à l'intérêt de son ample production française, en un temps où en matière de littérature de spiritualité, on éditait des traductions de la *Vita Christi*, de l'*Imitation*, et de rares textes contemporains signés ou anonymes, tels *La Fontaine de vie*<sup>16</sup>.

ii. Pierre Doré maintient la spécificité de la méditation. Elle a une autre fin que de préparer aux rites pénitentiels ou eucharistiques, qu'il peut évoquer. La méditation ne contredit pas les pratiques ecclésiastiques, elle en est comme un accompagnement parallèle. Ici c'est la "mémoire" qui est la plus sollicitée : les sacrements figurent et réitèrent au présent, et donnent *opere operato* ce qui n'est offert que conditionnellement au terme du trajet méditatif.

16 Consulter les listes "annuelles" établies par J. Dagens (v. note 1), en veillant à leur actualisation.

C'est un escarboucle et un charbon de feu, que ceste mort en croix, endurée par effusion de tout son sang, lequel brusle et ard le foyer de nostre cœur, et ne cesse y allumer le feu d'amour et devotion... C'est un fort bastillon contre les assauts de tentation de l'ennemy... Oultre conforte l'homme *ceste souvenance de la mort* de Nostre Seigneur, pour entreprendre choses vertueuses et les par-faire. (f°319v°-320v°).

Mille autres fruicts, qui sont innombrables, nous apporte ceste *memoire*, conservée au tombeau de nostre cœur, de la passion de nostre Redempteur. (f°320v°).

iii. Le contexte tridentin explique et la décision de rédiger un tel volume, et la place qui y est accordée à la polémique : la vie spirituelle est un combat, intérieur et social, et ce d'autant plus qu'elle est menée au contact de l'Écriture, disputée aux Juifs et aux protestants.

Trait permanent, l'anti-judaïsme d'un auteur chrétien du XVI<sup>e</sup> siècle :

[A propos de Jn 14,27] : Les hommes font la guerre, [Jesus] donne la paix / Les Juifz font corneguerre, et [Jesus] est cornepaix (f°120r°).

[A propos de Jn 17] : Si quelqu'un se leve icy, tenant le party des Juifz, et dit eulx n'avoir péché si griesvement, ou que sont à excuser... Je lui respond que son objection est nulle, car à ses parolles et à ses œuvres, on devoit croire qu'il estoit Dieu (f°212v°).

Un thème susceptible de "récupération pastorale"

Les Juifz sont inexcusables d'avoir premierement rejeté l'ancien testament de Dieu... Ils ont aussi rejeté le second testament... Mais nostre péché est plus grand, qui croyons Jesus Christ estre Filz de Dieu, et le contemnons (*ibid*).

Il faut aussi dénoncer les protestants, ces "mullotz et charanssons qui la portion de viande des estudians et escolliers de Jesus travaillent à dérober, qui est la parolle de Dieu et escripture sainte (f°76v°)." Leur abus de l'Écriture conduit à bien d'autres erreurs :

Les Lutheriens et faulx antechrists, suscitateurs de l'eresie de Vigilance,...dogmatizent les saints en paradis ne prier point pour nous (f°83r°).

Le symbole et indice de paix Chrestienne est le saint baiser des fideles à la messe, d'ancienneté ordonné : laquelle veulent abolir malheureux sacramentaires, pour oster la paix de l'église (f°126v°).

[A propos de Jn 17]. Par ceste longue oraison sont confutez ces tripes grasses et ventres paresseux, et Epicuriens lutheriens, qui aiment long disner et courte oraison, blasmans les heures canoniales, comme superflues ou trop longues. Corrigent maintenant leur mal parler, quand voyent nostre Seigneur estre long en oraison (f°263r°).

iv. Les lieux communs et les emprunts à la tradition sont fréquents, qu'il s'agisse de la méthode elle-même, ou de la description des fruits de la méditation. Elle provoque des ruptures dans la conduite et un retrait éthique, thèmes familiers pour un "régulier".

Ceci, dès l'ouverture de la "sainte" Ecriture :

Le lieu ou nous sommes entrez a present est plus sanctifié beaucoup [que le buysson ardent ou Dieu s'apparut a Moysse]. C'est ledit Cenacle ou nous voulons ouyr les saintes & saines paroles de la bouche du filz de Dieu, & le testament de nostre pere Jesus Christ. Pourtant nous convient-il deschausser spirituellement... en nous depouillant de toutes evagations de pensees pour mieulx entendre les parolles de nostre Pere tant amyables & profitables (f°9r°).

Et bien entendu dans le cours et au terme de la méditation :

Brief, mediter Jesus et iceluy crucifié, est veritablement manger du fruit de vie, et de la manne cachée estre refectionné, de laquelle le goust nul ne congnoist, sinon celuy qui en prend... Qui en veult gouter et assavouer que c'est, et esprouver si je dy vray, ou non, rescinde de soy toute vaine consolation et delectation : car il n'est pas decent, que celuy qui veult rememorer la douleur de nostre Sauveur Jesus Christ, qu'en parolles joyeuses, riz et dissolution de la chair se laisse abandonner, ains fault rejeter loing toute vaine consolation, si en la croix on desire, et veult à jamais se glorifier (f°321r°).

Si l'on veut faire l'expérience qui atteste la crédibilité du "maître spirituel", il faut se garder de "courir par les pays comme Dina [cf. Gn 34] pour veoir des curiositez mondaines et femmes d'étranges regions... de peur que... ne soyez corrompus... Venez à ce Theatre et porte admirable, mettez donc avec le petit lappin vostre nid en la pierre qui est Jesus Christ, ainsi que la colombe (f°324v°)."

v. P. Doré envisage enfin un échec possible du "méditant". D'une part en effet le choix de l'expression – la prose française – et la pédagogie de l'exposé disent la volonté de mettre la méditation

à la portée de tous. D'autre part la méthode et les objectifs paraissent provoquer une séparation entre ceux qui parviennent à s'élever – les clercs – et les laïcs qui restent à terre dans le sein de l'Église. P. Doré le laisse pressentir dans la prière qui clôt le livre.

O doux Seigneur, aydez-moi que je monte en la palme de vostre croix pour appréhender les fruicts qui y sont.

Si je ne puy y monter, au moins je me tiendrai au pied de l'arbre et avec l'espouse reposeray a l'ombre afin que je recueille le fruit qui en tombera... (f°327v°).

La méditation est, a-t-on dit, comme une échelle. Elle est donc un exercice dangereux et des chutes sont à craindre. Deux directions d'enquêtes historiques et sociologiques sur "la méditation en prose" paraissent devoir dès lors être suivies, en même temps que d'autres, plus familières : l'une conduit aux auteurs de livres de méditation (comment la décision d'écrire un recueil de méditations est-elle prise, par qui, pour qui ?) ; l'autre aux publics que l'on cherche à atteindre (n'est-il pas double, avec d'une part celles et ceux qui peuvent s'adonner à de tels exercices, et d'autre part celles et ceux qui doivent se contenter des offices liturgiques, du chant des Psaumes, de l'audition des sermons et d'une pastorale autoritaire et communautaire ?). La méditation convient-elle à tous ? A-t-elle valeur de "substitut" ou de "complément" ? En Pierre Doré, la conviction de l'expert n'efface pas les incertitudes du "pasteur" ; au moins l'ambition qu'il affiche au départ fait-elle qu'il contribue, à côté de quelques autres théologiens et traducteurs de la Bible, à "l'illustration" de la langue française.

Bernard ROUSSEL

<p>EADEM DOMINICA III. POST EPIPHAN.</p> <p><i>Sanatur servus Centurionis.</i></p> <p>Matth viij Luc viij Anno xxxi. <span style="float: right;">27 xiii</span></p>	
<p>A. Capernaum.</p> <p>B. Seniores Iudeorum, qui primum mi- serat Centurio.</p> <p>C. Hi, cum alijs, qui rursum miserat, orantes IESVM.</p>	<p>D. Centurio ipse confitatur, et orat IESVM.</p> <p>E. Filium eius IESVS sanat, et laudat.</p> <p>F. Domi puer Centurionis illo absente sa- natur.</p> <p>G. Domum omnes revertuntur.</p>

G. Nadal, *Adnotationes et meditationes in Evangelia* (1594),  
B. Vat., "Sanatur servus Centurionis" (xiii, 27)

## IMAGE ET MÉDITATION

### Sur quelques recueils de méditations illustrés de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle

On sait que, dans la tradition iconophile, depuis saint Bonaventure, les images ont essentiellement trois fonctions : d'enseignement, de mémoire et d'incitation à la dévotion. Elles tiennent la dernière de l'emprise plus immédiate et plus forte que la vue a sur les affects – notamment par rapport à la parole. Il n'est pas étonnant, par conséquent, que la méditation ait souvent entretenu des liens étroits avec les simulacres : une des formes privilégiées d'exercice de la dévotion ne pouvait ignorer un auxiliaire si prompt à émouvoir les passions. De fait, on a très souvent souligné l'importance de la vision, en particulier dans la dévotion du Moyen-Âge tardif<sup>1</sup>. Mais il serait faux de croire, comme on est trop enclin à le faire, que la méditation fait bon ménage avec les simulacres. Elle noue avec eux un rapport paradoxal, qui est tout à la fois d'étayage et d'exclusion. On pourrait même dire que la méditation répudie l'image dans le temps même où elle la convoque : si elle se fonde effectivement sur la vision, c'est le plus souvent sur une représentation purement intérieure, comme si la présence physique d'un tableau ne pouvait que distraire l'attention du dévot. Les célèbres *Méditations de la Passion* du pseudo-Bonaventure sont très significatives de cette résorption du visible :

Regarde un peu par pitié avec un œil de compassion. Regarde, je te prie, ô dévot contemplatif, et contemple avec admiration quelle extrême douleur il sentit en l'élévation et remuement de sa croix, considère comment, par la pesanteur de son corps matériel, les parties de ses pieds et mains s'élargirent, de telle sorte que peu s'en fallut qu'ils ne s'écartelassent et divisassent. Vois et considère en outre ton doux Jésus tout nu, sanglant, cloué sur une croix, colloqué entre deux larrons, abreuvé de vin mêlé avec du myrrhe. Regarde comme de son corps précieux découle une fontaine de sang et l'avise blessé de toutes parts, n'ayant aucune place sur lui exempté de mal et de douleur<sup>2</sup>.

---

1 On a beaucoup écrit sur cette question. Voir, p. ex., M. Baxandall, *Painting and experience in XVth-century Italy*, Pelican ed., 1972.

2 "Méditation sur l'élévation de la croix et sur les sept flammes d'amour qui sortirent de la fournaise de l'amoureux Jésus gisant sur la croix", p. 262-263 in *Les méditations de S. Bonaventure sur la Passion de Notre Seigneur Jésus Christ* traduit d'italien par M. François Gilbert de la Brosse, Lyon, 1616 (cette traduction a été faite sur la traduction italienne *Le devoto meditatione sopra la passione del Nostro Signore cavate et fundate originalmente sopra Sancto Bonaventura*, selon le titre de l'éd. de Venise, 1489).

Assurément, le pathétique est fortement accusé par la vision des plaies béantes, et les injonctions à voir ponctuent les moments forts, faisant de la contemplation mentale le point nodal de la méditation, et comme son acte même. Mais la vision est ici réduite à sa face intellectuelle, car la méditation n'a que faire, finalement, d'un simulacre tangible : les dévots ont eu sous les yeux assez d'images sanglantes pour que les détails fournis par le texte évoquent immédiatement des impressions sensibles. Le déroulement lancinant de la méditation démontre donc paradoxalement l'importance du visuel et son détachement du visible. Dans les méditations de la fin du Moyen-Âge, l'image n'exerce ses bienfaits qu'épurée en vision intérieure, afin que les accidents de la matière ne risquent pas de troubler l'oblation de foi. D'une certaine façon, en réduisant ainsi le visible en image mentale, la méditation suit la logique même de l'image telle qu'elle a été élaborée par les théologiens : elle reproduit le mouvement de la *translatio* par lequel le simulacre est censé s'effacer pour permettre au dévot d'accéder directement au prototype immatériel<sup>3</sup>.

L'insertion d'illustrations dans les recueils de méditations ne va pas sans provoquer des bouleversements : elle implique une confrontation de l'image et du texte bien différente de cette sourde imprégnation visuelle où la méditation trouvait son envol, bien différente, également, des autres formes d'illustration, car c'est la dévotion qui entre en jeu et non plus seulement le didactisme.

Les recueils de méditations illustrés se multiplient dans les dernières années du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à une époque où les grandes crises iconoclastes sont révolues, où la polémique se poursuit sous forme de joutes oratoires plutôt que d'affrontements physiques. Ce n'est pas indifférent, car ces éditions entrent tout à fait dans la stratégie de la Contre-Réforme. Rome, passant de la défensive à l'offensive, lance de grandes campagnes de promotion des images vénérées par les foules, et cette littérature participe, à sa manière, à l'entreprise : elle est la face imprimée de ces grands rites collectifs.

De fait, la méditation illustrée est un instrument approprié pour cette nouvelle propagande iconophile puisque, flanquée d'un texte, l'image se retrouve à l'abri des accusations qui la faisaient complice des erreurs qu'elle suscitait. Certes, dans cette association, l'image perd une partie de sa définition : étroitement liée au texte, elle ne peut plus passer pour le "livre des illettrés". Mais elle trouve une légitimité nouvelle en appliquant à la lettre le conseil

3 Sur la *translatio ad prototypum*, fondée sur une interprétation abusive d'un texte de saint Basile, voir mon article "Des yeux pour ne point voir", à paraître dans les actes du colloque *L'idolâtrie* (École du Louvre, avril 1989).

donné par certains iconophiles modérés : ajouter, pour prévenir les malentendus, un garde-fou langagier. Il n'est plus besoin de charger les prêtres d'expliquer les fresques des églises, le recueil de méditations illustré se charge de fournir l'image avec son mode d'emploi. En réunissant, par une redondance concertée, les deux instruments didactiques, il fournit à l'Église l'une de ces armes dont elle a tant besoin.

Car l'image n'est pas seulement un instrument de foi ; capable d'enflammer le zèle des foules, c'est aussi un admirable outil de propagande. Sur ce terrain, les Catholiques ont pris du retard et, la période des grands troubles étant désormais close, il est temps de le rattraper. Tournés vers le monde, les Jésuites s'y emploient, et il est logique qu'ils s'occupent de méditations illustrées : elles sont un bon moyen d'atteindre les laïques. Du reste, ils ne sont pas seuls à être touchés des vertus médiatiques de l'image. Même certains Calvinistes en ont pris conscience – et des plus influents : Théodore de Bèze met en préface à ses célèbres *Icones* un étonnant discours iconophile qui transpose – dans un contexte, il est vrai, laïque – un certain nombre d'arguments catholiques typiques<sup>4</sup>. Un tel revirement marquerait un indéniable "triomphe médiatique" de l'image, si celui-ci n'était, en quelque sorte, miné de l'intérieur.

Le succès des méditations illustrées est, en effet, loin de consacrer un triomphe définitif et inéluctable du *liber idiotarum*, car la vieille condescendance que les humanistes, même amateurs d'art, ont presque toujours éprouvée pour le "livre des idiots", est loin d'être vaincue. Les auteurs de méditations illustrées ont beau vanter, dans leurs préfaces, la beauté des gravures qu'ils ont commandées à grand prix, et l'aide irremplaçable qu'elles apporteront au lecteur, ces discours sont en grande partie à prendre pour de simples arguments publicitaires. Car la pratique de l'édition dément cet enthousiasme. Les mêmes recueils sont souvent publiés avec ou sans gravures. Après avoir annoncé que l'image est un point de départ indispensable, on offre, pour les bourses modestes, des versions sans illustrations. Ce n'est pas qu'on ne croie pas effectivement aux mérites de l'image, mais on

4 T. de Bèze, *Icones, id est Verae Imagines vtrorum doctrina simul et pietate illustrium*, Genève, 1580, trad. fr. *Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine*, Genève, 1581. L'apologie des images "laïques" est dans la dédicace non paginée à Jacques VI d'Ecosse. On y retrouve l'incitation à la dévotion et le sermon muet : "...en lisant les livres de tels personnages, et surtout jetant les yeux sur leurs effigies, je suis autant esmeu et poussé aussi vivement en saintes pensées que si je les voyais encore preschans, admonestans et reprenans leurs auditeurs." Cette collection de portraits des grands réformateurs et de leurs précurseurs a permis aux pamphlétaires catholiques de broder sur le thème de l'iconoclaste idolâtre, qui n'abat les images des saints que pour mettre les siennes à leur place.

n'y croit pas assez pour refuser de faire paraître des éditions moins coûteuses<sup>5</sup>. L'aspect commercial de l'affaire – qui joue si souvent au bénéfice des gravures, considérées comme un bon argument de vente – peut également jouer contre elles : les éditions illustrées peuvent aussi décourager les bourses plus modestes. Le "livre des simples" devient un "livre des riches". Ce que confirme la publication séparée de recueils des gravures : ces images coupées de leur texte quittent le strict domaine de la dévotion pour entrer dans celui de l'art – elles sont destinées aux collectionneurs. Rien de plus naturel, du reste, puisque elle sont, le plus souvent, dues à des maîtres : les Galle et les Wierix.

La situation est donc particulièrement instable et paradoxale. Les méditations illustrées entendent promouvoir l'image dans son emploi le plus contesté (contribuer à l'acte de foi, en ce qu'il a de plus intime – ce que leur refusent les Calvinistes, et même les Luthériens). Mais, au moment où elles cherchent à accréditer la vertu la plus noble de l'image, elles témoignent de la fragilité d'un médium sensible à des facteurs très conjoncturels comme le coût de production. Il faut croire que le statut de l'image est essentiellement précaire, puisque l'affirmation théorique et solennelle de son indispensable utilité ne résiste pas à des nécessités toutes pratiques. Il serait néanmoins erroné de conclure de ces contradictions que ces méditations illustrées sont un simple effet de mode, une catégorie d'illustration comme les autres. Dans le domaine de la dévotion, le recours aux images ne saurait être innocent : les querelles ont été trop vives pour ne pas conférer à ces gravures une importance particulière, qu'attestent plusieurs innovations, théoriques aussi bien que pratiques.

Il peut paraître étonnant d'accorder des implications théoriques à ces recueils de méditations illustrés, puisqu'ils relèvent avant tout de la pratique. On insère des gravures pour aider la méditation, et, dans ce rapport, l'image est en position ancillaire : elle se contente d'apporter son appui à la méditation. Mais, d'un autre point de vue, le rapport peut sembler strictement inverse : la méditation donne à l'image sa caution. Et c'est là que le recueil acquiert une portée pleinement théorique : il vole au secours des images en donnant une preuve tangible de leur efficacité. Il est une réponse concrète aux attaques des iconomaques. Il fournit au discours abstrait des théologiens un complément indispensable – le versant concret, *in situ*, de la théorie. Les préfaces confirment

---

5 C'est le cas de tous les recueils de méditations dévotes de Luca Pinelli (voir *infra*, n.7). c'était déjà celui des Emblèmes à leurs débuts, mais la situation est différente : pour les méditations, ce sont des raisons pécuniaires qui poussent à se passer d'illustration.

largement cette visée, en poursuivant, dans la pratique, l'apologie engagée dans les débats théologiques. Et cette "défense et illustration" de l'image ne se contente pas de l'affirmation de principe que les images sont utiles : ces préfaces apportent leur contribution à la théorie de cette utilité.

Tout au long du siècle, les théologiens catholiques ont été soucieux de développer la théorie des fonctions de l'image, en dressant des listes aussi longues que possible : non pas seulement les trois usages canoniques (instruction, mémoire et dévotion) mais un véritable catalogue capable de contrer la longue litanie des abus et des crimes entonnée par les iconomaques. Malgré toute leur ingéniosité, il restait encore de nouvelles fonctions à découvrir, car les préfaces des recueils de méditations en élaborent d'inédites – et en particulier ce qu'on pourrait appeler la "fonction apéritive". Ils donnent pour vocation à l'image de mettre le dévot en condition, de le plonger dans l'état d'esprit approprié. Ce qui revient, on va le voir, à affiner l'analyse de l'incitation à la dévotion. Cette fécondité théorique n'a, du reste, rien de surprenant : en appariant texte et gravure, les auteurs ont une vue plus concrète et une perceptions plus fine des choses que les théologiens, qui tranchaient volontiers en fonction de postulats et de sentences<sup>6</sup>. Mais cette approche plus concrète masque souvent la portée théorique de leurs propos : les innovations se font à mots couverts, par des remarques apparemment anodines;

Ainsi Luca Pinelli, dans la préface de ses *Méditations très dévotes sur la vie de la très Sainte Vierge Marie mère de Dieu, avec ses images et également l'histoire de sa vie*, vante des gravures destinées à "rendre les personnes plus recueillies et attentives à la méditation"<sup>7</sup>. Voilà une réponse circonstanciée aux iconomaques qui reprochent au simulacre de détourner les fidèles du culte *in spiritu et veritate*. L'image ici prépare l'acte de foi, en produisant la conversion d'esprit que celui-ci suppose. Loin d'engluier dans le sensible, elle permet au dévot de s'abstraire de l'univers qui l'entoure et de pénétrer, par les yeux, dans le monde de l'esprit. La fonction traditionnelle de l'incitation à la dévotion est déplacée et précisée : l'image occupe une phase préalable, elle devient une

6 Ainsi du lieu commun *magis movent visa quam audita*, qui affirme l'emprise plus grande de l'image sur les affects, il est tiré d'un passage de l'Art Poétique d'Horace, v. 180-82 :

*Segnius irritant animos demissa per aurem  
quam quae sunt oculis subjecta fidelibus et quae  
ipse sibi tradit spectator.*

7 *Meditationi divotissime sopra la vita della Sacratissima Vergine Maria madre di Dio, con le sue Imagini et con l'istoria ancora della sua vita*, Brescia, 1606, "Al christiano e divoto lettore", p. 9. La préface est datée de 1593, l'ouvrage a paru plusieurs fois, avec ou sans illustration, comme la plupart des nombreux autres recueils de méditations dévotes de l'auteur (voir Sommervogel).

sorte de propédeutique mentale à la méditation. Et ce que les iconomaques dénoncent comme détournement et avilissement (de l'immatériel dans le charnel) n'est qu'un artifice préparatoire : l'image force l'attention, détache l'esprit de ce qui l'entoure et lui permet de se déprendre du monde d'ici bas. Ce qui ne va pas sans une subtile forme de dévaluation : l'image est extérieure à l'exercice même de la foi, cantonnée dans une phase préparatoire<sup>8</sup>.

Les méditations illustrées introduisent donc un élément nouveau : l'image a la propriété de forcer l'attention, de retenir le lecteur et de l'entraîner. Elle relève, en quelque sorte, d'une *captatio benevolentiae*. Il est assez facile de comprendre pourquoi cette nouvelle fonction apparaît assez tard, par quel mécanisme, et pourquoi elle ne reçoit pas un "nom" canonique.

L'illustration dévote prend donc conscience d'une fonction que, dans le jargon des publicitaires modernes, on appelle "l'accroche". La chose est tout à fait naturelle. Elle traduit une réalité très crue, dont les éditeurs sont tout à fait conscients : l'image attire le public – et fait vendre. Toute commerciale qu'elle soit, cette logique est transposable en termes de dévotion : l'attrait que le public éprouve pour les gravures peut être employé à des fins d'édification, car la propriété qu'a l'image de retenir l'attention peut faire d'elle un admirable piège à conversion. Le lecteur mondain, ouvrant le livre de méditations comme un livre d'images, sera séduit à la dévotion, oubliant ses premières motivations frivoles pour se laisser entraîner dans un exercice de foi.

On comprend pourquoi cette fonction ne reçoit pas un nom spécifique. Elle se présente comme un préalable à la vieille incitation à la dévotion, mais limitée à son amorce : l'opération de séduction qui prélude à l'entraînement dans la dévotion. En réalité, il y aura bien quelques théologiens catholiques pour aborder ces questions, mais en réponse à la thèse protestante du retour à l'idolâtrie païenne. Les images sont en effet, reconnaîtront certains, une concession apparente au paganisme : on a eu, dans les premiers temps de l'Église, recours à des simulacres formellement analogues aux idoles, précisément pour séduire les idolâtres et les amener à la vraie foi. L'image est l'instrument d'une séduction à la vérité. Cette théorie ne devient vraiment acceptable qu'en plein

8 Ce nouveau dispositif confirme le mécanisme de la *translatio* : comme le simulacre est destiné à s'effacer de lui-même devant le colloque spirituel entre le dévot et le saint, l'image ne fait que préluder à la méditation. Ce que confirme la pratique de Pinelli, où la méditation ignore avec superbe les images – et l'on comprend que l'édition puisse au besoin de dispenser de gravure.

XVII<sup>e</sup> siècle quand les querelles sont apaisées<sup>9</sup>. A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, elles sont encore trop vives pour que les Catholiques puissent penser l'image en termes de séduction et de détournement. Voilà une fonction que l'on peut décrire, mais sans lui donner de nom trop précis, de peur de fournir des armes à l'adversaire. Il n'est pas encore temps de donner un visage positif à la séduction : même la beauté plastique des images n'est pas (on va le voir) à l'abri de tout reproche – il ne saurait donc être question de penser le détournement comme une stratégie légitime.

La réflexion théorique opère donc des progrès inattendus : apparaissent, dans les préfaces, des choses qu'il ne ferait pas bon de penser trop clairement. On s'autorise là des considérations pratiques qui ont une portée théorique inavouable ailleurs. Il ne faut pas pour autant surestimer cet apport théorique. Les innovations majeures tiennent à la pratique, à la confrontation de l'image et du texte : elle permet de prendre une conscience plus aiguë des relations entre le visuel et le verbal dans l'exercice même de la dévotion. Il n'est plus seulement question d'un vague rapport de paraphrase, comme il était pratiqué depuis les *Biblia pauperum*, mais d'un rapport dynamique, d'étayage mutuel et de renvoi.

Assurément, les tentatives sont très différentes d'un recueil à l'autre. Je me contenterai d'un exemple, dans le recueil le plus novateur à cet égard, les *Méditations sur les Évangiles* du Père Nadal<sup>10</sup>. Cette impressionnante entreprise éditoriale a souvent attiré l'attention, pour la qualité de ses gravures et pour le soin apporté à la réalisation de ce qui est indubitablement l'un des plus beaux livres illustrés du siècle. La préface de Ximenez insiste sur les sacrifices et les efforts qu'a demandés l'illustration, et le topos paraît, en ce cas, particulièrement justifié, même si, comme pour bien d'autres recueils, une telle sollicitude n'a nullement empêché de publier parallèlement une édition sans gravures.

9 Cette théorie reçoit même l'aval de la papauté : on la trouve dans la *Roma sottoterranea* d'A. Bosio publiée, après la mort de l'auteur, par les presses pontificales en 1632, plus précisément dans le livre IV ajouté par G. Severani, chap. 3. Au XVI<sup>e</sup> siècle, on en trouve une version édulcorée : les images ont servi à faire oublier les idoles, voir Giovanni Andrea Gilio, *Dialogo degli errori de' Pittori circa l'istorie*, in *Due Dialoghi*, Camerino, 1564 (éd. in P. Barrochi, *Trattati d'arte del '500*, vol. 2, Bari, 1961, p. 107).

10 *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur, cum evangeliorum concordantia historia integritate sufficienti*, Anvers, 1594 [=1596]. L'auteur étant mort en 1580, son entreprise a été menée à terme par J. Ximenez. Sur Nadal, voir M. Nicolau, *Jeronimo Nadal, sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949 et G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie jésuite, le "Modus parisiensis"*, Rome, 1968, chap. 5. Sur l'ouvrage, voir T. Buser, "Jerome Nadal and early Jesuit Art in Rome", *Art Bulletin*, 1976, et M.B. Wadell, *Evangelicae historiae imagines, Entstehungsgeschichte und Vorlagen*. Göteborg, 1985.

Le recueil est bien connu : je rappellerai simplement qu'il s'agit d'un ensemble de 153 gravures légendées, consacrées chacune à un épisode de la vie du Christ, accompagnées des passages bibliques correspondants (*lectio evangelica*), d'une *adnotatio* qui reprend et développe les légendes, le tout étant couronné par une méditation en prose, de longueur et de style très variables. Ce dispositif provoque un double va-et-vient : la gravure regarde, en amont, vers le récit évangélique et, en aval, vers l'annotation et la méditation. La symétrie est, à vrai dire, trompeuse, car ces deux rapports sont étrangement inégaux. L'image déploie souvent une ingéniosité extrême dans le traitement du récit biblique, en revanche le rapport avec la méditation est singulièrement problématique.

Un constat s'impose d'emblée : le recueil trahit son propos apparent puisque la méditation n'entretient avec l'image qu'un rapport extrêmement lâche. Il y a plusieurs raisons à cela. Tout d'abord, la méditation est complètement instable : on y rencontre, suivant les cas, des leçons morales, des commentaires symboliques, des envolées lyriques : il ne saurait donc y avoir de rapport stable entre la gravure et un texte si protéiforme. Il y a en outre une raison de circonstances : les méditations ont été vraisemblablement conçues de façon pleinement autonome, très probablement avant les gravures. Du reste, la part du visuel y est extrêmement modeste. Pas de spectacle pathétique, pas de retour lancinant (comme dans les *Méditations de la Passion*) d'une incitation à voir. Et cette absence est, somme toute, logique. En effet, en présence d'une gravure, l'invitation à contempler ne peut plus être, comme chez le pseudo-Bonaventure, une exhortation à quitter le monde des apparences pour se concentrer sur une vision intérieure et y puiser une énergie spirituelle nouvelle : elle devient inévitablement une cause de distraction. Le va-et-vient du texte à l'image, interrompant la lecture, briserait le développement de la méditation. Celle-ci demande un mouvement d'essor continu qui peut très bien se concilier avec le retour lancinant à une contemplation intérieure, mais difficilement avec un ballottement physique du regard. On peut suivre une méditation écrite en se concentrant sur une vision mentale, on peut également, face à un tableau, laisser surgir les affects en une méditation intérieure, mais il est difficile de concrétiser à la fois les deux composantes, et de suivre une méditation écrite tout en s'absorbant dans une gravure. Les deux livres se complètent, assurément, mais pour susciter l'essor de l'âme, ils s'exclueraient plutôt : rivaux, ils cherchent à s'éclipser l'un l'autre.

Non que l'image renonce à l'incitation dévote, mais elle n'a que faire de la méditation écrite que, dans certains cas, elle

éclipse effectivement. C'est flagrant dans l'édition abrégée, en Italie, publiée par Agostino Vivaldi : le texte des méditations y est carrément supprimé, ce qui est surprenant vu le titre de *Méditations sur les Évangiles*, qu'il conserve<sup>11</sup>. La solution de ce mystère est que les méditations ont été réintégrées dans les *adnotationes*. Celles-ci continuent, comme chez Nadal, de gloser les légendes de l'image, en lui apportant toutes sortes de compléments indispensables : elles ajoutent les informations que la gravure est incapable de transmettre, soulignent les parties essentielles, identifient les détails ambigus ou obscurs, introduisent des bribes de dialogues etc. Mais en outre elles acquièrent une fonction nouvelle : elles invitent à la méditation. Chaque note commence sur une injonction ambiguë ("considère"), qui exhorte à la fois à regarder et à méditer, et l'annotation s'achève sur une incitation à la prière, à l'adoration et la méditation<sup>12</sup>. L'image et sa glose ont fait le travail : à chaque lecteur de prendre librement son envol. Il est significatif que, décidant d'abrégier le recueil, Vivaldi l'ampute de ce qui précisément dicte le titre. C'est bien la preuve que, si l'image à bien vocation de convier à la méditation, la gravure ne fait pas encore bon ménage avec une méditation déjà figée dans l'écriture. L'œil dévot n'est pas prêt à suivre à la fois les caprices de la figure et les méandres du texte.

Pour ce qui est de l'autre versant du recueil, la situation est exactement inverse. Autant la méditation reste extérieure à la gravure, autant celle-ci est habile à traduire le récit évangélique en termes plastiques. Pour ce faire, elle cumule les indications des différents évangiles et les complète, pour les détails incertains, par les indications des Pères et de la tradition. L'avertissement *Au lecteur* se défend de rien ajouter de gratuit, car, à la suite des Protestants, certains Catholiques réformistes s'inquiétaient que, contrairement de suppléer aux lacunes du récit biblique, l'image soit condamnée à le trahir. Il est certain que le graveur est forcé d'imaginer certains détails concrets que le récit omet de préciser<sup>13</sup>, mais il le fait, dit l'éditeur, dans l'obéissance à la tradition des Pères et dans un souci d'efficacité. Et Ximenez d'ajouter que

11 *Meditationi sopra li evangelii che tutto l'anno si leggono nella messa e principali misterii della vita e passione di Nostro Signore*, Rome, 1599. paradoxalement, Vivaldi conserve, du double titre de l'original (*Adnotationes et meditationes*), l'élément que, précisément, il supprime : ce sont les *adnotationes* de Nadal qui se retrouvent *meditationi*.

12 Cette injonction peut prendre une forme très simple. Par exemple, pour la "Guérison de l'esclave du centurion" (n° 27, v. infra) cela donne : "...et de tout cela tu tireras quelque profit pour ton âme." Mais la répétition systématique de telles injonctions manifeste très clairement le propos de conseils si vagues.

13 C'est un des débats traditionnels de la peinture religieuse, voir G.A. Gilio, *op. cit.*, p. 26.

c'est la volonté de mieux toucher le public qui justifie le recours à des artistes excellents. Cette double précaution apologétique est significative du statut encore fragile de l'image. On a tout à fait conscience de son efficacité "médiatique" qu'il n'est plus question de mettre en cause, mais elle n'en reste pas moins sous le coup de soupçons et de malveillances tâtilloises. La situation est donc, pour le moins, paradoxale. A l'heure où l'illustration faisait l'objet d'attaques en règle (vers le milieu du siècle), la défense se faisait volontiers lyrique. Dès lors que son utilité n'est plus sérieusement mise en doute, on multiplie les avertissements apologétiques. En un sens, l'évolution est logique : la précaution oratoire prend la suite du plaidoyer enflammé.

Cette présentation timide ne doit pas dissimuler l'étonnante habileté de certaines gravures. Leur ingéniosité même explique les précautions oratoires de l'avertissement : car il y a une certaine hardiesse, pour l'artiste, à réutiliser, dans un contexte religieux, les effets ingénieux élaborés par la peinture humaniste. L'époque n'est pas loin où il se serait fait accuser de détourner l'attention des fidèles sur l'art, au détriment du message religieux. En 1564, un Giovanni-Andrea Gilio partait en guerre contre Michel-Ange et le maniérisme en les accusant de détourner la peinture dévote en exhibition de virtuosité artistique<sup>14</sup>. Trente ans plus tard, les artistes peuvent utiliser tous les effets de composition sans attirer les pires soupçons – tout au plus une légère suspicion.

Considérons ces effets sur un exemple précis, *La guérison de l'esclave du Centurion*, treizième épisode de la *Vita Christi*<sup>15</sup>. La gravure en rassemble les différentes phases dans un même espace. Le procédé est ancien : la peinture traduit le déroulement du temps en juxtaposant les épisodes successifs, laissant au regard le soin de les suivre, de proche en proche. Et l'œil, ici, a d'autant moins de peine à reconstituer la chronologie des événements qu'une série de majuscules empêche toute hésitation. Les légendes suppriment toute ambiguïté : prévenant les erreurs d'identification, elles lèvent l'une des objections que l'on opposait traditionnellement au didactisme des images, celle de ne parler que sous le régime de la redondance, de n'apprendre qu'à ceux qui savent déjà.

Dans ce cas précis, le récit est distribué en trois épisodes principaux (première ambassade envoyée par le centurion, confrontation directe avec le Christ, guérison miraculeuse du petit esclave) qui se déploient sur la page selon un ordre un peu inattendu, mais que les majuscules font immédiatement apparaître. Au lieu de progresser de gauche à droite et de remonter du premier

14 Voir G.A. Gilio, *op. cit.*, p. 1-115.

15 Voir illustration.

plan au dernier, le regard doit aller du deuxième plan de droite au deuxième plan de gauche en passant par le premier plan. Ce trajet elliptique met fortement en valeur l'épisode central. La traduction du récit en termes d'espace ne va donc pas sans déformations, puisqu'elle impose nécessairement une hiérarchie plastique.

Cette hiérarchisation des épisodes constitue une véritable interprétation du récit : en privilégiant la rencontre – au lieu du miracle final – l'image met l'accent sur la fonction de pivot de cet épisode où, venu en personne, le centurion fait acte d'obédience, pour voir en retour ses vœux satisfaits – guérison contre conversion. La foi apparaît comme un contrat. C'est l'acte de foi du centurion qui est récompensé : il a donné sa foi au Christ qui, en retour, exauce son désir, et la vie accordée au jeune esclave représente la promesse de vie éternelle qu'implique la foi en Jésus. Par cette mise en scène, l'image souligne la place centrale de la rencontre, son rôle pivot que le récit serait, par lui même, impuissant à suggérer, puisqu'il ne connaît pas les manipulations modernes comme le "flash back".

La composition exprime plastiquement ce "troc" par la symétrie qui organise tout l'espace, opposant les groupes (Romains contre Juifs, de part et d'autre du rabbin qui occupe le centre exact de la scène), les axes (droite vide vs gauche construite), les épisodes (ambassade vs guérison : avant vs après), les personnages (docteurs juifs vs soldats romains), comme si tout tournait autour d'un axe central. Ce n'est pas seulement le récit qui "pivote" autour d'un moment nodal, c'est la composition qui tourne autour du rabbin qui occupe le centre exact de l'image<sup>16</sup>. Et le petit manquement à la règle qui veut que le regard, ici, progresse de droite à gauche, est motivé par la volonté de souligner cette symétrie : chronologiquement, la demande du Centurion précède la réponse du Christ, le Centurion devrait donc être à la droite de Jésus, mais cela briserait la confrontation des Romains et des Juifs.

La hiérarchie plastique impose un ordre des valeurs. C'est l'acte de foi et d'allégeance qui prime ; le miracle, si éclatant qu'il soit, n'en est qu'une conséquence. Mais, même relégué au second plan, le miracle attire l'œil – davantage en tout cas que le petit groupe de droite, perdu dans le paysage – car il est traduit par un manquement à la vraisemblance : une *veduta* rend le mur transparent, découvrant le prodige, ou tout au moins ses effets. Faute de pouvoir traduire plastiquement le moment insaisissable de la guérison, on saisit, après coup, les réactions des spectateurs : des

<sup>16</sup> Le détail n'est pas complètement oiseux : la rencontre du paganisme (le centurion) et du christianisme (Jésus) se fait sous les auspices de l'Ancienne Loi (le rabbin). Et l'opposition des deux Lois est soulignée par les bâtiments de l'arrière-plan : synagogue à droite, clocher d'église à gauche.

bras levés, comme ceux de l'enfant qui se dresse sur son lit. La *veduta* est un équivalent plastique du miracle (une entorse à la vraisemblance traduit le manquement au cours ordinaire du monde) mais elle ne signale pas seulement l'importance de l'événement et son caractère anormal, elle marque aussi la simultanéité : le manquement à la vraisemblance spatiale va de pair avec une infraction à l'ordre temporel. Le groupe des Romains pénètre dans la maison, mais l'enfant est déjà guéri, sous l'œil du Christ qui, omniscient, voit tout, même à travers les murailles. Car le miracle s'est produit pendant le deuxième épisode, même si ses effets ne se font sentir qu'au moment où les Romains arrivent. Chronologiquement, la *veduta* relève à la fois du troisième et du deuxième épisodes car, si les témoins ne se doutent de rien, le Christ sait, comme nous, que l'enfant est guéri au moment où il parle.

La valorisation du deuxième épisode aux dépens de la fin frappante du récit et de son "merveilleux chrétien", vise à démontrer l'absolue nécessité du don de foi. Ce faisant, la composition ne se borne pas à guider l'œil du lecteur, elle prépare la leçon sur laquelle la méditation brodera assez brièvement : "nous ne sommes pas seulement lépreux du péché, mais paralytiques en Jésus Christ". Bref, l'image apparaît comme tout autre chose qu'une traduction redondante. Elle quitte le statut ancillaire de paraphrase auquel la tradition entendait la réduire. On la soupçonnait d'inventer, en imaginant ce que le texte biblique ne précise pas. Mais ses "inventions", on le voit, ne sont pas gratuites : tout fait sens, et elle tient, non de la paraphrase, mais du commentaire. Le Père Nadal renoue avec les origines : avec ces commentaires bibliques qui, depuis Nicolas de Lyre, proclament que la transcription plastique est nécessaire pour élucider le sens<sup>17</sup>. Les vertus didactiques que les théologiens accordent depuis des siècles aux simulacres ne se bornent plus à mettre sous les yeux des illettrés un récit autrement inaccessible. Même lettré, le spectateur trouvera à apprendre en cette figure, véritable sermon muet, et la virtuosité plastique n'est pas seulement destinée à fixer son attention ou à graver dans son esprit la leçon biblique. Comme le commentaire, elle fait parler le texte, lui fait rendre ses raisons secrètes. Du coup, des trois fonctions traditionnelles, c'est moins l'incitation à la dévotion qui est mise en valeur, que le didactisme.

17 Cette question trouve à la même époque un regain d'intérêt : G. de Prado et J.B. Villalpando, quand ils s'efforcent de démontrer le rôle exégétique de l'image, dans leurs *In Ezechielem explanationes* (Rome, 1596-1604), invoquent Nicolas de Lyre.

Curieux renversement de situation : c'est la gravure qui glose le récit biblique, et non la méditation qui déploie les sens latents du "discours muet". L'image se découvre des possibilités exégétiques dont le langage semble dépossédé. Le paradoxe n'est pas inexplicable. Il est somme toute logique que, dans cette confrontation concrète des pouvoirs de l'image et du texte, la nouveauté se situe dans le didactisme : c'est le terrain où image et texte peuvent se relayer efficacement – et, de fait, l'*adnotatio* joue bien son rôle de complément et de garde-fou. Pour ce qui est de l'action sur l'affect, et de l'incitation à la dévotion, ils se gênent. L'image n'a pas besoin du texte pour remuer les affects, et déclencher ce dialogue muet avec le divin qu'est la méditation intérieure. Inversement, la méditation écrite ne peut être que perturbée par une référence constante à la gravure : elle n'admet que des références à la vision intérieure. La méditation ne saurait loucher : elle se développe devant le texte ou devant l'image. Aller de l'un à l'autre suppose la comparaison et le jugement, c'est-à-dire des mécanismes réflexifs qui sont étrangers à ce développement tout affectif, à cette appréhension immédiate et à cette connaissance participative qui fondent la méditation.

François LECERCLE



## A PROPOS DES "CHRESTIENNES MÉDITATIONS" DE THÉODORE DE BÈZE. ESSAI DE DÉFINITION

En 1550 Jacques Peletier, un des poètes les plus remarquables de l'époque, s'exprimait ainsi à propos du Théodore de Bèze de 1548 :

... homme tel que ses écriz le montrent ; homme heureux en dons de grâce, de Nature et de Fortune et qui est chose rare, estimé entre les hommes tel qu'il estoit : Brief les perfections qu'il avoit, estoient si bien conjointes en lui et s'entredonnoient tel aide, qu'en toutes compagnies, même des plus grands de Paris (ou vertu doit être prise ou ailleurs non) il étoit bien vu, prisé et honoré<sup>1</sup>.

Quelques années plus tard, en 1563, Ronsard, alors dans toute la plénitude de sa gloire (il était conseiller et aumônier ordinaire du roi et poète officiel de la cour), appelait à grande voix, parmi les calvinistes, un adversaire d'envergure, le seul qu'il considérait comme digne de se battre avec lui :

Mais si ce grand guerrier et grand soldat de Baïze  
Se présente au combat, mon cœur sautera d'aïze ;  
D'un si fort ennemi je serai glorieux,  
Et Dieu sait qui des deux sera victorieux<sup>2</sup>.

Il n'est pas nécessaire, je crois, d'avoir recours à d'autres témoignages pour prouver le très haut prestige dont jouissait Théodore de Bèze auprès de ses contemporains.

Qu'il me soit permis de m'arrêter un instant sur la nature de la polémique qui opposa Ronsard aux calvinistes.

On sait avec quel mépris le chef de la Pléiade traita ceux qui avaient eu l'impudence de riposter à ses *Discours* et qu'il appelait "je ne sais quels Prédicantereaux et Ministereaux de Genève". Au pauvre Antoine de La Roche-Chandieu, il répliqua par les alexandrins dédaigneux que l'on connaît :

Tu es foible pour moi, si je veux escrimier  
Du baston qui me fait par l'Europe estimer<sup>3</sup>.

---

1 Jacques Peletier, *Dialogue de l'Ortografe e Prononciacion Francoese*, Poitiers, 1550, p. 49.

2 *Response de Pierre de Ronsard aux injures et calomnies de je ne scay quels Predicantereaux et Ministereaux de Geneve*, in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, II, p. 596.

3 *Ibidem*.

Et l'on connaît également le beau vers par lequel le Vendômois justifiait son parfait dédain pour tous ces poètes qui, adoptant son style, révélaient ainsi la très grande admiration que, malgré tout, ils avaient pour lui :

Vous estes tous yssus de la grandeur de moy<sup>4</sup>.

C'est justement Bèze – on l'a vu – que Ronsard considérait comme le seul étant digne de sa "grandeur". Afin de provoquer son adversaire, il exhibait pour l'occasion les plus heureuses ressources d'un style poétique qu'il avait appris des Anciens et qui se fondait essentiellement sur l'efficacité et la couleur des *images*.

D'un si fort ennemy je seray glorieux,  
Et dieu sçait qui des deux sera victorieux.  
Hardy je planteray mes pas dessus l'arene.  
Je roidiray les bras, soufflant à grosse halene,  
Et happant et serrant suant et haletant,  
Du matin jusqu'au soir je l'iray combatant,  
Sans deslier des mains ny cestes ny courrayes,  
Que tous deux ne soyons enyvres de nos playes.  
A luy seul je désire au combat m'attacher ;  
Je lui seray le tan qui le fera moucher  
Furieux par mes vers, comme en une prairie  
On voit un grand taureau forcené de furie,  
Qui court et par rochers, par bois et par estangs,  
Quand le tan importun luy tourmente les flancs<sup>5</sup>

Ronsard savait parfaitement que Bèze, à partir de sa conversion en 1548, avait élaboré une poétique qui s'opposait rigoureusement à celle de la Pléiade. Il s'agissait d'un problème crucial qui constituait, au moins depuis Pétrarque, le tourment par excellence travaillant les consciences de nombreux humanistes : la rhétorique classique pouvait-elle s'accorder avec le dépouillement et la simplicité qu'exigeait le christianisme ?

La considération de Ronsard pour le "grand guerrier et grand soldat de Baize" n'était pas seulement due au rôle joué par le successeur de Calvin au Colloque de Poissy, mais aussi – et peut-être davantage – au succès de l'*Abraham sacrifiant* et de la traduction des *Psaumes* (terminée en 1562).

Il n'avait certainement pas oublié que Bèze avait résolu le grave problème de la poésie païenne (problème qui avait profondément tourmenté un poète comme Du Bellay) par un refus péremptoire de tout compromis : se conformant à la christologie

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 617.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 596.

calviniste, Bèze n'admettait aucune concession à la poésie du paganisme, résultat d'un "cuyder" qui était désormais considéré comme la cause de tout désordre et de tout péché. Ce n'était là qu'un aspect – assurément important – d'un problème plus général, et précisément celui qui avait trait à la coopération de la raison humaine (du libre arbitre) à l'action de la grâce dans le salut. Tous ceux qui admettaient une participation active de la raison humaine dans le salut chrétien pouvaient accepter par là même un accord entre la rhétorique païenne et la parole de Dieu : c'est le principe fondamental de l'humanisme chrétien et dévot sous toutes ses formes. Il en allait bien autrement pour les calvinistes : aux yeux de ceux-ci, la raison fait partie de la *chair*, c'est-à-dire de l'*homme naturel*, et par conséquent non seulement elle est inapte à collaborer au salut, mais elle est même le principal obstacle au salut. Tout ce que la raison conçoit et invente n'est que mal et source de péché : c'est l'homme, *tout l'homme*, qui s'oppose à Dieu<sup>6</sup>. Si le chrétien veut se mettre dans les conditions favorables à l'état de grâce, il n'a donc qu'à suivre scrupuleusement la Parole que Dieu lui-même lui a donné, c'est-à-dire l'Écriture sainte.

C'est là tout l'enseignement de l'*Abraham sacrifiant* : dans cette pièce la *raison humaine* s'exprimait en effet par la bouche de Satan, et celui-ci se présentait sur la scène habillé en moine.

En ce qui concerne la poésie, elle avait un modèle unique et inégalable dans les *Psaumes*, source véritable de vie et de prière. C'était la poésie même de Dieu et donc du salut. Tous les poètes vivant au plaisir esthétique et se nourrissant de la mythologie gréco-romaine restaient dans la raison humaine et dans son inévitable corruption. Voici par quels mots, dans son *Épître* introduisant les *Psaumes*, Bèze s'adressait "à tous Chrestiens et amateurs de la parole de Dieu."

---

6 "Car en rappelant les hommes de malice, ils [les Prophètes] requièrent que toute leur chair, c'est-à-dire leur nature, soit mortifiée, laquelle est pleine d'iniquité. Or c'est un commandement bien difficile, d'autant qu'il emporte que nous devestions nous-mêmes et délaissions notre propre nature. Car il ne faut pas estimer que la chair soit bien mortifiée, sinon que tout ce que nous avons de nous soit anéanti et aboly. Mais veu que toutes les pensées et affections de nostre nature sont répugnantes à Dieu et ennemies de sa justice (Rom., 8,7), la première entrée en obéissance de la Loy est de renoncer à nostre nature et à toute nostre volonté (...). Or cela se fait quand l'Esprit de Dieu ayant transformé nos âmes en sa sainteté, les dirige tellement à nouvelles pensées et affections, qu'on puisse dire qu'elles sont autres qu'elles n'estoyent auparavant". J. Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, éd. Benoît, III, iii, 8) ; "Or ce mot de Chair n'est pas pris selon le langage commun, mais est pris pour l'homme, tellement que tout ce que nous apportons du ventre de nostre mere est appelé Chair. Et qu'est-ce que c'est Esprit ? Ce n'est rien du nostre, c'est à scavoir que nous ayons d'Heritage, mais c'est la grâce de Dieu par laquelle nous sommes renouvellez" (J. Calvin, *Deux congrégations et Exposition du Catéchisme*, 1563, éd. Peter, Paris 1964, pp. 35-36).

Seulement que le monde soit si bien advisé, qu'au lieu de chansons en partie vaines et frivoles, en partie sottes et lourdes, en partie sales et vilaines et par conséquent mauvaises et nuisibles, dont il a usé par ci devant, il s'accoustume ci-après à chanter ces divins et celestes cantiques avec le bon Roy David<sup>7</sup>.

Appelant Bèze au combat, Ronsard était donc parfaitement conscient qu'il s'adressait à un homme qui avait composé des œuvres cohérentes, des modèles admirés d'une poétique conçue pour le *salut* et non pour le *plaisir esthétique*. Il ne voulait pas se battre avec un imitateur de sa propre poésie, mais avec un véritable maître, le responsable reconnu du calvinisme français, le prestigieux successeur de Calvin à Genève. Et Ronsard avait compris que le meilleur terrain pour ce combat ne pouvait être représenté que par l'*image*, par son emploi et par son sens<sup>8</sup>. On sait que Bèze n'accepta pas ce défi : l'appel du grand Ronsard resta pour lui lettre morte.

Nous nous trouvons là en présence de l'opposition radicale entre l'attitude d'un humaniste et celle d'un réformateur. Bèze ne répondit pas à Ronsard pour la bonne raison qu'il était le *responsable* d'une église et que tous ses actes prenaient une signification officielle, devenant des modèles de conduite. En d'autres termes, Bèze était astreint à la rigueur. Et la rigueur, précisément, lui imposait le silence face à une provocation de nature essentiellement *littéraire*, à la fois catholique et païenne, celle du royaliste Ronsard.

Le véritable poète chrétien – pensait Bèze – n'a rien à inventer, à imaginer. Il suffit de relire ce qu'il avait écrit dans l'*Épilogue* de son *Abraham* :

L'homme qui croit tout ce qu'il imagine,  
Il est certain que tant plus il chemine,  
Du vray chemin tant plus il est escarté :  
Un petit vent l'a soubdain emporté.  
Et qui plus est, sa nature perverse

7 Clément Marot et Théodore de Bèze, *Les Psaumes en vers français avec leurs mélodies*, Fac-similé de l'édition genevoise de Michel Blanchier, 1562, publié avec une Introduction de Pierre Pidoux, Genève, Droz, 1986.

8 Selon Jacques Pineaux, Ronsard aurait voulu "débatte avec Théodore de Bèze des questions politiques et religieuses qui opposaient les deux camps" ("Poésie et prophétisme : Ronsard et Théodore de Bèze dans la querelle des 'Discours'", dans *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, juillet-août 1978, p. 535). Compte tenu du fait que Ronsard considérait les calvinistes qui l'avaient contre-attaqué comme étant "tous issus de la grandeur" de lui (qu'on entende : de sa grandeur poétique), je maintiens que le défi jeté par l'auteur des *Discours* à Bèze était de nature proprement littéraire et esthétique, la signification n'allant pas, du reste, sans la forme.

En peu de temps soy-mesmes se renverse<sup>9</sup>.

En effet, Dieu lui-même a donné à son fidèle tout ce qu'il faut pour la poésie, c'est-à-dire les Psaumes. Dans ce livre, et seulement dans ce livre, le poète calviniste peut trouver les images véritables de l'Esprit : celles qui proviennent de la raison et de son imagination charnelle ne peuvent être que les images du mal, du mensonge et donc de la perdition. C'est bien la thèse que, dans un style maladroitement ronsardien, le pasteur La Roche-Chandieu avait développée dans sa *Réponse aux calomnies*. Bèze, lui, s'en était tenu à l'essentiel, il avait donné comme exemple, pour le genre dramatique, l'*Abraham sacrifiant* et, pour le genre lyrique, la traduction des *Psaumes* (continuant l'œuvre commencée par Marot).

C'est dans cette perspective qu'il faut aborder les *Chrestiennes Méditations*, publiées pour la première fois en 1581, mais composées – d'après ce que nous dit l'auteur – à deux reprises, à partir du début des années soixante<sup>10</sup>.

Disons donc qu'après l'*Abraham sacrifiant* (théâtre), après les *Psaumes* (poésie), les *Chrestiennes Méditations* répondaient à une troisième nécessité du chrétien : celle de rendre efficace l'enseignement *dauidique* à la lumière du message *chrétien* interprété par un calviniste ; car les *Psaumes* ne sont pas un texte chrétien et, sur eux, on pourrait également faire une méditation juive ou même païenne. Mais cela vaut pour l'Ancien Testament tout entier, et pas seulement pour les *Psaumes*.

9 *Abraham sacrifiant*, Edition critique avec Introduction et Notes par K. Cameron, K.M. Hall, F. Higman, Genève-Paris, Droz-Minard, 1967, p. 114.

10 Cf. Théodore de Bèze, *Chrestiennes Méditations*, texte établi et introduction par Mario Richter, Paris-Genève, Minard-Droz, 1964. Sur les méditations de Bèze et des autres calvinistes (en particulier Antoine de La Roche-Chandieu, Philippe Du Plessis-Mornay, Jean de Sponde et Agrippa d'Aubigné) on se reportera aux études suivantes : Mario Richter, "La poetica di Théodore de Bèze e le 'Chrestiennes Méditations'", in *Aevum*, XXXVIII (1964), pp. 479-525 (par la suite recueillie dans M. Richter, *Jean de Sponde e la lingua poetica dei Protestanti nel Cinquecento*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1973, pp. 75-129 ; Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Corti, 1969, pp. 400-417 ; R. J. Bunday, *Calvinist Meditations on the Psalms*, The University of Wisconsin, University Microfilms, 1975 ; Klára A. Erdei, "Méditations calvinistes sur les psaumes dans la littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle", *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae*, Tomus 24 (1-2), 1982, pp. 117-155. Voir également : Francis M. Higman, "The 'Meditations' of Jean de Sponde : A Book for the Times", dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVIII (1966), pp. 564-582 ; Terence C. Cave, *Devotional Poetry in France*, Cambridge, University Press, 1969, notamment pp. 38-48 ; Marguerite Soulié, "L'utilisation de la Bible dans les 'Méditations' de Jean de Sponde", dans *Mélanges sur la Littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genève, Droz, 1984, pp. 295-305. Voir maintenant la thèse de Josiane Rieu, *Jean de Sponde ou la cohérence intérieure*, Genève, Slatkine, 1988.

Nous savons que les *Psaumes* se distinguent par leur qualité éminemment poétique : ils sont considérés comme la poésie même de Dieu. Afin de respecter cette caractéristique, les *Méditations* doivent se conformer à la forme poétique, et être donc en quelque sorte elles-mêmes *poétiques*. Ceci ne concerne pas tout l'Ancien Testament. Nous voici devant le premier caractère de la *méditation*. Il ne s'agit pourtant pas d'une méditation en vers, mais en prose. Quel peut être le sens de ce choix ? Je suis enclin à penser que le point de vue de l'humilité chrétienne – qui était le point de vue du lecteur, c'est-à-dire du fidèle ou du croyant calviniste devant la poésie de Dieu – exigeait l'emploi de la prose, étant donné que l'attitude chrétienne devait se reconnaître dans la simplicité, dans le *rudis* et *plaebeius stylus* dont avait parlé Calvin. Il n'empêche que cette prose, humble en elle-même, s'efforçait de ne pas trop contraster avec la nature *poétique* du psaume. Elle tendait à être, si j'ose dire, à la fois humble et noble. (A ce propos, on pourrait m'objecter qu'il existe à l'époque une importante production calviniste en vers, une sorte de méditation versifiée se référant, mais d'une manière très libre, aux psaumes pénitentiels – je pense, du moins, aux recueils de Maisonfleurs ou de Montméja. Je répondrai que, dans le cas de la méditation en vers, les calvinistes se gardent de rivaliser avec la poésie davidique, comme ç'avait été le cas de Pétrarque, dont les six *Psalmi penitentiales* se présentaient comme un véritable effort d'émulation par rapport au Psalmiste. Dans le chapitre qu'il a consacré à "La méditation en vers" sur les *Psaumes*, Michel Jeanneret a en effet relevé les œuvres de quatre poètes, tous *catholiques*<sup>11</sup>. Quant à Bèze, il est intéressant de remarquer que son *Ode chantée au Seigneur* imprimée dans le recueil de Montméja<sup>12</sup> n'a pas du tout les caractéristiques d'une méditation en vers sur les *psaumes*, mais que, bien au contraire, elle use d'un ton délibérément différent, proche de celui qu'avait adopté Marguerite de Navarre dans ses *Chansons spirituelles*).

Demandons-nous maintenant en quoi consiste l'essence de la nature poétique du psaume. Elle consiste certes dans le parallélisme – on le sait –, mais aussi, et peut-être surtout, si je ne me trompe, dans les *images*, en particulier dans le grand nombre de métaphores et de comparaisons.

Ces images exigent le plus grand respect, la plus grande fidélité : elles sont en effet l'élément le plus précieux de la création divine ; elles sont, pour ainsi dire, quelque chose qui ressemble à

11 Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Corti, 1969, pp. 397-399.

12 Cf. *Poemes chrestiens de B. de Montmeja, et autres divers auteurs. Recueillis et nouvellement mis en lumière par Philippes de Pas*, Genève, 1574, pp. 52-54.

l'incarnation même de Dieu, la pensée divine devenue chose concrète, terrestre, visible. Les images des psaumes pouvaient donc être considérées, d'un point de vue calviniste, comme un témoignage unique, au milieu des ténèbres du monde et de l'homme, de la condition première, originelle, de la félicité d'avant la chute, quelque chose comme la préfiguration du Christ (par cette voie, Bèze continue la tradition herméneutique qui, à partir d'Origène, tient les *Psaumes* pour le livre de l'Ancien Testament le plus proche du Christ). Afin de donner aux images du psalmiste tout l'honneur qui leur revient, Bèze, s'écartant en cela d'une longue tradition, n'a donc pas voulu faire des *versets* les points d'appui de la méditation<sup>13</sup>. A l'exception de trois cas seulement où le verset est textuellement cité (cf. p. 45, 54, 72), le psaume n'est reconnaissable dans la méditation de Bèze que par l'absolu respect de ses images, qui ne se mêlent jamais à d'autres inventées par l'auteur.

Les coordonnées fondamentales qui président à la composition des *Méditations* de Bèze peuvent être fixées en peu de mots : la *raison* est "déraisonnable", l'homme ne peut rien faire pour son propre salut sans l'intervention miséricordieuse et absolument gratuite de Dieu.

Ce sont ces coordonnées-là qui nous permettent, je crois, de cerner de près les caractéristiques effectives d'un modèle littéraire que Bèze a conçu, à l'intérieur d'un genre éprouvé (celui de la *méditation*<sup>14</sup>), pour sa propre "instruction" (comme on lit dans la

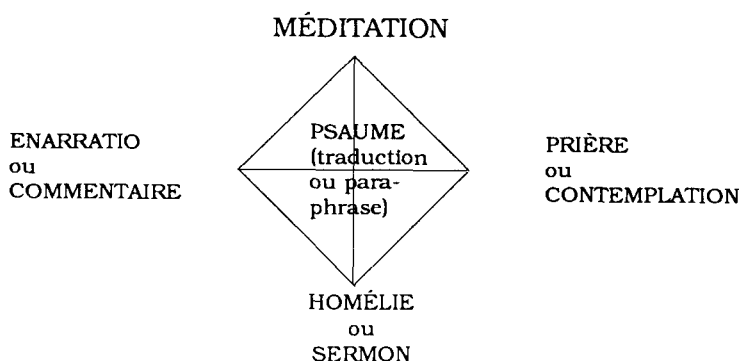
13 Cela en partant des commentaires sur les Psaumes des Pères de l'Église grecque et latine (Eusèbe de Césarée, Athanase, Basile le Grand, Ambroise de Milan, Hilaire de Poitiers, Jérôme, Augustin et Cassiodore, qui relèvent tous – semble-t-il – d'Origène) jusqu'aux *Méditations et Orations* de Saint Anselme (XI<sup>e</sup> siècle) et, de là, jusqu'aux deux *Expositiones in Psalmos* (1498) de Savonarole. Les commentaires de Calvin (1558) sont une reprise évidente de la méthode didactique des *Enarrationes in Psalmos* de Saint Augustin, reconsidérées à la lumière du grand travail philologique de l'humanisme chrétien (je pense, en particulier, au *Quincuplex Psalterium* de Lefèvre d'Étaples).

14 Avant les *Chrestiennes Méditations* (1581), de Bèze, nous n'avons relevé, dans la *Bibliographie de la Littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle* d'Alexandre Cioranescu, que neuf titres d'ouvrages en prose comportant le mot "méditation". En voici la liste par ordre alphabétique : François Barat, *Brieve forme et methode de s'exercer par chaque jour en la méditation des mysteres de la philosophie chrestienne*, Paris, 1551 ; Jean Bourgeois, *L'amortissement de toutes perturbations et reveil des mourans, excitant au mespris du monde et preparation à la mort, avec meditations sur les sept psaumes penitenciaux. Plus aucunes oraisons tirees des Psalmes de David*, Douai, 1579 (ouvrage que je n'ai pas trouvé dans les bibliothèques de Paris) ; Michel Coyssard, *Les meditations sur la passion se N.S. Jésus-Christ, avec l'art de méditer*. Mises en français de l'italien du R.P. G. Loart, Paris, 1578 ; Pierre Doré, *La méditation devote du bon chrestien sur le saint sacrifice de la Messe*, Paris, 1544 ; Claude d'Espence, *Paraphrase ou méditation sur l'oraison dominicale*, Lyon, 1547 ; François Grandin, *Meditations de Sainte Brigide reduites en quinze oraisons et traduites en françois par F.G.*, Paris, 1575 ; Jean Guytot (ou Guitot), *Les meditations du zelateur de pieté*, recueillies des anciens Peres, Paris, 1571 (cette date semble toutefois erronée,

le privilège étant de 1580 et l'ouvrage n'apparaissant comme étant publiée qu'en 1582 ; il se présente comme la plus importante anthologie que le XVI<sup>e</sup> siècle catholique ait consacrée aux auteurs de méditations en prose ; on y lit les 41 méditations pseudo-augustiniennes, les *Soliloques* et le *Manuel* de saint Augustin, quelques *Méditations* de saint Anselme, de saint Bernard et "l'admirable discours de Pierre Damian cardinal d'Hostie, touchant l'heure de la mort". A l'exception des *Méditations* sur les Psaumes de Saint Anselme, qui ouvrirent la voie à Savonarole, il s'agit d'une tradition n'ayant presque aucun rapport avec les Psaumes et donnant la mesure de la distance qui la sépare des *Méditations* de Bèze) ; Maurice Poncet, *Méditations familières sur l'histoire de l'incarnation du fils de Dieu...*, Reims, 1574 ; Daniel Toussain, *L'Exercice de l'Ame fidele, assavoir Prieres et Meditations pour se consoler en toutes sortes d'afflictions*, Francfort, 1578 (mais je n'ai trouvé que l'édition de 1582). Cette dernière œuvre est la seule qui soit due à un protestant : elle se constitue d'une série de "Méditations et Prières sur les articles de la Foy" s'articulant en trois parties : *Considération, Prière et Méditation* ; mais celle-ci ne ressemble en aucune manière au style de Bèze. Alan Boase avait dit que la méditation est un genre "assez malaisé à définir" (Jean de Sponde, *Méditations avec un essai de Poèmes chrétiens*, Introduction de Alan Boase, Paris, Corti, 1954, p. CII). En effet, la tradition catholique préfère méditer sur la Passion du Christ, alors qu'aux Psaumes elle réserve plutôt des commentaires didactiques. Les méditations qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, semblent se rapprocher davantage de celles de Bèze sont dues à Louis de Grenade, dont le *Libro de la oración y meditacón* de 1554 joua un rôle considérable dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais celles-là, se rattachant à la structure des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, ont trait aux jours de la semaine, et leur ton se confond avec celui de l'oraison ou de la prière. Tout bien vérifié, ce sont les 22 méditations de Saint Anselme (en particulier la dernière, celle sur le *Miserere*) et plus encore les deux de Savonarole qui, par delà certaines différences très évidentes, semblent annoncer d'une manière plus directe le modèle créé par Bèze. Le genre de la méditation s'avère donc assez flou (pour la notion de genre au XVI<sup>e</sup> siècle, voir *La Notion de genre à la Renaissance*, sous la direction de G. Demerson, Genève, Slatkine, 1984 et, en particulier, dans cet ouvrage, l'article de Gisèle Mathieu-Castellani, *La notion de genre*, pp. 17-33, dont j'ai tiré la distinction entre "genre" et "modèle"). Voici, par exemple, la signification très générale que saint Anselme (XI<sup>e</sup> siècle) a attribuée à ses méditations : "Meditationes seu orationes quae subscriptae sunt, quoniam ad excitandum legentis mentem ad Dei amorem vel timorem, non sunt legendae in tumultu, sed in quiete, nec velociter, sed paulatim, cum intenta et morosa meditatione" ("Prologus", Migne, CLVV, col. 700). Au siècle suivant, Hugues de Saint-Victor révèle l'ampleur impressionnante de la méditation : "Meditatio est frequens cogitatio modum, et causam et rationem uniuscujusque rei investigans ; modum quid sit ; causam quae sit ; rationem quomodo sit. Tria sunt genera meditationum, unum in creaturis, unum in scripturis, unum in moribus. Primum surgit ex admiratione, secundum ex lectione, tertium ex circumspectione <...> In Scripturis meditatio est, quomodo scire oporteat" (*De meditando seu meditandi artificio opusculum aureum*, Migne, CLXXVI, col. 993). D'autre part, d'une manière non moins vague, le pasteur Daniel Toussain, tout comme Bèze, considère que la méditation ou prière est liée aux calamités naturelles, aux "grandes persecutions, pendant lesquelles l'Oraison est le vrai appuy et soulas de l'ame fidelle" (*L'exercice de l'ame fidele assavoir Prieres et Meditations...*, "Preface", liv). Du point de vue formel, la méditation oscille entre le commentaire, la prière et l'homélie. Pour la caractériser en tant que genre on pourrait envisager le schéma que voici :

Lettre-Préface des *Chrestiennes Méditations*) et pour l'instruction de "ceux lesquels après avoir satisfait à la pénitence publique et canonique, estoient r'alliez au corps de l'Église". Ajoutons que, s'agissant de la pénitence et des psaumes qui la concernent, les méditations ont un rapport indubitable avec les calamités publiques et individuelles que l'on considérait comme la conséquence des péchés. Comme chacun sait, les guerres civiles et la peste sévissaient à l'époque, et Bèze en arriva à écrire en 1580 un livret en latin consacré précisément à cette redoutable maladie contagieuse<sup>15</sup>.

Étant donné que – comme Bèze l'affirme avec force au début et à la fin de ses *Chrestiennes Méditations* – la raison est déraisonnable, la méditation évite le plus possible et, en premier lieu, le discours logique ou philosophique. En s'adressant directement à son âme ou à Dieu, c'est le ton intime de la prière que Bèze privilégie : il suit un cheminement plus affectif que logique. Ou bien, s'il ne prie pas, il fait des constatations, il a recours à l'expérience pour décrire la misère de l'homme dans le monde (vieux lieu commun). On dirait que le fidèle, homme déchu, s'efforce d'assumer dans *l'humilité propre à la prose* la parole sublime de



15 Cf. *De peste quaestiones duae explicatae : una, sitne contagiosa : altera, an et quatenus sit Christianis per secessionem vitanda*, Genève, 1580.

Dieu, la poésie davidique, et qu'il espère par là en recevoir la force et l'efficacité salvatrice, garantie de son *élection*, de la foi que Dieu lui a octroyée. Nous sommes là véritablement à l'opposé des *Méditations* de Descartes. Et il n'est pas improbable que le philosophe du *Discours de la méthode* ait choisi son titre par contraste polémique avec les méditations religieuses qui foisonnaient à l'époque de la Contre-Réforme.

Parmi les emblèmes de Georgette de Montenay<sup>16</sup>, il y en a un qui peut nous aider à mieux comprendre, par une voie figurative, la méthode littéraire adoptée par Bèze (il va sans dire que je n'entends pas du tout établir un rapport direct entre les deux ouvrages). On y voit un homme sur une mer tempétueuse, évidemment un naufragé (l'homme déchu) cherchant à monter au ciel à l'aide d'une échelle. Mais cette échelle tomberait dans la mer, s'il n'y avait une main qui, sortant des nues, ne soutenait le naufragé et, avec lui, l'échelle. C'est précisément ce qui se passe, à mon sens, dans la méditation de Bèze. Le style de la prose, qui est caractérisé en général par un grand nombre de propositions interrogatives et par une allure qui tend à être irrégulière et saccadée, correspond à la *mer tempétueuse* et à la condition du naufragé. L'échelle est le discours lui-même, le fond de la méditation, l'imploration – la prière – dont cette dernière est constituée à partir du psaume. Et qu'est-ce donc que cette main sortant des nues, et de laquelle tout le reste dépend ? Eh bien, je crois que le rôle que joue cette main dans l'emblème est comparable à celui de l'*image* du psaume de référence dans la méditation de Bèze.

La prière et la réflexion fondée sur l'observation d'une réalité considérée comme inéluctable (la condition misérable de l'homme) s'accrochent aux images du psaume comme à un point ferme, à une *vérité* ayant pris une forme visible, une main précisément que Dieu lui-même offre à la "chétive créature" – au naufragé – pour le sauver.

Bèze ne quitte jamais les images du psaume ; car ces images sont – si j'ose dire – des objets sacrés, intouchables. Il lui arrive parfois de les amplifier quelque peu, mais il n'ajoute jamais des images provenant de sa propre imagination (qui est corrompue). Ce respect s'avère très significatif, puisque le Christ deviendra l'*image* par excellence, le poème le plus parfait que Dieu ait donné à l'homme pour son rachat.

Quand il s'agit, dans le Psaume LI, du verset bien connu concernant l'hysope rendant blanc plus que neige, on comprend donc que l'image (liée, bien sûr, à une pratique juive) atteint le plus haut degré, d'intensité. Si Bèze confirme son respect pour les

16 *Emblèmes ou devises chrestiennes* (planches de Pierre Woëriot), Lyon, 1575, p. 13.

images du psalmiste, il ne perd pas l'occasion d'expliquer un point fondamental de la doctrine calviniste, à savoir la valeur unique du sacrifice du Christ, "ceste vraye hysope" qui a rendu caduques certaines pratiques extérieures du formalisme juif. Mais voici le passage de la méditation de Bèze. C'est David qui parle :

Car ce n'est en vain ni de l'invention de l'homme qu'es sacrifices solennels il se fait aspercion de sang avec l'hysope. J'en ay esté arrousé, Seigneur, par ton commendement, *mais je suis retourné à mes souilleures, je suis vrayement devenu lepreux au dedans* : et pourtant, Seigneur, *pren ceste vraye hysope*, sacrement de vigueur et force de ce sacrifice tant attendu pour m'arrouser de *ce vray sang de Christ* qui se respandra en son temps pour le nettoiyement de toutes iniquitez. Lave-moy, arrouse-moy, et me frotte de toutes parts avec cest'hyssope et ce sang, seul vray moyen d'effacer l'orde et infecte tache de peché, et je deviendray net et blanc *comme neige* au lieu que je suis vilain et puant devant toy, et le monde (p. 75).

Cependant, Bèze n'a pas cru nécessaire de relever ici la prégnance théologique du degré de comparaison qu'on lit dans le psaume ("et *super nivem dealabor*"). Comme saint Augustin et saint Anselme, il s'est contenté de l'image courante qu'on trouve dans d'autres passages bibliques ("et je deviendray net et blanc *comme neige*"). Dans sa méditation sur le même psaume, Du Plessis-Mornay, le prestigieux confrère de Bèze en France, se révélera, plus scrupuleux sur ce point : il utilisera l'allusion à la transfiguration du Christ qu'il trouvait dans les *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin, mais il respectera la comparaison pour montrer avec beaucoup de bonheur la nature *supra-naturelle* de la blancheur divine ("blanc plus que neige")<sup>17</sup>. Quoi qu'il en soit et malgré cette légère inadvertance de Bèze (mais il est en bonne compagnie, il faut le dire), le passage que nous venons de citer nous permet d'observer que le réformateur accepte bien la poésie davidique et ses images, mais *uniquement* en tant qu'incarnation

17 "Ainsi, Seigneur, rends-tu la vue à cest aveugle, avec la boue et la salive, plus propres de leur nature à lui boucher qu'à lui ouvrir les yeux <...> Et en ceste mesme façon il t'a pleu de te servir des elemens, des sacremens en ton Eglise, qui ne sont et n'operent que entant que ta parole et ton institution sont conioinctes ; entant que ta benediction y entrevient. Cest hyssope donc n'est rien de soi, rien qu'un instrument d'aspercion es sacrifices <...>. Mais voici, Seigneur, ton vrai agneau <...> En cestui-là seul, Seigneur, je te dis derechef, je prie estre lavé, tous autres sont souilleure : tout orduire et tout sang que je suis, lors je serai plus blanc que neige ; que la neige de toutes les œuvre de la loi, de toutes les justices humaines ; qui fondent, Seigneur, devant ta face, devant le Soleil de ta justice : au lieu que je serai blanchi au sang de ton Unique, transfiguré avec lui et ta sainte montaigne..." (*Discours et Meditations chretiennes* par Philippe de Mornay, Premier volume, Saumur, Portau, 1610, pp. 144-45).

de l'imagination de Dieu et en tant que préparation et annonciation, de l'incarnation véritable et parfaite, celle du Christ, le *poème* unique qui rend finalement inutiles tous les autres : Christ est l'*image* par excellence de Dieu. Les images de David ne deviennent actuelles et efficaces que dans la vérité du Christ : la "chrestienne méditation" (on remarquera l'inversion assez étrange, mais significative, de l'épithète) s'avère donc essentielle pour que les images du psaume prennent la plénitude de la vérité et de la vie. Bèze reprenait un peu de cette manière la pensée de Calvin, selon qui "le vieil Testament du temps que la vérité estoit encore absente la représentoit par images", alors que "le nouveau Testament contient la vérité présente et la substance"<sup>18</sup>.

La méditation de Bèze est en effet un témoignage ultérieur du *christocentrisme* qui caractérise la doctrine calviniste à ses débuts, christocentrisme dont Bèze lui-même avait fixé les principes avec la plus grande rigueur (voir, en particulier, ses *Principaux points de la religion chrestienne* et ses très strictes *Tabelles sur la doctrine de la prédestination*).

Ceci nous aide à comprendre pourquoi le successeur de Calvin a tout mis en œuvre pour élaborer une méditation le plus possible *objective*, c'est-à-dire une méditation où seule la réalité du psaume et du Christ soit illustrée. C'est en vain qu'on rechercherait dans les *Chrestiennes Méditations* une allusion à la *vie personnelle* de l'auteur. Et pourtant, aux yeux de Ronsard, cette objectivité scripturale n'avait paru que le résultat inconsideré d'une "opinion" : "Pour une opinion de Bèze est deslogé", *A Loys des Masures*, O.C. I, 313).

Par ailleurs, les événements historiques de l'époque ne s'aperçoivent dans les *Méditations* de Bèze que d'une manière très générale. Qu'on en juge par ce passage concernant la grande plainte de l'Église persécutée, passage qui constitue sans aucun doute l'allusion la plus proche à la réalité contemporaine :

O mes enfants bien-heureux, desquels les âmes par la cruauté de mes ennemis desesperez ont esté poussées au ciel par toute sorte de tourmens, et desquels le monde estoit indigne, joignez vos témoignages devant l'Eternel aux complaints de vostre pauvre mere, veufve, languissante encore en terre. Terre enyvree du sang de mes enfants innocens : eaux desquelles le cours a esté tant de fois empesché, et le teinct changé par les povres corps meurtris : air qui as tant reçu de leurs sanglots et soupirs : flammes qui avez tant consumé de tesmoins de vérité : glaives qui avez tant navré, taillé, découpé de mes membres, n'estez-vous pas suffisans tesmoins que je ne me complains sans tres-juste cause ? (p. 82).

---

18 *Institution de la Religion chrétienne*, éd. Benoît, II, xi., 4.

On comprend assez facilement que Bèze fait ici allusion à un drame bien réel de son époque, sans doute à la Saint Barthélemy ; mais on voit tout aussi clairement qu'il n'a pas pour autant voulu s'écarter arbitrairement de l'objet le plus précieux de sa méditation, en l'occurrence le psaume CII, dont la complainte reste sur un plan général.

Le fragment que nous venons de citer semble aussi montrer que la préoccupation principale de Bèze n'est pas une préoccupation *historique* mais plutôt *théologique*, voire *ecclesiologique*<sup>19</sup> : le réformateur semble vouloir souligner que le Mal est le prince de ce monde ; en effet, la terre, l'eau, l'air et le feu (c'est-à-dire les principaux éléments du monde matériel) lui apparaissent en quelque sorte comme le domaine et l'instrument des ennemis de l'Église véritable. Ainsi, le monde physique se colore de négativité, de corruption. En revanche, Bèze s'accroche aux images du psaume comme à une main que Dieu lui-même tend à l'Église des élus : voici la "fumée de vapeur", les os qui "se brisent et tournent en poudre comme s'ils avoyent esté dessechez et calcinez en une fournaise", ce "beau lustre" qui "s'esvanouira comme nous voyons une robbe peu à peu se consumer et s'user". La méditation sur l'histoire tragique n'accorde rien (comme au contraire il arrivera souvent chez d'Aubigné, chez Du Plessis Mornay et chez Sponde aussi) à la description d'événements historiques de l'époque, au dévouement des passions et des haines, à l'ardeur des controverses et des polémiques ; la méditation de Bèze ne s'aventure point dans de longues digressions, car le réformateur sait que la raison de l'homme est déraisonnable (comme il le répète souvent), qu'elle est donc incapable de bien se conduire elle-même et qu'elle a sans cesse besoin du secours divin : ce secours est représenté par les images davidiques, véritable incarnation de la Parole de Dieu, préfiguration de celle du Christ.

Essayons donc d'énumérer les principales caractéristiques de la méditation de Bèze :

1. La méditation est liée à la pénitence et semble remplacer la confession auriculaire faite au confessionnal, celle que le Concile de Trente avait confirmée en tant que sacrement. Les calamités publiques et individuelles étant considérées comme la conséquence des péchés, la méditation est en rapport direct avec les malheurs de l'époque (guerres civiles et peste).

2. La méditation adopte la *prose* en raison de l'humilité que doit avoir le chrétien devant la *poésie* de Dieu. En revanche, son style, tout en imitant la langue parlée, se veut soutenu. La méditation est donc à la fois humble et noble.

19 Cf. Tadataka Maruyama, *The Ecclesiology of Theodore Beza*, Genève, Droz, 1978.

3. La méditation respecte les images du psaume en tant que lieu privilégié de la poésie divine et de l'incarnation de Dieu, préfiguration du Christ. Ce respect exige que l'auteur renonce le plus possible à ses propres images. A trois exceptions près, la méditation de Bèze s'écarte d'une longue tradition selon laquelle ce sont les *versets* (textuellement cités) et non les images qui échelonnent et guident la méditation ou le commentaire.

4. La méditation évite le discours logique ou philosophique au profit de la description de la misère humaine (car il s'agit des psaumes de la pénitence) et de la prière. Ceci découle du fait que la "raison" est "déraisonnable".

5. La méditation vise à l'*objectivité* ; en d'autres termes, elle a comme objet unique la vérité du psaume actualisée par le Christ. Cela entraîne deux conséquences : a) l'élimination de toute allusion à la vie personnelle de l'auteur ; b) l'occultation des événements historiques de l'époque.

Bien sûr, la méditation de Bèze se prive ainsi de certaines ressources indispensables à la vivacité et à la variété du discours : pas de références personnelles, pas d'allusions historiques précises, pas d'images nouvelles, en dehors de celles qu'autorisent les psaumes ; et bien entendu aucune des "fables poétiques" si chères aux poètes de l'époque. La méditation de Bèze était en effet, une fois de plus, un rappel à l'ordre ; car bien des écrivains calvinistes se laissaient trop séduire à l'époque par la poésie d'inspiration pétrarquiste ou païenne, celle que la Pléiade avait remise en honneur. Si en 1578 Henri Estienne n'avait pas épargné aux poètes les plus dures critiques contre leur sensualisme païen (*Deux Dialogues du nouveau langage François italianizé...*), parmi les sujets à l'ordre du jour au Synode de Sainte-Foy, qui eut lieu la même année, figurait également celui de la poésie. Voici donc le XX<sup>e</sup> article de ce Synode :

Ceux qui mettent la main à la plume pour écrire les histoires de l'Écriture Sainte en vers, seront avertis de n'y mêler pas des Fables poétiques, et de n'attribuer pas à Dieu les noms des fausses Divinités, et de n'ajouter ni retrancher aucune chose de l'Écriture, mais de s'en tenir aux propres termes du Texte sacré<sup>20</sup>.

Face au danger d'une littérature "païenne" qui constituait une attraction presque irrésistible pour les calvinistes (Du Bartas en était certainement un exemple inquiétant), Bèze veut donc orienter encore une fois ses corréligionnaires en leur indiquant

20 Aymon, *Tous les Synodes nationaux des Églises réformées en France...*, La Haye, 1710, II, p. 127.

les principales directives d'une méditation calviniste sur les psaumes.

Certes, l'essentiel, pour le réformateur, c'est le respect des images et le refus de toute invention dans ce domaine délicat. Mais, pour le reste, il faut dire qu'il laisse en même temps ouvertes pas mal de possibilités.

En particulier, il montre que la méditation, tout en respectant les images du psalmiste, n'est pas strictement liée à la succession des versets du psaume et qu'elle peut utiliser (voir sa méditation sur le Ps. LI) des éléments appartenant à d'autres livres bibliques. Il montre que le style, tout en refusant le discours philosophique et érudit, peut faire vibrer les différentes cordes d'une prose émotionnelle et poétique, parfois même tumultueuse, prose fondée sur une rhétorique très savante imitant tour à tour, grâce à un emploi fréquent de propositions interrogatives, d'antithèses et de répétitions, la langue parlée, les exhortations et les explications des homélies, l'ardeur des prières.

Si, d'une part, il garde donc comme points de repère fondamentaux les images davidiques en tant que lieu sacré par excellence, il s'éloigne d'autre part de la structure des méditations traditionnelles sur les psaumes qui, comme celles de saint Augustin et de sa longue suite au cours du Moyen Âge, avançaient, verset après verset, à travers des commentaires plus didactiques que poétiques. En ce qui concerne le style, par contre, il n'oublie pas certains tours que Savonarole, dans la ligne de saint Anselme, avait adoptés dans ses deux *Expositiones in Psalmos*<sup>21</sup>.

Théodore de Bèze met donc à la disposition des écrivains calvinistes un genre renouvelé, revalorisé : il propose un modèle nouveau strictement lié (ainsi que l'*Abraham sacrifiant* dans le

21 Voici un exemple. Savonarole : "Infelix ego, omnium auxilio destitutus, qui caelum terramque offendi ! Quo ibo ? Quo me vertam ? Ad quem confugiam ? Quis mei mirerebitur ? Ad caelum oculos levare non audeo, quia ei graviter peccavi. In terra refugium non invenio, quia ei scandalum fui. Quid igitur faciam ? Desperabo ? Absit. Misericors est Deus..." (*Expositio in Psalmum Miserere mei, Deus*, in *Operette spirituali*, par Mario Ferrara, vol. II, Roma, Belardetti, 1976, p. 197, 1-6) ; Bèze : "Helas, moy plus que misérable, assailli, pressé, outré de toutes parts, navré mortellement par ma conscience, percé d'outre en outre par le sentiment d'infinis forfaits, ne me restant plus que le profond abysme du desespoir : et quant au corps accablé de mal, plongé en douleurs, en qui tourment ne peut plus rien trouver à tourmenter, que feray-je, que diray-je, où iray-je, que trouveray-je en moy sinon ce qui souffre, et qui me prestera secours d'ailleurs ? Si je regarde au ciel..." (*Méditation sur le sixiesme Psaume*, éd. Richter, p. 52). On trouve cependant ce même mouvement rhétorique chez Gaspar Loarte : "Ma che farò, Signore, in questa estrema miseria mia ? Dove mi rivolterò per non venir meno ? Che consiglio piglierò per non disperarmi ? Io non so altro migliore, che ricorrere alla infinita misericordia tua <...> O incomparabile misericordia, o inestimabile carità, etc." (*Il conforto degli afflitti*, dans *Raccolta di Meditazioni, riflessioni e pensieri morali...*, Venezia, 1789. La première édition remonte à 1574, traduite en français en 1578).

genre dramatique) aux exigences de la pratique religieuse ; un modèle qui, au-delà de sa rigueur doctrinale, n'est cependant pas dénué, je le répète, d'une certaine souplesse. C'est peut-être la raison pour laquelle sa proposition rencontra tout de suite un assez grand succès. En trois ans le public demanda au moins trois éditions des *Chrestiennes Méditations*, plus une traduction anglaise. Du Plessis-Mornay ne tarda pas à modifier le style et les arguments stoïciens et platoniciens qu'il avait adoptés en 1575 dans son *Discours de la vie et de la Mort* et – contrevenant à sa poétique qui, dans *De la Vérité de la Religion chrestienne* (1582), le faisait prôner l'humilité et la simplicité de l'Écriture – se lança dans une prose poussant jusqu'au paroxysme certains accents du discours de Bèze et de Savonarole<sup>22</sup>, en particulier les répétitions et les propositions interrogatives. Mais son goût des contrastes conceptuels et des acrobaties linguistiques n'allait certainement pas dans le sens de Bèze, qui avait écarté de son discours la "desraisonnable raison". Agrippa d'Aubigné se montra très sensible aux images, qu'il puisa abondamment un peu partout dans la Bible. Sponde se tourna plus volontiers vers le modèle offert par Mornay et – comme l'a justement observé Marguerite Soulié – il en arriva à se servir "du texte d'un psaume comme d'un tremplin pour faire valoir la hardiesse, la richesse de son invention oratoire" et à recréer un "tissu biblique"<sup>23</sup> qui, à mon avis, semble le rapprocher également de d'Aubigné. Tous les trois, cependant, ont préféré se conformer à la tradition en ce qui concerne la citation

22 Il suffit de comparer, par exemple, ces deux passages de Savonarole et de Mornay : "Subleva me miserum, ostende in me opus tuum, exerce in me virtutem tuam. *Abyssus abyssum invocat. Abyssus miseriae, invocat abyssum misericordiae. Abyssus peccatorum invocat, abyssum gratiarum. Maior est abyssus misericordiae, quam abyssus misericordiae abyssum miseriae*" (G. Savonarola, *Operette spirituali*, op. cit., vol. II, p. 198, 13-19) ; "Nous avons péché contre toi, essence infinie, nostre offence donc estoit infinie, meritoit une peine infinie qui ne pouvait estre portée que par un infini. De ta grace infinie, tu nous as donné ton Fils infini comme toi, pour la porter. Ton Fils, qui par sa puissance infinie, a porté et englouti nostre peine infinie" ("Méditation sur le Psalme XXXII", in *Discours et Méditations chrestiennes...*, cit. p. 128). Le début de la "Méditation sur le Psalme VI", de 1585, est un bel échantillon du style de Mornay : "Seigneur, à qui plus à propos conviendra ce propos qu'à moi ? qu'à moi, que tu poursuis et en la chair, et jusqu'aux os ? qu'à moi, que tu as mis en bute à tes sagettes ? sagettes teintes de fiel, et de douleur ! Tu sais hélas !, pour moi, Seigneur, que puis-je donc plus dire ? Certes, mais escoute au moins à ceste fois. *Seigneur, ne me reprends point en ta fureur, et ne me corrige point en ton ire. (Discours et Méditations...*, cit., p. 77). On remarquera que Mornay, à l'opposé de Bèze, introduit des images de son invention, vaguement classiques ("sagettes teintes de fiel"), et qu'il avance en faisant du verset son point d'appui. Les seuls qui, jusqu'à présent, aient essayé d'étudier les méditations de Mornay sont Roger Jack Bunday et Klára A. Érdei (voir leurs références bibliographiques ci-dessus, note 10).

23 *L'utilisation de la Bible dans les Méditations* de Jean de Sponde, art. cit., p. 303.

des versets du psaume. Evidemment Savonarole ne cessait d'exercer sur eux une très grande emprise<sup>24</sup>. En cela Bèze ne réussit pas à imposer la nouveauté, sans doute la plus intéressante, du modèle qu'il avait proposé. Toujours est-il que les écrivains calvinistes que nous venons d'évoquer ont tous été attirés par la relance et la revalorisation du *genre*, par la faveur qu'il obtint auprès du public réformé grâce au *modèle* proposé par le successeur de Calvin : la relative liberté de la méditation par rapport au psaume et le ton affectif d'une prose passionnée les avaient certainement fascinés. Il n'empêche que, tout en restant dans un cadre religieux et chrétien, tout en suivant la tradition de la citation des versets, il révélaient d'une manière plus ou moins aiguë une inquiétude profonde face aux contraintes que leur imposait, en un siècle qui avait exalté l'homme et ses plaisirs, une foi sévère et strictement christologique.

Si Bèze avait opposé à l'exubérance des images païennes de Ronsard et de ses nombreux admirateurs l'objectivité des images de David en tant que préfiguration du Christ, les écrivains qui s'étaient proposés de le suivre dans la même voie finirent en réalité par s'écarter de lui et par créer, dans les limites d'un genre apparemment respecté, une méditation en prose qui tendait à s'approcher de la vision créatrice et esthétique de leur grand adversaire.

Tout porte à croire que la rencontre de la rigueur chrétienne de Bèze avec l'irrésistible séduction exercée par la très riche imagination ronsardienne constitue un des facteurs principaux qui ont favorisé, en cette fin du siècle, l'originalité des méditations calvinistes : l'inquiétude existentielle de celles de Sponde, la passion émue et vigoureuse de celles de D'Aubigné, peut-être aussi certains accents de la prose trop oubliée de Du Plessis-Mornay.

Mario RICHTER

---

24 Dans son premier recueil de Méditations (1584), Du Plessis Mornay avait fait imprimer une traduction française des deux *Expositiones* de Savonarole.



## PRÉSENCE DE LA THÉOLOGIE DANS QUELQUES MÉDITATIONS EN PROSE SUR LES PÉNITENTIAUX (THÉODORE DE BÈZE, GUILLAUME DU VAIR, JEAN DE LA CEPPEDE)

La théologie : au sens large c'est la science qui s'interroge sur Dieu, le prend pour objet, si l'on peut dire ; alors que la méditation, selon la conception chrétienne traditionnelle, comprend comme un *effort d'approfondissement de la vérité révélée par des exercices spirituels et par la prière*<sup>1</sup> ; ce que constate M. Jeanneret, à propos de la méditation en prose à la Renaissance, quand il écrit qu'elle offre tout à la fois *l'expression de la piété individuelle et la transmission d'un message didactique*<sup>2</sup>.

Ainsi la méditation présente un discours sur Dieu – la théologie – dans un discours qui s'adresse à Dieu – la prière – ; cependant quand ce discours adressé à Dieu est voué à la publication, il est bien évident que le destinataire se brouille. Dieu, mais aussi les lecteurs. La relation à Dieu qui s'exprime dans la méditation écrite n'est pas l'affaire d'un seul, mais de tous les croyants qui la liront et assumeront le *JE* du texte ; ils s'approprieront du même mouvement le discours sur Dieu, implicite ou explicite, tenu dans ce texte.

C'est dire l'importance qu'il faut accorder à la théologie dans une étude sur le genre complexe de la méditation, surtout à une époque où deux théologies s'affrontent. Et c'est volontairement que j'ai choisi pour ma réflexion les textes d'un protestant et de deux catholiques : les *Chrestiennes Méditations* de Théodore de Bèze, ébauchées après 1561, remaniées peu avant la mort de Jeanne d'Albret en 1572, publiées à Genève en 1582 ; la *Méditation sur les Pseaumes de la Penitence de David* par Guillaume Du Vair, d'abord publiée à son insu vers 1585, puis avec son aval en 1603 ; et l'*Imitation des Pseaumes de la Penitence de David* par Jean de La Ceppede, dans sa partie en prose qui accompagne les paraphrases en vers : ouvrage publié en 1594, achevé au début de l'exil du poète en Avignon, entre 1590 et juillet 1592 (date de l'approbation des théologiens). J'examinerai, dans ces méditations, la théologie qu'elles proposent puis la manière dont elles la présentent ; peut-être ensuite cernera-t-on mieux la fonction de la théologie dans ces méditations en prose sur les pénitentiaux.

*Chrestiennes Méditations*, tel est le titre adopté par Bèze, mais que les autres auteurs pourraient reprendre à leur compte.

---

1 Voir *Dictionnaire de Spiritualité*, fondé par Marcel Viller, article "Méditation", p. 927.

2 Michel Jeanneret, *Poésie et Tradition biblique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Corti, 1969, p. 400.

Une théologie chrétienne est bien à l'œuvre dans toutes ces méditations sur le texte du psalmiste. Ce n'est pas le Dieu de l'Ancien Testament qui s'y découvre, mais le Dieu Trinité, Père, Fils, Esprit, vouvoyé par les catholiques, tutoyé par le protestant. Généralement tous ces textes s'adressent au Père, fort logiquement puisqu'ils épousent la prière de David ; seul Théodore de Bèze interpelle une fois Jésus-Christ, à la fin du Psaume 130. Mais tous évoquent l'Esprit et surtout célèbrent le Fils, le Rédempteur, l'Agneau qui a racheté les hommes par son sang. Difficile de faire autrement à propos de la pénitence, liée au pardon et à la rédemption.

C'est toute l'histoire de l'humanité, telle que l'enseigne la théologie chrétienne, qui apparaît dans ces méditations : l'homme créé à l'image de Dieu, sa chute, son rachat par le Christ, son attente d'une vie bienheureuse après la mort et pour l'éternité, sa crainte d'une damnation éternelle. Mais le visage de Dieu diffère selon les confessions : Bèze présente, avec insistance, un Dieu créateur, éternel, tout puissant et tout bon ; les catholiques évoquent essentiellement le Dieu qui châtie et pardonne : cela seul laisse présager les divergences qui vont apparaître et qui sont évidentes pour tout lecteur attentif. Le protestant ne pourrait assumer la méditation catholique ; et vice-versa.

Première divergence : le thème de la prédestination, vigoureusement traité par Théodore de Bèze. Pour lui la prédestination est la déduction logique de la toute puissance absolue, reconnue sans réserve aucune, à l'*Eternel*, à ce *grand Dieu chastiant les siens pour leur bien et punissant à toute rigueur les endurcis selon leurs demerites*<sup>3</sup>, à ce Dieu qui réserve son jugement à certains êtres que sa *fureur et indignation tant terrible veut du tout exterminer*<sup>4</sup> mais qui, au contraire, fait savoir à ceux qu'il aime qu'ils sont du *nombre de ceux qu'il ne veut pas perdre*<sup>5</sup>, de ceux auxquels il s'est *obligé*<sup>6</sup>.

Pour ces êtres gratuitement sauvés la pénitence est le signe du salut – mais non sa cause bien sûr, puisque leur nature, totalement corrompue, n'est rien et ne peut rien. Pour eux la pénitence est signe d'élection et se manifeste par une conversion, une *vive foy (...) dont les effects se monstrent*<sup>7</sup>. Dieu touche le cœur de son élu, qui reconnaît alors sa déchéance, qui répond au désir de s'amender mis en lui par la seule action divine.

3 Théodore de Bèze, *Chrestiennes Meditations*, éd. Mario Richter, Genève, Droz, 1964, p. 66.

4 *Ibid.*, p. 67.

5 *Ibid.*, p. 76.

6 *Ibid.*, p. 94.

7 *Ibid.*, p. 63.

Nulle initiative ne revient à l'homme. Dieu seul peut l'instruire, le guérir, lui inspirer le désir de se convertir et refaire en lui sa propre image. Lui, l'homme, n'est que mort et néant, moins que rien sinon que *tresgrand mal soit quelque chose*<sup>8</sup>, *charogne morte et puante*<sup>9</sup>, *povre nature conçuë en iniquité*<sup>10</sup>.

A l'inverse il est demandé au méditant catholique de désirer se tourner vers Dieu, qui le devance d'ailleurs par l'appel discret de sa grâce prévenante<sup>11</sup> ; il n'attendra pas longtemps, Dieu volera à sa rencontre ; mais il faut qu'il se tourne de lui-même vers celui qui pardonne : *A peine avois-je ouvert mes levres pour invoquer son aide ; à peine mon cœur s'estoit-il disposé à luy crier mercy, & j'ay senty sa grace se respandre sur moy, conforter & vivifier mon ame languissante*<sup>12</sup> ; même affirmation dans le texte correspondant de La Ceppède : votre bonté, dit-il à Dieu, *a mis bas le glaive de sa justice, au premier soupir de ma repentance*<sup>13</sup> ; *je vous ay librement découvert la sentine de mes ordures*<sup>14</sup>, poursuit-il sur le psaume 31 ; et si Du Vair, sur ce même psaume, déclare que Dieu lui a *amolly le cœur pour loger la contrition en (son) ame*, c'est après avoir reconnu le bienfait de la prière des Saints, qui ont intercédé pour lui... de quoi faire frémir un calviniste<sup>15</sup>.

Dans les méditations catholiques, donc, la toute puissance divine est présentée comme requérant de l'homme un brin d'initiative, avant de lui ouvrir la voie du salut. C'est pourquoi la pénitence peut devenir *chemin de (...) justification*<sup>16</sup> ; c'est pourquoi la grâce de Dieu *s'acquiert par la reconnoissance de nos fautes, par l'humiliation de nostre esprit*<sup>17</sup>. Ce qui est impossible pour le protestant est tranquillement affirmé par les catholiques. Pour eux la nature humaine n'est pas si totalement corrompue qu'elle ne puisse fournir un effort minime. Pour eux, c'est librement qu'ils ont péché et non pas à cause de leur être entièrement perverti par la faute originelle. La Ceppède/David reconnaît les *violentes inclinations à mal faire* dont ses parents l'ont doté,

8 *Ibid.*, p. 53.

9 *Ibid.*, p. 93.

10 *Ibid.*, p. 62.

11 Voir *Le Saint Concile de Trente (...)* traduit par M. L'Abbé Chanut, Lyon, 1692, VI<sup>e</sup> Session, ch. V, p. 69 et Canon IV, p. 92 : *Si quelqu'un dit que le libre Arbitre meu et excité de Dieu, en donnant son consentement à Dieu, qui l'excite, et qui l'appelle, ne coopère en rien à se préparer, et à se mettre en état d'obtenir la grâce de la Justification (...) qu'il soit Anathème.*

12 *Les Œuvres de Guillaume Du Vair*, Paris, 1641, "Méditation sur les Pseaumes de la Penitence de David", p. 194.

13 Jean de la Ceppède, *Imitation de la Penitence de David*, Genève, Droz, 1966, p. 10.

14 *Ibid.*, p. 13.

15 Du Vair, *op. cit.*, p. 197.

16 La Ceppède, *op. cit.*, p. 19.

17 Du Vair, *op. cit.* p. 212 (sur le Ps. 142).

mais il ajoute : *ces penchemens naturels au vice, ne m'y eussent point forcé, si je n'eusse voulu*<sup>18</sup> ; d'autant qu'il était déjà fortifié de l'Esprit de Dieu. La mention de cette circonstance aggravante souligne bien que, même sans cette aide exceptionnelle, il aurait pu ne pas céder. Quant à la mention par du Vair des *predestinez*<sup>19</sup> à qui l'Esprit Saint *depart* l'espérance, elle concerne l'ensemble des chrétiens et non pas le petit nombre de ceux-là seuls que Dieu aurait décidé de sauver.

Prédestination, liberté : la différence est flagrante. Il en est une autre, moins immédiatement perceptible, mais également fondamentale : celle qui oriente une attitude, détermine un comportement. Une fois reconnue la charge insupportable du péché, que faire ? Faire pénitence ? Les deux confessions prêchent cette pénitence, mais ne s'accordent pas sur le contenu du mot.

Selon Calvin la pénitence est une *régénération spirituelle de laquelle le but est que l'image de Dieu, qui avoit été obscurcie et quasi effacée en nous par la transgression d'Adam soit restaurée*<sup>20</sup> ; elle est un chemin à parcourir toute la vie et comporte d'abord l'aveu à Dieu de nos fautes. Et Calvin, après avoir cité 1 Cor. 11, 31 : *Si nous nous condamnions nous mesmes, nous ne serions pas condamnés*, précise que *confesser secrettement à Dieu nos pechez, c'est une partie de la repentance laquelle ne se peut omettre*<sup>21</sup>. Or cette attitude se retrouve constamment dans les méditations de Théodore de Bèze. Il déclare vouloir se juger pour n'être point jugé, sur le Psaume 6, à deux reprises, sur le Psaume 32, sur le Psaume 51, sur le Psaume 143<sup>22</sup>. Sa confession à Dieu est directe ; elle est étroitement liée, d'une part à l'appel de Dieu, d'autre part à la conversion, *l'amendement de vie*<sup>23</sup>, et cela apparaît très clairement dans ce passage de la méditation sur le Psaume 6 : *d'où me vient ce regret de mes pechez, ceste haine de moy-mesmes ? ceste hardiesse de t'invoquer, ce desir de m'amander, d'où vient que je parle encores, et te puis appeler mon Dieu ? Certainement c'est de toy*<sup>24</sup>.

Cette attitude s'oppose évidemment à celle d'un Du Vair ou d'un La Ceppède pour qui la pénitence est, implicitement, un sacrement. Cela n'est pas dit, en accord avec le Concile de Trente selon lequel *la pénitence n'était point un sacrement avant la ve-*

18 La Ceppède, *op. cit.*, p. 24.

19 Du Vair, *op. cit.*, p. 205.

20 Jean Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, éd. J.D. Benoît, Paris, 1957-1963, t. III, ch. III, p. 73.

21 *Ibid.*, p. 85.

22 Théodore de Bèze, *op. cit.*, p. 54 et 56, p. 64, p. 72, p. 93.

23 Théodore de Bèze, *La Confession de la foy chrestienne*, Genève, 1564, p. 258.

24 Théodore de Bèze, *Chrestiennes Meditations*, *op. cit.*, p. 57.

nue de Jésus-Christ<sup>25</sup>. Une méditation en lieu et place de David ne peut donc que suggérer ce qui va venir. Or la nécessité du recours au sacrement, avec ses trois parties : la contrition, la confession et la satisfaction, est nettement sous-entendue par Du Vair et La Ceppède. Ce sacrement est le seul rempart possible contre les peines de l'enfer et la damnation éternelle qui sont fréquemment rappelées dans les méditations catholiques. Alors que le protestant n'évoque qu'une seule fois les *cris et hurlemens desespérés de ceux qui (...) sont jettés au feu éternel sans esperance d'en sortir jamais*<sup>26</sup>, Du Vair parle longuement et souvent des tourments éternels, pleurs, cris, gémissements, abîmes infernaux<sup>27</sup>. Ce pesant rappel peut s'expliquer tant par le désir de suivre le Concile que par celui d'inciter à la confession. L'homme peut éviter le châtimement effroyable, il peut combattre la menace des souffrances indicibles par une contrition qui, déclare le Concile de Trente, est une *douleur intérieure et une détestation du péché que l'on a commis, avec résolution de ne plus pécher à l'avenir*<sup>28</sup>. Cette contrition est bien présente, et dans l'esprit des méditations de Du Vair dont le méditant, après avoir demandé l'intercession des Saints, remercie Dieu de lui avoir *donné la volonté de regretter (sa) vie passée & l'amender pour l'advenir*<sup>29</sup> ; et dans la lettre même : *vous ne laissez pas à recevoir le pecheur qui vient à vous, la confession à la bouche, & la contrition au cœur*<sup>30</sup>. La confession de bouche n'est pas faite au prêtre, ici, puisqu'il s'agit du psalmiste ; mais le catholique qui voit David faire profession publique de repentance<sup>31</sup>, confesser publiquement sa faute<sup>32</sup>, annoncer son péché avec humiliation de son esprit<sup>33</sup>, sait bien ce qui lui est demandé à lui, homme de la nouvelle alliance : la confession de bouche à un prêtre qui représente le juge suprême<sup>34</sup>.

25 *Le Saint Concile de Trente* (...) nouvellement traduit par M. l'Abbé Chanut, avec le latin ajouté à côté, Lyon, 1692, XIVe session, ch. I, pp. 186-187.

26 Théodore de Bèze, *op. cit.*, p. 89.

27 Du Vair, *op. cit.*, p. 193, 198, 209, 212, 213, 214. A rapprocher du Saint Concile de Trente, *op. cit.*, VIe Session, Canon VIII, p. 93 : *Si quelqu'un dit, que la crainte de l'Enfer, qui nous porte à avoir recours à la miséricorde de Dieu, ayant douleur de nos pechez, ou qui nous fait abstenir de pecher, est un péché ou qu'elle rend les pecheurs encore pires ; qu'il soit Anathème.*

28 *Le Saint Concile de Trente*, *op. cit.*, XIVe Session, ch. IV, p. 191.

29 Du Vair, *op. cit.*, p. 198.

30 *Ibid.*, p. 211. Cf. Th. de Bèze se moquant (dans *La Confession de la foy chrestienne*, *op. cit.*, p. 258) des catholiques qui ont inventé un nouveau Sacrement, qu'ils appellent le sacrement de penitence : dont ils font trois parties assavoir la contrition de cœur, la confession de bouche à l'oreille d'un prestre, & finalement la satisfaction, pour obtenir pardon des pechez.

31 Du Vair, *op. cit.*, p. 200.

32 *Ibid.*, p. 201.

33 *Ibid.*, p. 212.

34 *Le Saint Concile de Trente*, *op. cit.*, XIVe Session, ch. VI, p. 201.

La Ceppède, comme Du Vair, met l'accent sur la double nécessité de l'examen de conscience et de l'aveu : *Je passeray ordinairement devant les yeux de ma memoire mes fautes detestables : & les detestant, les confesseray publiquement*<sup>35</sup>. Il développe moins complaisamment l'horreur de l'enfer mais se montre sensible à la présentation conciliaire du sacrement de pénitence comme un acte judiciaire : le Concile de Trente affirme en effet, à propos des chrétiens souillés de quelque crime : *Jésus a voulu qu'ils comparussent devant ce Tribunal de la Penitence, afin que par la sentence des Prêtres ils pussent être delivrez, non pas seulement une fois, mais toutes les fois que se repentant de leurs pechez, ils auraient recours à lui, et encore : Notre Seigneur Jésus-Christ, étant prêt de monter de la terre au Ciel, laissa les Prêtres (...) comme des Juges et des Presidens*<sup>36</sup>. Une telle présentation peut expliquer le vocabulaire à dominante juridique qui caractérise les méditations de La Ceppède (d'autant qu'il est président à la Cour des comptes). L'art judiciaire n'est pas loin : on le pressent à la multiplication des mots comme *peines, chastimens, demerites, requestes, justice, obligations, méfaits, punition, crime, jugemens, geines, mercy*, etc. On le devine jusque dans la syntaxe alourdie d'explications, d'enchaînements, de redites, embarrassée d'incises ou de longues subordonnées : *Seigneur je confesse haut & clair, que mes rouges coulpes ont attizé ce feu de vostre juste courroux : que mes ingrates & morteles recheutes ont embrasé vostre punissante fureur, à ce coup justement tonante sur mon chef abominable : mais la violente douleur dont je suis nuict & jour torturé par vos flammes vengeresses (qui apres avoir couru toutes les parcelles de mon ame, ont desja carié mes os) me contrainct fendre l'air de ces éclatantes requestes. Mon Dieu, ne me recherchez plus courroucé ; ne déchargez plus sur moy vos chastimens judiciaires, etc.*<sup>37</sup>.

La troisième partie de la pénitence, pour un catholique, c'est la satisfaction. Le mot, sous la forme du verbe, se lit dans le texte de Théodore de Bèze, mais évidemment, pour lui, tout passe par le seul Jésus-Christ, grâce auquel *n'ayans rien payé nous nous trouvons avoir entierement satisfait*<sup>38</sup>. La satisfaction du pécheur est inutile pour le protestant. Or elle suit logiquement la confession, pour le catholique Guillaume Du Vair : *Enseignez-moy doncques, mon Dieu, quelle doit estre ma satisfaction ; car je vous ay decouvert maintenant toutes les fautes que je vous avois auparavant*

35 La Ceppède, *op. cit.*, p. 19.

36 Le Saint Concile de Trente, *op. cit.*, XIVe Session, ch. II, p. 189, et ch. V, pp. 194-195.

37 La Ceppède, *op. cit.*, p. 9.

38 Th. de Bèze, *Chrestiennes Meditations*, *op. cit.*, p. 62.

celées<sup>39</sup>. Mais la satisfaction doit rester à sa juste place, comme l'enseigne le Concile de Trente, car elle *n'est pas tellement nôtre, qu'elle ne se fasse et accomplisse par Jésus-Christ (...) en qui nous vivons, en qui nous méritons, et en qui nous satisfaisons, faisant de vrais fruits de pénitence qui tiennent de lui leur force et leur mérite*<sup>40</sup>. Et c'est bien ce que sous-entend Du Vair quand il fait dire à David : *Si vous attendez que mes jeusnes, mes veilles & mes oraisons, satisfassent à mon péché ; las ! Seigneur quand sera-ce fait ?* Seule la miséricorde de Dieu pourra obtenir un tel résultat, par une *hostie inestimable, un holocauste sans macule*<sup>41</sup>.

J'ai insisté sur la théologie du pardon : le choix des pénitentiels l'imposait ; mais on peut trouver aussi, dans tout ou partie de ces méditations, une théologie de la grâce, une théologie de l'Église, voire une théologie de l'histoire ... Tout un savoir chrétien, soit protestant, soit catholique, est enclos dans ces prières inspirées du texte hébreu. Mais avec une très grande souplesse. Comme s'il était essentiel d'intégrer harmonieusement l'expression théologique à la méditation.

\* \* \*

Cette expression théologique utilise aussi bien le vocabulaire codé que l'image la plus recherchée ; aussi bien les multiples possibilités ouvertes par la rhétorique du dialogue/monologue que les tournures d'inspiration biblique. Seul est exclu l'exposé dogmatique.

L'emploi du vocabulaire codé a déjà été examiné lors de l'étude des mots *contrition, confession, satisfaction* (ou de leurs proches parents : *contrit, confesser, satisfaire*) qui prennent des sens quelque peu différents, mais parfaitement définis, selon la religion de l'auteur ; il se trouve également dans les formules liturgiques, que l'on relève particulièrement chez La Ceppède : *Car c'est de vous, mon Seigneur, mon Dieu, de qui j'espere mon salut, parmi les sanglants combats de cette perissable vie, & parmi le durable repos de l'autre, où vous vivez & regnez avec vostre Fils, & vostre Esprit saint en eternité*<sup>42</sup>.

Ce vocabulaire peut souligner une distinction scolastique, irrecevable pour un protestant ; au même Psaume 37, La Ceppède écrit : *j'ay tous les reins pleins d'illusions, je dy toute la partie concupiscible de l'ame tellement amorcée des enyvrans apasts des fausses voluptez, qu'elle a pipé la raisonnable, & luy a soustraict*

39 Du Vair, *op. cit.*, p. 196.

40 *Le Saint Concile de Trente, op. cit.*, XVI<sup>e</sup> Session, ch. VIII, p. 206.

41 Du Vair, *op. cit.*, pp. 202 et 206.

42 La Ceppède, *op. cit.*, p. 19.

son gouvernement<sup>43</sup>. Comme si certaines parties de l'âme étaient restées préservées du péché originel, ce que nie Calvin dans son commentaire sur le quatrième pénitentiel. Les papistes, y déclare-t-il, s'obstinent grossièrement à ne représenter le péché originel que comme *une inclination mauvaise à pecher* et le restreignent *seulement à la partie inferieure qui est en l'ame, et aux cupiditez brutales*<sup>44</sup>.

Pour étudier l'utilisation de l'image, j'ai retenu le dogme de la vie éternelle ; et plus particulièrement de la vie des élus. Bèze l'évoque avec une grande discrétion ; que la mort, dit-il à Dieu, *m'annonce la jouissance de ta félicité*<sup>45</sup>. Les mots ou expressions *vie, vie éternelle, félicité éternelle*, lui suffisent ordinairement ; très peu d'images apparaissent sur ce thème : celle du *domicile éternel* auquel les élus *habiteron(t) à toute perpétuité*<sup>46</sup>, celle des martyrs, dont les âmes *ont esté poussees au ciel par toute sorte de tourmens*, appelés à joindre leurs *tesmoignages devant l'Eternel aux complaints de l'Eglise*<sup>47</sup>.

La Ceppède traite ce sujet de manière plus variée : soit comme on vient de le voir, à l'aide d'une formule liturgique ; soit par des expressions consacrées : *Eglise triomphante*<sup>48</sup>, *salut éternel*<sup>49</sup>, *l'autre vie*<sup>50</sup> ; soit enfin par une image : celle du *verger des Oliviers immortels*, ou de la *livrée* dont l'écu sera paré *immortellement*<sup>51</sup>. L'affirmation dogmatique est volontiers drapée de poésie dans les textes catholiques. La Ceppède utilise plutôt moins d'images que Du Vair mais il faut compter aussi avec ses paraphrases en vers où l'on en décèle un certain nombre, empruntées justement à ce même Du Vair<sup>52</sup>.

Ce dernier use largement du procédé pour présenter le dogme ; on relève dans ses méditations, non seulement des images familières aux chrétiens : *l'entrée dans la maison du Seigneur*<sup>53</sup>, dans le *Royaume de gloire*<sup>54</sup>, dans le *saint Tabernacle*<sup>55</sup>, dans les *Cieux les plus hauts*<sup>56</sup> ; l'affirmation que les élus *seeront coste à coste de leur Dieu (...)* *environnez de gloire*<sup>57</sup>, que les justes seront

43 *Ibid.*, p. 18.

44 Jean Calvin, *Le livre des Pseaumes*, Genève, 1558, commentaire sur le Ps. LI, p. 344.

45 Th. de Bèze, *op. cit.*, p. 56.

46 *Ibid.*, p. 88.

47 *Ibid.*, p. 82.

48 La Ceppède, *op. cit.*, p. 25.

49 *Ibid.*, p. 24.

50 *Ibid.*, p. 33.

51 *Ibid.*, p. 41.

52 Voir Y. Quenot, *Les lectures de La Ceppède*, Genève, Droz, 1986, p. 36 à 38.

53 Du Vair, *op. cit.*, p. 199.

54 *Ibid.*, p. 198.

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, p. 195.

57 *Ibid.*, p. 199.

couronnés<sup>58</sup>, qu'on entendra *le son agreable de la trompette du salut*<sup>59</sup> ; mais aussi des images recherchées, de facture plus nettement littéraire : celle des *rudes espines du monde*, échangées contre les *lis fleurissans de toute eternité*<sup>60</sup>, celle des rachetés qui reluiront un jour *pardessus les estoilles du firmament*<sup>61</sup> ; celle des *aisles de foy & d'esperance* qui emporteront l'esprit du méditant *d'un vol leger* jusques dans les bras de Dieu pour le *reûnir à sa premiere origine*<sup>62</sup> ; celle enfin – je m'arrêterai là mais je pourrais continuer – du cœur purifié de l'élu qui s'est tiré *net hors des miseres du monde*, comme l'or sorti pur de la flamme *pour estre moulé de l'image d'un grand Prince & puis servir d'ornement à quelque riche cabinet*<sup>63</sup>.

La spiritualité tridentine, sa tendance à l'exubérance affective, son goût de l'éclat, influencent l'expression théologique des deux écrivains catholiques. La comparaison sur un thème précis avec Théodore de Bèze en fournit la démonstration. Lorsqu'images il y a dans les *Chrestiennes Meditations*, ce sont le plus souvent des images brèves, d'inspiration biblique.

Pourtant la ligne de partage ne passe pas toujours entre les confessions. Si Théodore de Bèze se montre le plus discret dans l'utilisation de l'image, dans celle du dialogue c'est La Ceppède le plus sobre. Le dialogue dans la méditation rencontre, on l'a vu, l'écueil d'une relation brouillée, dans la mesure même où le genre unit théologie et prière ; union naturelle, certes, car le savoir théologique infléchit bien évidemment l'attitude de celui qui prie ; mais union difficile dans un texte publié, où la théologie se doit d'être rigoureusement orthodoxe ; les précisions, les développements exigés par les mises au point jugées nécessaires viennent traverser la relation à Dieu, la doubler d'une autre relation, disons horizontale, et donc poser des problèmes de cohérence. Comment réduire ces problèmes, comment faire en sorte qu'ils passent inaperçus, qu'ils ne gênent pas ?

Il y a un procédé courant, mis en œuvre par les trois auteurs. Si l'on s'adresse à Dieu pour lui fournir des précisions dont il n'a que faire, et qui en réalité s'adressent aux lecteurs, on lui rappelle qu'il sait tout, qu'il voit tout, qu'il n'a nul besoin d'être informé, mais qu'il lui plaît d'écouter sa créature avec bienveillance ; cette précaution prise, on peut tout lui dire et même lui faire un cours de théologie.

---

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*, p. 204.

60 *Ibid.*, p. 199.

61 *Ibid.*, p. 204.

62 *Ibid.*, p. 215.

63 *Ibid.*, p. 199.

Un autre procédé consiste à dédoubler le locuteur : le *JE* s'adresse à son âme ou à sa conscience et lui redit ce qu'elle doit savoir : *Pourquoy donc te troubles-tu, pouvre conscience ? La corruption en laquelle tu es, est effacee en ce Saint des Saints, conçu, et né pour toy*<sup>64</sup>. Le lecteur prend aisément la place de ce *TU* sans se trouver choqué par cette rupture dans l'échange habituel entre *JE* et Dieu.

Or La Ceppède, à la différence de Du Vair et de Bèze, cherche à éviter l'éventuel télescopage entre enseignement et prière en restant résolument dans le cadre de l'adresse à Dieu. *JE* s'adresse à *VOUS*, dans ses méditations, et c'est tout. Ni le locuteur, ni l'interlocuteur ne se dédoublent ou ne se multiplient pour dire le savoir théologique : nécessité de la pénitence, rédemption par le Christ, assurance du pardon et du salut. De temps à autre un *NOUS* surgit, qui englobe le *JE* ; un *NOUS* qui est même, une fois, situé historiquement<sup>65</sup> ; une fois également le discours passe brusquement de la deuxième à la troisième personne, mais comme c'est par le truchement d'une formule liturgique, cela n'est guère perceptible<sup>66</sup>. Enfin une seule fois il fait s'écrier son âme<sup>67</sup>. Peut-être les méditations de La Ceppède, avant d'être un enseignement, sont-elles l'application d'un enseignement ? Quoi qu'il en soit, il se montre pédagogiquement moins hardi que Bèze et Du Vair, lesquels, au contraire, multiplient locuteurs et interlocuteurs : comme pour mieux communiquer la théologie qu'ils veulent transmettre. Pour rappeler l'universalité du péché originel Bèze passe de la première à la troisième personne (cette non-personne qui, en l'occurrence, recouvre toutes les personnes) : David, qui vient de s'accuser – *c'est moy qui t'ay faussé la foy* – poursuit : *Deslors, mon Dieu, que ceste pouvre creature fut conceuë, la corruption y estoit attachée* ; puis, à peine le dogme rappelé, il revient au *JE* : *deslors, di-je, que ma mere m'ayant conçu*<sup>68</sup>... Et quand, sur le Psaume 130, Bèze s'adresse à son âme pour lui représenter l'enfer puis la rassurer sur sa prédestination, il fait parler Dieu, censé délivrer lui-même l'enseignement : *Di moy plustost toy mesmes, Seigneur, ce que tu m'as fait, pour ne l'oublier jamais. Tu m'as fait de rien en la personne de mon premier pere*<sup>69</sup>. On se trouve alors devant un discours sur Dieu, mis sur les lèvres de Dieu, et s'adressant à Dieu. Par quel miracle ne perçoit-on pas l'incohérence ? par la substitution tacitement admise du lecteur

64 Th. de Bèze, *op. cit.*, pp. 62-63.

65 La Ceppède, *op. cit.*, p. 35 et p. 25, où le *NOUS*, en l'occurrence non prononcé, associe le *JE* à la *desolée ville* de sa naissance.

66 *Ibid.*, p. 10.

67 *Ibid.*, p. 40.

68 Th. de Bèze, *op. cit.*, p. 74.

69 *Ibid.*, p. 90.

au destinataire ; c'est au lecteur, qui le sait bien, que sont rappelées les vérités essentielles de sa foi : création, chute, rédemption.

D'autres subtilités sont possibles : le savoir sur Dieu peut se dire dans un discours adressé à Dieu mais qui, donnant la parole à Dieu, le fait s'exprimer par prétérition. Après avoir demandé à Dieu de ne pas se contenter de le nettoyer une fois, le méditant de Du Vair s'écrie : *Ne me dites pas que vous m'avez regeneré & lavé dans le sang du chaste & innocent Agneau : car aussi blanc que vous m'avez fait, aussi ord me trouverez-vous maintenant*<sup>70</sup>. Ce *Ne me dites pas* prêté à Dieu vise en fait les protestants, qui refusent le sacrement de pénitence. Car alors que pour le Concile de Trente, ce sacrement délivre *non seulement une fois mais toutes les fois* qu'on a recours à lui ; pour le protestant, le seul baptême pourvoit à la rémission de tous les péchés ; c'est lui qui est le sacrement de pénitence<sup>71</sup>. Dans le texte de Du Vair, derrière le méditant qui fait parler Dieu, il faut voir le catholique qui met en garde contre l'affirmation à ses yeux hérétique.

Le "discours" théologique dans la méditation, véritable Protée, revêt bien d'autres formes, emprunte bien d'autres détours. Tantôt, fort pédagogiquement, se succèdent les questions, suivies de leurs réponses : *Mais d'où vient ce pardon ? De toy mesmes, Seigneur, et de ta pure bonté. Et comment ? me quittant mes transgressions, couvrant mes pechez, ne mettant point en compte mon iniquité*<sup>72</sup>. Tantôt c'est une simple relative, qui est sollicitée : *O Dieu, Dieu qui seul peux et veux delivrer des liens de péché et de mort*<sup>73</sup>. Tantôt le vocatif, avec Bèze surtout, se voit doté d'une charge théologique : *ô grand abysme de bonté*<sup>74</sup>, *Createur de l'homme*<sup>75</sup>, *amateur de l'homme*<sup>76</sup>, *ô Dieu tousjours semblable à toy-mesmes*<sup>77</sup>, *grand Dieu, tout parfait en toy-mesmes*<sup>78</sup>... Tantôt encore, et ces quelques indications sont loin d'être exhaustives, c'est l'annonce prophétique du Christ qui, en des formules diverses et nombreuses, affirme le dogme de la rédemption.

70 Du Vair, *op. cit.*, p. 202.

71 Jean Calvin, *Institution...*, *op. cit.*, Livre IV, ch. XIX, pp. 484-485 : *Comme si le Baptême estoit effacé par le péché et non pas plustost que les pécheurs le deussent révoquer en mémoire, toutes les fois qu'ils cherchent rémission de péché pour en icelle mémoire se conforter (...). On parlera tresproprement en appellant le Baptême sacrement de pénitence, puisqu'il a esté donné en consolation à ceux qui s'estudient à faire pénitence.*

72 Th. de Bèze, *op. cit.*, p. 62.

73 *Ibid.*, p. 77.

74 *Ibid.*, p. 61.

75 *Ibid.*, p. 53.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*, p. 85.

78 *Ibid.*, p. 87.

Ce soin apporté à l'expression d'un savoir théologique précis, ce souci de le présenter sans lourdeur, incite à poser une question... pour tenter d'y répondre en guise de conclusion. La fonction de la théologie, dans ces trois méditations en prose sur les pénitentiels, est-elle originale ?

En partie, oui. Certes, comme dans toute méditation sur un texte de l'Écriture, cette fonction est essentiellement herméneutique. La théologie interprète la prière du psalmiste, permettant ainsi au lecteur d'investir ce texte de l'Ancien Testament, d'en capter l'énergie et le rayonnement pour les mettre au service de sa foi chrétienne. Mais dans la mise en œuvre de cette interprétation, les auteurs ne visent pas seulement à fournir des repères au croyant ; ils lui offrent aussi des enseignements nets et fermes sur les sujets controversés de l'époque ; sans entrer dans la polémique, ils le mettent en garde contre l'hérésie d'en face. Ils s'aident pour cela de procédés littéraires variés, accordés à leur sensibilité religieuse et se voulant efficaces. Ils incitent le méditant futur à faire pénitence, soit par la confession discrètement suggérée, s'il est catholique ; soit par l'aveu à Dieu de ses péchés, s'il est protestant. Ils tendent à reconforter leur contemporain, à le soutenir et le guider dans ces temps si troublés religieusement ; ainsi l'invitent-ils à situer son histoire personnelle dans celle de son Église et de l'humanité tout entière. La fonction herméneutique de la théologie se double donc ici d'un souci pastoral évident qui s'exprime, avec plus ou moins de bonheur, dans le recours aux subtilités de l'écrit.

Yvette QUENOT

## LA MÉDITATION SUR LES PSAUMES : MONOLOGUE ET DIALOGUE

Les *Méditations sur les Psaumes* s'inscrivent entre deux modes de relation fictifs. D'un côté, le silence complet, où la relation inexistante est cependant posée comme nécessaire : elle devrait être, mais elle est annulée par le silence hostile du pécheur qui refuse de parler de ses fautes, ce qui revient à ne pas parler, et par le silence de Dieu qui attend l'aveu. De l'autre côté, l'espace plein d'une communication incessante et redondante, espace utopique du monde des bienheureux et des élus qui chantent sans cesse la louange de Dieu et que Dieu inspire constamment, espace où tous les signes sont en coïncidence : on prononce de cœur et de bouche, Dieu agit par parole et par effet (Bèze, 6 ; La Ceppède, 50). Contre le silence des Morts et des Damnés (La Ceppède, 6), en marche vers la parole éternisée, la *Méditation* s'essaie à rendre compte des conditions d'établissement d'un dialogue, seule condition d'un progrès de l'homme...

Le premier signe en est la structure majeure de ces *Méditations* : l'allocution. Le texte n'est pas posé en soi, il a un destinataire qui n'est que très occasionnellement le lecteur. Apostrophes à Dieu, aux hommes, à soi-même, aux ennemis, le discours est fait d'autant de relations avec des personnages multiples. Le fait qu'une seule voix, celle de l'énonciateur, soit ici audible, ne change rien à l'affaire : si lui seul parle, il reprend dans sa voix la trace des conversations antérieures où son interlocuteur s'est exprimé.

Le second signe est la présence de citations, qui ne sont que partiellement issues du Psaume médité : paroles rapportées qui témoignent de la multiplicité des échanges, tant des échanges entre les textes (citations proprement dites) que des échanges entre les "personnages" créés par le texte<sup>1</sup>.

Disons tout de suite qu'il nous sera impossible de tenir compte pour cette seule communication de la totalité des aspects d'études, et que nous centrerons notre travail sur trois aspects seulement :

---

1 Nous nous référons aux éditions suivantes :  
Bèze, *Chrestiennes Méditations*, Droz, 1964  
Sponde, *Méditations sur les Psaumes*, in *Œuvres littéraires*, Droz, 1978  
Du Vair, *Méditations sur les Psaumes*, in *Œuvres*, ed. cons. Paris, Loyson, 1618.  
Aubigné, *Méditations sur les Psaumes*, in *Œuvres*, Pléiade, 1964  
La Ceppède, *Méditations sur les Psaumes*, in *Les Théorèmes*, suivis de *Imitation des Psaumes de la pénitence*, ed. cons. Toulouse, Colomiez, 1612).

- la présence et la construction des allocutaires, et principalement de ces deux allocutaires originaux : Dieu et l'âme du Méditant,

- la construction des réponses qui sont "citées" par le méditant, et qu'il dit émaner de l'une ou l'autre des instances apostrophées,

- la différence de réaction des écrivains dans cette structure de méditation.

On voit que les aspects à proprement parler "dialogiques", et leur étude linguistique ne pourront être qu'effleurés comme des aspects techniques dont on affirme qu'ils sont en accord avec les résultats obtenus (c'est de mauvaise méthode, mais la communication de colloque doit être médiatique, et les études linguistique le sont assez peu). On voit aussi que les aspects dialogiques relevant de la citation biblique, théologique ou autre ne seront cette fois pas abordés (la communication d'Yvette Quenot y a pourvu) même si le tissu intertextuel que deviennent les fragments de Psaumes est un élément fascinant.

Tous nos textes sont des textes où un locuteur est présent, dans une expression à la première personne qui crée donc clairement les conditions d'un discours. Elle y est d'ailleurs plus ou moins fortement répétée : ainsi les *Méditations* de d'Aubigné sont assez faiblement marquées, les phrases à la troisième personne y envahissent le texte. L'allocution est une structure de la dramatisation : elle prend pleine valeur avec des verbes de demande et d'ordre, des interrogations et des exclamations, c'est pourquoi aussi elle peut s'accompagner de marques de l'"actio" rhétorique, la notation des tons, depuis le cri, la plainte, la "plaintive querelle" (LC) "Je lamente comme un passereau solitaire sous l'obscur de mon toit" (LC 101, 31).

En face de cette instance d'énonciation, des instances apostrophées dont nous pouvons faire le recensement (annexe).

La plus souvent interpellée est Dieu, généralement désigné de façon assez simple, Dieu, mon Dieu, ou Seigneur : tutoyé chez les Protestants, vouvoyé chez les Catholiques. Le texte de la *Méditation* se charge ensuite d'aspects définitionnels, l'apostrophe posant au contraire comme une évidence la personne divine. Viennent ensuite, mais plus modestement, les figures de l'ennemi, aux appellations pittoresques, allant de l'apostrophe très précise ("philosophes vains") au bestiaire ("hommes chiens, ver de terre") en passant par les figures empruntées aux épisodes bibliques ("vous qui vous engraissez du limon d'Egypte") et toutes les insultes de la folie (insensé, frénétique). Les figures amies sont nombreuses, mais souvent équivoques : le peuple de Dieu, Israël,

débonnaires du Seigneur, accablés, ce sont des termes positifs, mais souvent accompagnés de textes de réprimande : on dessine ici le destin positif qui est promis tandis que le texte détaille les péchés actuels qui sont en contradiction avec les dénominations. Aussi certaines apostrophes sans dénominations, "vous", peuvent elles osciller entre amis et ennemis qui sont également à corriger. Les figures du Moi, par lesquelles l'énonciateur peut se parler à lui-même, sont peu fréquentes, mais souvent importantes sémantiquement pour représenter les processus de prise de conscience menant à la conversion : elles se concentrent sur l'âme, mais comportent aussi quelques termes de passions et quelques insultes ("roi des hypocrites !"). Très marginalement, chez Bèze, le cosmos est à son tour destinataire. Cette répartition globale représente donc d'une certaine manière l'image de l'Ordre tel que l'appréhende l'énonciateur : partagé entre des poles positifs et négatifs, sous le regard de Dieu, avec l'obligation pour l'individu de se choisir une place dans le jeu des forces en combat.

L'attitude allocutive des *Méditations* a ceci de particulier qu'elle est créée par le texte sans relation apparente avec les structures allocutives créées par le livre qui contient le texte. Expliquons nous. Les *Méditations* sont publiées comme tous les livres, dans un système de communication qui va de l'auteur au lecteur :

AUTEUR ----- LIVRE ----- LECTEUR indéterminé

Le livre dans son paratexte inscrit ses systèmes de communications volontaires et idéaux :

AUTEUR ----- texte ----- DEDICATAIRE

Bèze

Anne Bacon, Vve du garde  
des Sceaux d'Angleterre

Sponde

Henri de Navarre

La Ceppède

Louise d'Ancunes

Le type d'utilité et le type de lien que l'auteur pose de son texte à son destinataire dédicataire est alors indiqué. Bèze : "pour vous confirmer de plus en plus en la méditation des choses spirituelles, et en cette constance et patience chrestienne de laquelle le Seigneur vous a tellement ornée". Sponde : "merveilleuses consolations dans les miseres publiques" et témoignage de reconnaissance. Ces liens posés sont analysables en termes sociaux, poli-

tiques, idéologiques, bref, éminemment concrets et datés dans une histoire connue des deux participants.

La *Méditation* pose par contre des réseaux radicalement différents de parole, dont elle invite le lecteur à être spectateur, et dans de rares cas acteur (voir "nous" et "vous") :

JE ----- discours -----	Dieu
	âme
	ennemis ou amis

Autant les relations paratextuelles sont socialement précises, autant les relations internes sont établies au fil des harangues marquées d'affectivité et d'activité discursive, sans que la connaissance du paratexte éclaire pour le lecteur bien des situations. La définition des personnages est bien le fait du texte lui-même dans sa souveraineté. D'autant que leur existence est "problématique" au sens où elle est un fait langagier (mon cœur a-t-il tant d'autonomie hors du discours ? et passons sur le fait qu'il y a des lecteurs athées.) Même les ennemis n'ont pas d'identité propre.

La nature même des *Méditations sur les Psaumes* est une certaine représentation préliminaire de la relation à construire : les Psaumes ne sont pas des textes neutres, ils sont le plus souvent eux-mêmes "dédiés" dans une structure vocative, en prières vers Dieu (c'est le cas, pour ceux que nous verrons apparaître dans la suite, pour : 6, 15-16, 31-32, 37-38, 50-51, 72, 73, 83-84, 87-88, 101-102, 114-116, 129-130, 142-143, ... soit tous, sauf un).

L'attitude du Psaume est déterminante pour une interprétation dominante de la *Méditation* comme une des formes de la prière, même si elle peut prendre dans son évolution des détours et des allocutions "humaines". C'est du Psaume et de la relation de Prière que la *Méditation* peut prendre quelque force magique. Car la prière est une action sur Dieu comme une action sur soi, dans sa prononciation active (de cœur et de bouche), car toute parole est une transformation du monde, un acte :

Car les paroles sont moyennes entre le parlant et l'oyant, et portent par certaine énergie, non seulement la conception, mais aussi la vertu du parlant aux auditeurs et recevants. C'est pourquoi elles changent non seulement les auditeurs, mais bien souvent toutes les autres choses/.../ Laquelle vérité n'est pas aux mots simples et non liés, mais bien es énonciations, esquelles on affirme ou dénie quelque chose. Doncques nous acquerons une grande puissance de telles oraisons véritables et sacrées, lesquelles nous prononçons d'entendement, du sens ou de l'intérieur. Et ce principalement quand elles sont adressées à Dieu. /.../ Doncques les prières et

oraisons offertes à Dieu et les hymnes chantez ne reviennent jamais vuides<sup>2</sup>."

Attachons nous aux deux acteurs principaux auxquels s'adressent les allocutions.

La représentation du Dieu allocutaire n'est pas des plus originales. Nous avons montré par ailleurs, à propos de d'Aubigné que, dans leurs aspects définitionnels, les *Méditations* peuvent faire intervenir en dominantes des thèmes qui ne sont pas les plus pessimistes, et que même les déplorations sur le péché et l'indignité s'y accompagnent d'une présentation symétrique de la bonté et de la toute miséricorde de Dieu, moins nettement sinistre que les allusions au Jugement Dernier, fer et feu. Nous ne reviendrons donc pas sur ces remarques qui nous semblent cependant typer le genre par rapport à d'autres genres religieux. A ne considérer que le système relationnel, les apostrophes sont peu variées : la part dominante de Dieu – Mon Dieu, Seigneur – rend plus perceptible la saveur des variantes plus affectives et plus métaphoriques où La Ceppède – "Mon pilote, ma liesse" – s'essaie. Remarquons surtout que les *Méditations* sont peu Christiques. Alors que toute intercession et toute figuration devraient ramener le croyant à la figure centrale et seule représentable et seule humanisable du Christ, Dieu allocutaire est ou neutre ou paternel, ce que montrent certaines phrases où le Christ est bien dit "Ton fils" et le Saint Esprit "votre sainte Colombe, qui secouant la poudre dont je suis couvert au seul tremoussement de ses ailes, me portera sur icelles au verger des Oliviers immortels" (LC).

Je ne développerai pas ici les liens entre personnage et type de discours, me bornant à rappeler ce que nous avons dit avec Yvette Guenot : que c'est à Dieu qu'est dédiée toute la partie proprement théologique et l'explication du Mal, qui ne se dit en rien au pécheur, mais à Dieu qui n'en a pourtant pas absolument besoin : le théologique, qui parle de Dieu, retourne en fait en parlant à Dieu.

La représentation du Moi retiendra notre attention. Elle est liée très certainement, comme le montre la communication de Klara Erdei, au progrès de l'auto-analyse de la culpabilité. Le Moi qui est en face du Méditant est toujours son Moi pécheur, comme si le Méditant mettait à distance sa capacité pécheresse comme distincte de sa capacité discursive, analytique. Qu'est-ce que le Moi qui parle, si l'on peut détacher de cette voix tous ces morceaux successifs du Moi que sont le Cœur, la Chair (non le Corps, mais le pendant de l'Ame pour la condition charnelle), l'Ame ? Nos au-

2 F. Giorgio, *Harmonie du Monde*, Paris, J. Macé, 1579, p. 653.

teurs nous représentent une sorte d'explosion de la personne en métonymies de lui-même, auxquelles il s'adresse successivement. Nous sommes habitués à ces dissociations dans la poésie amoureuse, où le JE peut chanter sa propre mort d'une plume alerte. Quelques poèmes d'apothéose offrent une structure paradoxale où l'âme même se meurt ("Je veux bruler tout l'imparfait de cette es-corce humaine") tandis que l'énonciation survit. Le paradoxe des *Méditations* est de ne pas être de même nature que ces textes d'extase : aucune de nos *Méditations* ne met en scène d'état de transe ou de *raptus* (très différent de la fin des *Tragiques*, par ex.) ni, semble-t-il, la moindre trace d'irrationalité. La mise à distance qui s'opère est donc bien une représentation idéologiquement codée pour dire quelque chose de rationalisable. Le pécheur se dirait-il comme fragments séditieux (des pulsions indépendantes des centres de commandement), comme périphéries corporelles et même "animées", qui lui sont extérieures au même titre que les zones témoins du Cosmos ? Extérieures au point que les sensations mêmes sont représentables comme des personnages détachés de lui (plaisirs, contentements).

On se parle peu comme à un être entier, sinon dans une forme plus théâtrale que discursive. JE adopte alors le ton du prêcheur pour reconstituer la scène classique de l'admonestation (bons vieux souvenirs tant de la prédication que de l'Enfant prodigue) : c'est le cas net de Bèze, "Pauvre dévoyé, pauvre creature abusée".

Bèze est le seul à oser le réflexif logique, qui ne fragmente ni ne représente le Moi en systèmes d'antithèse : "O Moi, le plus dangereux ennemi de Moi". Le paradoxe du péché remplace l'affrontement de sous-parties. Du Vair reprend cette formulation, mais n'ose pas la mettre dans une structure d'apostrophe : "moy qui (capital ennemy de moy mesme) n'ay sceu ni voulu vous prier pour mon fait".

La voix se fait conciliatrice entre les fragments, leur parlant l'un de l'autre, et d'eux tous à Dieu.

Elle module dans les alternances d'allocution une sorte de va et vient où les autres personnages sont tour à tour représentés à la troisième et à la seconde personne : parler de Dieu aux hommes, parler de l'homme à Dieu, montrer tous les prismes des points de vue différents qu'il faut englober dans une synthèse.

Pour arriver à cette réfraction, l'énonciation reprend aussi dans son discours les phrases qu'elle attribue à chacun de ses interlocuteurs, soit pour les lui alléguer en rappel de ses promesses ou de ses fautes, soit pour les transmettre comme un témoignage. Je ne tiendrai compte ici, étude partielle, que des phrases retrans-

crites au discours direct. C'est le jeu des allocutions et des rappels de discours qui permet de typer le plus nettement la technique de nos Méditants.

La Ceppède est le seul de nos Méditants à n'avoir qu'un seul interlocuteur, Dieu, et à s'en tenir par conséquent à la pure figure de l'Orant. Il assume donc un discours d'une seule voix et d'une seule destination ; ceci d'autant qu'il ne développe pas de discours rapporté sinon de lui même par une mise en abîme très limitée qui ne fait que souligner la prière : d'autant que l'absence de guillemets tend à rendre imperceptible au lecteur la limite entre le discours de JE et de discours de son Ame (Ps 142, p. 40) : "Mon ame... tend et l'une et l'autre main vers le ciel et s'escrie, Ouvrez, Seigneur... Faites". Les prières de l'ame et celles de l'Orant sont identiques, et le dédoublement résorbé. Parfois pourtant, il mentionne les voix d'autrui sans qu'elles s'expriment jamais directement. C'est aussi bien la voix des ennemis et des diables que la voix divine. Voix des ennemis : elles sont "racontées", "ces langues serpentine, qui me reinfected leur venin dès que je commence à guerir, et qui, par leurs moqueries poignantes poussent maintes-fois ma faiblesse au desespoir". La Voix divine est tout aussi narrativisée : "or, m'ayant promis le pardon," "vous demandez ma conversion et mon amendement". Il faut constater que la Parole de Dieu ne se réalise pas dans une "conversation sacrée".

Guillaume Du Vair use également avec discrétion des systèmes allocutifs, mais avec richesse. S'il évoque facilement sa propre parole ("j'ai dit à part moi, Et que saura-t-il de ce que j'ai fait"), ou de celle de son cœur ("mon cœur tressaut et s'escrie : C'est moy qui l'ai voulu... mais mon Dieu m'a fait miséricorde"), c'est aussi qu'elle sort de la prière (situation en homologie avec le Psaume) pour entrer en polémique avec l'ennemi ("Je leur dirai, Arrière arrière, enfans d'iniquité !"). Les ennemis le cherchent bien, qui chuchotent ("Il est, ce disoient ils, au lict de la mort, que craignons nous "). Mais surtout Dieu parle, et, fait exceptionnel dans notre corpus, les verbes présentatifs sont aussi bien au présent qu'au passé : "Il me semble que j'entends cette douce et gracieuse parole, quand vous me dites : Ne crains plus, car voila mon esprit qui guidera tes pas" (Ps. 31, 848) "L'esprit qui vient me toucher et en me tirant l'oreille : Tout doux, me dit-il, tout doux, pauvre, tu te perds en ce trop profond et dangereux discours". La notation d'une intimité de parole et de communication caractérise ces *Méditations*, non que les autres *Méditations* n'invoquent pas la Parole divine, mais parce que celui là sait la représenter comme une familiarité, Dieu d'ailleurs étant aussi bien Mère que Père

dans ces échanges affectifs. Enfin dans le cas de la *Méditation* sur le psaume 48, le JE s'identifie à David, la harpe à la main.

Les *Méditations* de Bèze ont un système allocutif varié pour des textes aussi courts, en particulier une intéressante représentation de soi, nous l'avons dit. Mais il y a relativement peu de paroles rapportées au style direct. Par contre l'équivoque d'attribution de certains passages est presque un principe de construction. Les *Méditations* sur le Psaume 51 et sur le Psaume 101 ne sont à proprement parler que des discours présentés brièvement par Je, discours respectivement de David et de l'Eglise. Mais l'absence de guillemets facilite les interférences de lecture : "Je voy David contristant son esprit ... Je voy ceux que j'ai employé à tel affaire" ; plus complexe encore, la brève situation de prière, "Fay moi entendre ses regrets" va faire de la citation du Psaume (parole de David) une sorte de réponse de Dieu.

Abordons maintenant les monstres ...

L'attitude allocutive est générale dans nos textes, exceptée une exception notable : les *Méditations* de d'Aubigné, qui se distinguent par leur extrême concentration d'assertions, exceptée, exception dans l'exception, la *Méditation* sur le Psaume 88 qui est tout entière une prière. Il convient de tirer des significations et de cette dominante, et de cette exception.

La parole dédiée, véritable conversation *in presentia*, pose plus de relations de l'énonciateur à des personnages que de relations du texte énoncé au Psaume. Bien que méditation et commentaire soient des réécritures, la situation est radicalement différente. La *Méditation* ne se pose pas comme un métatexte, bien que certaines formules soulignent leur rapport de dépendance ("comme le dit David..."). La *Méditation* ne se pose pas dans un rapport d'élucidation et de subordination : elle s'affirme au contraire comme texte plein, comme une "performance" unique, au sens où la prononciation d'un texte est une performance, une réalisation unique et temporellement distincte. Ceci d'autant plus que le texte initial du Psaume a tendance à se dissoudre sans démarcation, même typographique, dans le texte de la *Méditation*. Ceci essentiellement parce que les *Méditations* ont une dominante de prière et de relation à Dieu à laquelle rien n'empêche de trouver des modèles et des guides mais qui ne peut être confondue ni asservie à aucune autre relation.

Inversement le texte de commentaire se soumet, et ne se modèle pas, et il pose distinctement la différence entre le texte d'origine et sa propre existence métatextuelle. Or les *Méditations* de d'Aubigné sont en constante attitude de citation marquée et soulignée, comme s'il lui était impossible d'établir une communication qui ne soit pas médiatisée. Non pas "O Dieu, ...", mais "je

dois dire avec le Prophète : "O Dieu, ...". Comme si la prière ne pouvait exister qu'en citation de la parole d'autrui.

Phénomène extraordinaire s'il en fut, car on aboutit à des exploits textuels extravagants. La mise en abîme en est un des éléments constitutifs. Les situations de relation sont représentées dans les citations, que le texte global enchasse. Elles sont alors multilatérales ; c'est là où nous trouvons les prières, c'est là où nous trouvons les apostrophes, c'est là aussi où nous trouvons les paroles prononcées par Dieu. Paroles rapportées et citation s'identifient : ce qui en clair veut dire que toute parole (rapportée à des personnages) est ici extraite de la Parole de Dieu ou des Ecritures. Quel que soit le temps fictionnel où ces phrases sont prononcées dans notre *Méditation*, elles ont toujours été dites (écrites) antérieurement.

D'Aubigné, où la Parole Antérieure, d'avant le temps et d'avant les énonciateurs.

Les présentatifs sont importants, qui passent des formules neutres (on a écrit) aux formules d'obligation (il faut dire), puis aux formules d'apprentissage (nous apprenons de David à dire), enfin à la dictée ("Dieu nous fait dire : Notre Père"). L'apprentissage de la bonne parole surmonte les bruits humains. Ces multiples incrustations citationnelles, où figurent quelques vers de d'Aubigné lui-même, constituent une sorte de travail de détail d'approfondissement du sens de chaque verset. Et aussi un vertigineux système intertextuel, où les mises en abîmes sont susceptibles de se multiplier : ainsi, "Nous confessons volontiers ce que dit le Prophète, O mon ame, tu as dit à l'Eternel, tu es le Seigneur" (Ps. 16, p. 560).

Le cas de Sponde enfin conjugue sur un vaste espace toutes les ressources du dialogue : variété des interlocuteurs, bien que la prière reste dominante, et variété des situations évoquées par les paroles rapportées. Chaque *Méditation* a de surcroît son système propre. La *Méditation* sur le Psaume 14 fait contraster la fixité des paroles des méchants ("le fol dit : Il n'y a point de Dieu", seule proclamation qui leur soit attribuée) et la parole divine, qui répartit les valeurs positives et négatives. La *Méditation* sur le Psaume 48, avec un discret rappel des paroles des fous, confronte l'énonciateur et ses paroles de foi ("je m'escrie : O que Dieu est grand !") avec les paroles de Dieu, directes ou médiatisées par les Prophètes : nous retrouvons là mitigé le didactisme modélisant présent dans D'Aubigné. Les paroles divines sont toutes rassurantes. La *Méditation* sur le Psaume 50 est pédagogique : faisant alterner les prescriptions ("Ne disons pas", "nous crions") et reprenant le ton prescriptif dans les interventions divines qui sont

presque toutes au passé et directement empruntées au psaume commenté : l'Ecriture reprend sa place comme norme et représentation des rapports entre l'homme et Dieu. Cette *Méditation* est de surcroît organisée comme un système dramatique de dévoilement, avec force présentatifs et des présents dramatiques : Dieu est là. Par contre la *Méditation* sur le Psaume 62 laisse libre cours à la parole de l'énonciateur, qui souligne ses proclamations de foi : ("Mon ame dit que tu es la Roche..." ; "dy toujours : il est ma Roche..."), en réponse à quelques phrases divines qui sont l'objet de reprises : "Je te dis ce que le fils de Dieu m'a appris : Ayez la foi...").

Le style de Sponde repose sur une conversation hachée où même la voix de l'énonciateur se charge de façon latente de retranscrire les paroles d'autrui, indépendamment des phrases en style direct : reprises haletantes, jeu de questions / réponses comme si l'interlocuteur parlait si faiblement qu'il faille le reprendre : "Dy moy : A qui donnes tu l'honneur de tant de beauté ? Au hasard et à la fortune ? Dy moi un peu que c'est cette fortune. Si c'est une certaine essence, pourquoy en es-tu si incertain ?... Ce discours que tu forges de Dieu, d'où vient-il ? De ton corps ? Regardes la différence d'une charogne à tes mouvements. D'où donc ? Certes de quelque essence qui n'est point en vue."

Pour être enfin tout à fait justes, il nous faut tenir compte des jeux d'interférence entre les différents niveaux de relations posés, dans le livre et dans la *Méditation*, entre le lecteur et les allocutaires. C'est là où la stratégie du texte de Sponde manifeste sa supériorité, en ce qu'il possède le réseau dialogique le plus dense, et les implications entre ses niveaux les plus retors. Il joue en maître de la présence, textuelle et effective, d'un lecteur.

La *Méditation* est un miroir tendu au lecteur pour découvrir le vrai. C'est aussi un spectacle, puisque le lecteur se trouve spectateur, ou plutôt auditeur, des dialogues qui s'engagent, et quelques systèmes de "captation" s'élaborent pour en faire un acteur de ces relations, en particulier dans le rôle tenu par les "vous" et les impératifs que Sponde pose au départ de sa *Méditation* sur le Psaume 14. L'homme ici est pris comme un objet qu'on exhibe (et pourtant énonciateur et lecteur sont hommes), aux yeux d'un témoin : "Voulez vous voir sa misère ?" "Voyez vous ces tyrans ?" Puis l'invective unit lecteur et objet dans la même hargne : "Lamente toi, miserable... ". Enfin la conclusion, qui est appel à la conversion, unit lecteur et énonciateur en une même conversion à la sagesse : "Quoi, verrons nous en vain les miroirs de notre vie ?" Ceux qui résisteraient à cette fusion peuvent alors être apostrophés violemment comme athées. La même technique d'implication débute le Psaume 62. Les "nous" communautaires sont aussi liés à un

statut particulier de transformation : dans l'apostrophe à Dieu, "nous" trouve sa définition ultime "nous sommes, Seigneur, ton peuple et ton héritage", s'opposant fortement aux "ils" inassimilables, dévoyés, séparés de toute union possible avec l'énonciateur, et séparés de toute union possible avec le lecteur : même si quelque lecteur réel peut être réfractaire, le lecteur représenté dans le texte est un double de l'énonciateur.

Reste qu'il n'y a qu'une voix organisatrice, monologant dans la solitude de la prière, même si c'est pas le truchement public d'un livre. Elle assume souverainement de représenter le tissu de paroles par lesquelles elle veut représenter le monde autour d'elle. Le statut de ces dialogues est d'abord allégorique. Mais la fonction en est plus exploratoire qu'illustrative : l'énonciateur y témoigne de sa confiance dans les valeurs de la parole comme lieu de résolution des tensions qui déchirent son univers intérieur, et aussi de la puissance qu'il attache pour ce faire à la "ruminantion" des textes ancestraux.

Reste aussi que cette voix énonciatrice, dans le livre, se présente comme vide d'identité : ce qui est le seul moyen d'attirer la voix vivante et personnelle du lecteur qui donnera force et efficacité à leur intention "si nous les adressons d'un sens plein et d'entendement efficace droit vers Dieu, ainsi que la sagette est dirigée sur l'arc tendu et enfoncée d'une puissante main"...<sup>3</sup>

Marie-Madeleine FRAGONARD

## ANNEXE

Nous ne relevons ici que les formules d'apostrophe : o mon Dieu, et non les formules d'assertion : Dieu est, vous êtes mon Dieu, vous êtes sage, etc. Sigles de repérage : Auteur Psaume page, **A**= Aubigné, **B**= Bèze, **DV**=Du Vair, **LC**= La Cèppède, **S**= Sponde et (nombre de fois par page).

*DIEU*: **B 1**, 44, 45, 46, 47 ; **6**, 57 ; **32**, 59, 60, 63, 64, 65 ; **51**, 71, 72, 75, 78 ; **81**, 78, 87 ;

**S14**, 102, 110 (2) 117, 118, 125 ; **48**, 135, 136, 142, 149, 151, 1, 52, 155 ; **50**, 161, 162, 163, 167, 175, 176, 195, 19, 6, 202 (2) ; **62**, 208, 212, 213 ;

**DV 31**, 848 ; 142, 870 (2) ; 62, 893, 896 ; 72, 908

**A 73**, 532 ; **88**, 553 ;

*VRAI DIEU*: **DV 72**, 906 ;

*DIEU VIVANT*: **S 50**, 202 ;

3 F. Giorgio, Harmonie du Monde, p. 654.

*DIEU TRES GRAND* : **S 48**, 135 ;

*DIEU PITOYABLE* : **DV 26**, 875 ;

*DIEU TRES PITOYABLE* : **DV 50**, 859 ;

*DIEU, VERITE INFALLIBLE* : **S 48**, 158 ;

*DIEU JALOUX DE TON EMPIRE* : **S 48**, 144 ;

*DIEU DE MON CŒUR, DIEU DE MES PENSEES, DIEU DE MON*

*ESPERANCE, DIEU QUE J'ESTIME TOUT MON BIEN* : **DV 72**, 908 ;

*Mon DIEU* : **B 81**, 82 ; **130**, 88 ;

**S 14**, 119, 120, 125 ; **48**, 132 (4), 133, 134 (2), 136, 137, 138, 144, 150 ;

**50**, 161 (2), 164, 169, 176, 180, 193, 203 (2) ; **62**, 211, 212, 218, 223, 229 (3) ;

**DV 6**, 842, 844 ; **31**, 845 (3), 846 (2), 849, 850 (2) ; **37**, 850 (2), 851 (2),

853 (2) ; **50**, 854, 855 (4), 856, 857, 858, 859 ; **101**, 859, 860, 861 (2) ;

862 (2), 863 (3), 864 ; **129**, 865 (2), 866 ; **142**, 867, 868, 869 ; **26**, 872,

874, 877, 878 ; **23**, 879 ; **72**, 902, 903, 904, 908 (3) ;

**A 88**, 554 ;

**LC 6**, 9 ; **31**, 12 ; **37**, 19 ; **50**, 25 ; **101**, 31 ;

*SEIGNEUR* : **B 51**, 73 ;

**S 14**, 102 (5), 110 (3), 111 (3), 112 (2), 113 (2), 114 (5), 115, 116 (2),

117 (2), 118 (2), 119, 120, 121 (2), 122 (2), 123 (5), 124 (4), 125 (2), 126 ;

**48**, 133, 134 (2), 135 (2), 136 (3), 137 (3), 138, 139 (2), 140 (2), 141 (4),

142 (2), 143 (2), 144 (2), 145 (3), 146 (3), 147 (4), 148 (6), 149 (4), 150

(3), 151 (6), 152 (3), 153 (4), 154 (4), 155 (5), 158 (4), 159 (2) ; **50**, 161

(5), 162 (3), 163 (6), 165 (3), 166 (2), 167, 168 (2), 169 (2), 170 (3), 171

(2), 175, 176 (4), 189 (4), 190 (2), 191 (3), 192 (2), 193, 194 (2), 195,

197 (2), 201 (4), 202 (2), 203, 204 (4), 205 ; **62**, 209 (4), 210 (2), 211

(2), 212 (2), 213 (2), 214, 215, 216, 217 (3), 218, 219 (3), 223, 224 (2)

229, 230 (2), 231, 233 (2)

**DV 6**, 842 (3), 843 (6), 644 ; **31**, 846, 847 ; **37**, 850, 851, 852 (4), 853

(3), 859 ; **101**, 859 (4), 861, 862 (3), 863 (3), 864 (4) ; **129**, 865 (4),

866 ; **142**, 867 (4), 868, 869, 870 ; **26**, 871 (2), 872 (2), 873 (2), 874 (5),

875 (3), 876 (6), 877 (2), 878 (5), 879 ; **23**, 879 ; **36**, 888 (2), 893 ; **62**,

894 (2), 893 (4), 896 ; **72**, 904, 905, 907 (3), 908 (3), 909 ;

**A 88** 553, 556 ;

**LC 6**, 9 ; **37**, 18, 19 ; **50**, 25 ; **101**, 32 ; **129**, 34 ; **142**, 39

*MON DIEU, MON SEIGNEUR* : **DV 62**, 896 ;

*MON DIEU, MA FORCE ET MON REFUGE* : **DV 62**, 894 ;

*SEIGNEUR DIEU* : **DV 50**, 857 ;

*ETERNEL* : **B 6**, 53 ; **143**, 93 ;

**A 84**, 509, 515 ; **88**, 548, 551, 553, 555

*DEITE INFINIE* : **S 48**, 149 ;

*TOUT PUISSANT* : **A 84**, 520 ;

**S 14**, 102 ;

*SEIGNEUR DES ARMEES* : **S 48**, 151 ;

*DIEU DES ARMEES* : **A 84**, 509 ;

*DIEU DES ARMEES, DIEU FAVORABLE DES ARMEES DE TON PEUPLE, DIEU ENNEMI DES ARMEES DE TES ENNEMIS : S 48, 147 ;*

*DIEU DE MA DELIVRANCE : A 88, 548 ;*

*GRAND DIEU DE MON SALUT : LC 50, 25*

*GRAND DIEU DE NOS ESPERANCES : LC 129, 35 ;*

*OUVRIER D'EQUITE : S 14, 112 ;*

*JUSTICE DIVINE ; DV 62, 894 ;*

*JUGE INCORRUPTIBLE, UNIQUE CONFORT DES AFFLIGES : DV 62, 894 ;*

*PERE : B 81, 82 ;*

*MON PERE CELESTE : LC 31, 13 ;*

*MON PERE BENIN : LC 31, 13 ;*

*PERE PITOTABLE : S 48, 148*

*PERE DE LUMIERE : DV 50, 858 ; 26, 871 ;*

*PERE DE JUSTICE ET DE MISERICORDE : DV 36, 893 ;*

*MON PILOTE : LC 31, 13*

*MA LIESSE : LC 31, 13*

*MON SAUVEUR : S 62, 211 ;*

*MON CREATEUR MON REDEMPTEUR : DV 129, 866 ;*

*JESUS CHRIST, MON SAUVEUR : B 130, 92 ;*

*SAINTE TRINITE DE PERSONNES : S 62, 233*

*MON PRINCE : LC 37, 17 ; 50, 23 ;*

*ROI DES ROIS : S 48, 135 ;*

*MAJESTE INCOMPREHENSIBLE : S 50, 161 ;*

### **FIGURES de JE**

*MOI, LE PLUS DANGEREUX ENNEMI DE MOI : B 6, 57 ;*

*MON AME : B 1, 50 ; 130, 88, 91 ;*

*S 14, 103, 118, 123, 124 ; 48, 129 (2), 130 (2), 131 (2), 132 (2), 135, 140 ; 62, 220 (3), 222 (2), 223 ;*

*DV 26, 878, 879 ; 23, 879 ; 62, 893 (2), 896 ;*

*PAUVRE ESPRIT DESOLE : B 143, 95 ;*

*PAUVRE CONSCIENCE : B 32, 62*

*CŒUR : B 51, 71, 73 ;*

*CŒUR ABUSE : B 1, 46*

*MAINS : B 51, 71 ; 73 ;*

*LANGUE : B 51, 71 ;*

*MECHANTE BOUCHE : B 51, 71 ;*

*PAUVRE CREATURE : B 1, 42, 46 ;*

*PAUVRE CREATURE ABUSEE : B 1, 45 ;*

*PAUVRE DEVOYE : B 1, 44*

*ROY DES HYPOCRITES : B 51, 71 ;*

*MECHANT : B 51, 71*

*MALHEUREUX : B 51, 71 ;*

*INGRAT : B 51, 71 ;*

*INDIGNE : B 51, 71 ;*

*PASSIONS : B 143, 95*

*PRUDENCE : B 143, 95 ;*

TROMPEUSE VOLUPTE : **DV 129**, 869 ;  
 VAINES PRESOMPTIONS : **DV 101**, 861 ;  
 FOLLE SAGESSE : **B 143**, 95  
 NATURE TANT AVEUGLE : **B 143**, 95 ;  
 PLAISIRS : **B 51**, 75 ;  
 CONTENTEMENT : **B 51**, 75 ;  
 AFFLICTIONS : **A 73**, 534 ;  
 VIANDES : **B 32**, 59  
 LIT : **B 6**, 56 ;

### AMIS

FRERES : **B 130**, 91 ;  
 VOUS AMATEURS DE JUSTICE : **B 32**, 65 ;  
 VOUS qui GEMISSEZ : **A 84**, 514 ;  
 VOUS TOUS NON PAS FIERES ET SUPERBES : **B 32**, 64 ;  
 VOUS LES ACCABLEZ COMME MOI : **B 130**, 91 ;  
 VOUS QUI ETES ERRANTS AUX DESERTS D'ARABIE : **S 48**, 137 ;  
 VOUS QUI AVEZ ETE SPECTATEURS DE CES MIRACLES : **S 48**,  
 156 ;  
 VOUS A QUI IL A TANT FAIT DE BIENS : **DV 23**, 881 ;  
 MES AMIS : **S 50**, 173 ; **62**, 225, 226 ;  
**DV 31**, 849 ;  
 MES ENFANTS : **B 81**, 82 ;  
 VOUS TOUS, QUI AVEZ JURE EN LA PERSONNE DU SAUVEUR,  
 QUI AIMEZ LA DROITURE DE SA JUSTICE : **DV 31**, 849 ;  
 JUSTES : **DV 36**, 892 ;  
 VOUS LES DEBONNAIRES DU SEIGNEUR : **S 62**, 231 ;  
 LOYAL SERVITEUR : **B 51**, 73 ;  
 CITE DE DIEU, SION : **A 51**, 545 ;  
 JERUSALEM, SION : **S 48**, 135 ;  
 SION : **S 50**, 172(2) ;  
 ISRAEL : **S 50**, 181, 182 (2) ; **62**, 221 ;  
**DV 129**, 866 ;  
 ENFANTS D'ISRAEL : **S 50**, 183 ;  
 PEUPLE D'ISRAEL : **S 50**, 180 ;  
 ENFANTS DE JACOB : **S 50**, 186 ;  
 SEMENCE DE JACOB : **S 50**, 184  
 ENFANTS DE JACOB, ENFANTS DE CE BIENHEUREUX ISRAEL :  
**S 50**, 182  
 ABRAHAM : **S 50**, 182 ;  
 ISAAC : **S 50**, 182 ;  
 JACOB : **S 50**, 182 ;  
 ENFANTS DE DIEU : **S 50**, 192 ; **62**, 226, 229 ;  
 PEUPLE (DE DIEU) : **S 62**, 224, 227, 228  
 PEUPLE : **S 50**, 170, 171, 174 ;

**ENNEMIS**

HOMME : **S 14**, 97, 99 ;  
 HOMMES HEUREUX ET SUPERBES : **S 14**, 101 ;  
 HOMMES-CHIENS : **S 14**, 103 ;  
 BETES INHUMAINES : **DV 26**, 873 ;  
 VER DE TERRE : **S 50**, 182 ;  
 VERS DE TERRE : **S 14**, 116 ;  
 VERMINE ABOMINABLE, A QUI LE MONDE NE PEUT SUFFIRE :  
**S 50**, 178 ;  
 CHETIVE MASSE DE BOUE : **S 14**, 98 ;  
 PETIT REJETON DE LA MORTALITE : **S 14**, 98 ;  
 PETIT BOUT DE CHAIR, QUI NE COMPRENDS QUE TROIS PIEDS  
 D'AIR : **S 50**, 179 ;  
 PROFANE : **S 14**, 108, 109 ;  
 ETOURDI : **S 14**, 104 ;  
 ENNEMIS : **B 6**, 57 ;  
 VOUS MALHEUREUX : **B 6**, 57 ;  
 MISERABLE : **S 14**, 97 ;  
 MECHANT AHURTE : **S 50**, 198 ;  
 ENRAGE : **S 14**, 103 ;  
 FRENETIQUE : **S 14**, 116 ;  
 CRIMINELS : **S 50**, 180 ;  
 FANATIQUES : **S 50**, 185 ;  
 IMPOSTEURS EXECRABLES : **S 50**, 198 ;  
 PHILOSOPHES VAINS, PROPHANES, MONDAINS : **A 84**, 520 ;  
 TOI QUI TE CACHES DANS LES TENEBRES DE LA NEGATIVE :  
**S 14**, 103  
 VOUS QUI VOUS ENGRAISSEZ DU LIMON D'EGYPTE : **S 48**, 138 ;  
 VOUS QUI VOUS DITES ENFANTS DE LA TERRE : **DV 48**, 896 ;  
 PUANT et EFFRONTE DIAGORE : **S 14**, 110 ;  
 BLASPHEMANTE BOUCHES : **S 50**, 178 ;  
 ENFANTS DESOBEISSANTS, SUJETS REBELLES, DESLOYAUX  
 SERVITEURS : **S 50**, 172

CAIN : **S 50**, 200 ;  
 SATAN : **B 6**, 57 ;

**COSMOS**

OR : **B 32**, 59 ;  
 ARGENT : **B 32**, 59  
 CERCLES CELESTES : **B 32**, 59 ;  
 NUIT : **B 6**, 56 ;  
 SOLEIL : **B 6**, 56 ;  
 TERRE : **B 81**, 82 ;  
 EAU : **B 81**, 82  
 FLAMMES : **B 81**, 82 ;

NATIONS LES PLUS ESTRANGES, PEUPLES LES PLUS  
ESLOIGNEZ : **DV 48**, 896 ;  
PAUVRES ET RICHES : **DV 48**, 897 ;  
PEUPLES : **DV 101**, 861 ;  
FRANÇAIS : **A 116**, 507  
PRINCES : **S 48**, 141 ;  
GLAIVES : **B 81**, 82.

## CONCLUSIONS

Alors que nous disposons depuis longtemps de travaux de synthèse pertinents sur la paraphrase et la méditation en vers<sup>1</sup>, nous attendons toujours l'étude d'ensemble qui traiterait de la méditation en prose à la Renaissance<sup>2</sup>. Étude d'autant plus désirée qu'on devine l'extrême importance du genre pour la formation de la prose occidentale<sup>3</sup>. Par leur qualité, les interventions de cette Journée pourraient fournir l'ébauche d'une telle recherche.

La première caractéristique du genre a été largement mise en valeur par K. Erdei : la spiritualité qui anime la méditation en prose est, quelles que soient les confessions, une spiritualité du péché. On reconnaît là la marque originelle de celui qui a introduit la méditation biblique dans le christianisme, saint Augustin. La finalité exclusive de la méditation étant, pour saint Augustin, la recherche de Dieu et le péché ce qui en éloigne, la méditation sera premièrement une méditation sur le péché, sur sa confession, point de départ du cheminement vers la conversion du méditant. C'est cette dynamique spirituelle, comme cela est apparu dans plusieurs exposés, qui donne et sa forme narrative élémentaire et son rythme à la méditation pendant toute son histoire, jusqu'à la Renaissance. Tandis que son rythme est celui d'une âme qui oscille constamment de l'abîme du péché à la magnanimité de Dieu, le récit qui guide l'écriture va du péché à Dieu selon une progression dramatique en quatre étapes : description du péché ; confession des péchés ; élévation de l'âme ; louange. La seconde étape de la méditation verra la naissance de la forme dialoguée analysée en sa dynamique complexe chez Sponde par M.M. Fragonard et dont saint Bonaventure s'était fait le premier rhétoricien. Autour de la troisième étape se développera la dimension affective de la méditation abordée par J.F. Lecercle, lorsque l'élévation de l'âme à Dieu, originellement sans intermédiaire, passera, à partir du Pseudo-Augustin, J. de Fécamp, par le Christ. Ce n'est plus alors une parole abstraite qui mène à Dieu, mais une parole, celle du méditant, qui doit traverser un corps angoissé et souffrant. Cette parole faite image par le corps du

---

1 Voir la *Bibliographie* à Cave (J.C.), Jeanneret (M.), Leblanc (P.), Martz (L.-L.).

2 L'attente sera prochainement comblée pour les germanophones par la parution, en 1989, de la thèse de K. Erdei, *Auf dem Wege zu sich selbst : die Meditation im XVI. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung*.

3 M. Fumaroli a souligné cette importance dans *L'Age de l'éloquence* (Paris, 1980, p. 370 et suiv.).

Christ sera au cœur de la spiritualité jésuite et, d'une façon plus générale, des méditations espagnoles, celle de sainte Thérèse et de saint Jean, celle, surtout, de Louis de Grenade dont l'influence sur la littérature de méditation au XVI<sup>e</sup> siècle n'est comparable qu'à celle de Loyola. Cela pour dire que cette spiritualité du péché que l'on a souvent considérée comme caractéristique du genre à la Renaissance n'est peut-être pas seulement le reflet d'une angoisse du temps, d'une situation historique momentanée, mais tient aussi à la forme constitutive de la méditation.

L'on pourrait d'ailleurs avancer la même réserve à propos de la seconde caractéristique du genre qui est apparue sous les analyses les plus diverses au cours de cette Journée : la méditation, entendue cette fois comme l'action de méditer, est une activité de l'âme naturelle à l'Homme, puisqu'elle consiste à se connaître soi-même, par la prise de conscience du péché, pour connaître Dieu ; ce que les augustinien de l'époque synthétisent dans la formule "chercher en soi l'image de Dieu", qui décrit un mouvement par lequel le fidèle essaie de franchir l'abîme qui le sépare de Dieu pour rétablir l'unité originelle du sujet et de l'objet dans l'âme. Cette activité est celle d'une âme raisonnable, l'action de méditer consistant, l'introduction de J. Mesnard l'a rappelé, à mettre en branle, sous la direction de la raison, toutes les facultés de l'âme, c'est-à-dire, comme l'ont montré des exposés aussi différents que ceux d'Y. Quenot et de J.F. Lecercle, non seulement l'intellect et la conscience mais aussi la volonté et les affections. On reconnaîtra là un important courant de la pensée chrétienne héritier des exercices spirituels des écoles hellénistiques et romaines par l'intermédiaire de Justin et de Clément d'Alexandrie. Une telle conception du méditer en acte rend compte de certaines caractéristiques de la méditation renaissante : – la coexistence en elle d'éléments opposés, de l'émotion et de la raison ; – la fonction ambivalente du genre qui est à la fois une confession subjective et une profession de foi objective, l'antithèse étant finalement résolue dans la louange finale à Dieu ; – son contenu sémantique qui mêle, nous en avons eu suffisamment d'exemples aujourd'hui, les sentiments et convictions personnels et les dogmes théologiques ; qui mêle la dévotion individuelle et la foi traditionnelle.

Cette conception du méditer comme acte de connaissance totale permettra finalement au genre, notamment à travers Erasme, d'accueillir l'érudition humaniste, la rhétorique et la philosophie antiques. C'est pourquoi aussi la méditation pourra devenir le lieu privilégié de compréhension du mystère du Christ : seule la méditation, comme l'explique admirablement Erasme dans l'*Enchiridion*, est capable de surmonter par sa démarche intuitive et affective le paradoxe intellectuel de la crucifixion ; elle

est le seul moyen permettant de résoudre le "*mysterium crucis*". La méditation sur la Passion à la fois érudite et dévote ouvre l'irremplaçable "chemin" qui permet à chaque fidèle de s'assurer de son salut personnel *et* de comprendre le monde. Cette possibilité de savoir unique offert par la méditation, Loyola l'érigera en technique. Par la doctrine des cinq sens, construite emblématiquement autour d'une dévotion à la Passion du Christ, Loyola vise en fait à favoriser la synthèse de l'intellect, de l'émotion et de la volonté, de la pensée et de l'imagination, constitutifs de la puissance cognitive traditionnelle de la méditation.

Telles sont donc quelques-unes des caractéristiques fondatrices du genre, qui ont été mises en valeur au cours de nos travaux. C'est sur de telles constantes, sur cette sorte d'archéologie, que s'affirment les différences. On retiendra ici le type de différence qui a le plus souvent attiré l'attention, celui qui aurait pour origine la distinction confessionnelle telle qu'elle se manifeste dans la composition, dans les thèmes et dans la rhétorique de la méditation en prose. Les débats sur cette question essentielle se sont déroulés avec en arrière fond l'idée généralement admise aujourd'hui du caractère confessionnel indéterminé des paraphrases sur l'Écriture et des méditations en vers.

Si plusieurs conférenciers ont noté que l'antithèse était l'une des figures constitutives de l'écriture de la méditation, la figure semble diversement traitée selon que l'auteur est Doré ou Bèze, Du Vair ou Duplessis-Mornay. K. Erdei l'a bien montré dans sa thèse à l'aide d'exemples précis et nombreux et l'a redit brièvement dans sa conférence, accompagnée par Y. Quenot. La méditation réformée met en scène un antagonisme irréconciliable où l'âme est tiraillée entre l'examen continu de soi et le doute du salut. La certitude intérieure de l'élection n'exclut nullement un tel doute ; elle en est au contraire l'une des preuves. L'âme ne cesse de s'interroger, tout en sachant qu'une réponse définitive est impossible à obtenir et qu'elle a déjà cette réponse. Cette inquiétude face au salut, cette conscience du néant humain et de la corruption de l'Homme donnerait à ces méditations leur tonalité sombre qui frôle parfois le désespoir. La méditation se déroule sans fin de la thèse à l'antithèse, sans que jamais une synthèse puisse même être imaginée. Le péché n'est sublimé ni par une absolution ni par une union mystique ; le combat est un éternel recommencement. C'est pourquoi, comme l'a redit K. Erdei, cette littérature s'égare volontairement dans l'analyse, se fait minutieuse et change constamment les perspectives. Mais c'est en même temps ce qui lui donne son originalité : la méditation réformée dans ses plus belles réussites s'épanouit en art de la variation. Il suffit de penser

à Goulart ou à Duplessis-Mornay, mais aussi à Sponde qui, par là, est bien protestant.

Par contre, dans la méditation catholique, une vision finalement optimiste de l'Homme et du monde donne solution à l'antithèse sans cesse recommencée des œuvres calvinistes. L'efficacité immédiate du salut est rendue par la symbolique des sacrements et les méditations sur l'eucharistie ou sur le Christ-eucharistie sont comme l'emblème de cette synthèse définitive. Le drame intérieur des méditations calvinistes est remplacé par le drame extérieur d'une mise en scène efficace visant la mobilisation des sens et de l'imagination où excelleront les Jésuites, comme l'a montré J.F. Lecercle. Face à la structure antithétique de la méditation calviniste, la méditation catholique offre plutôt une composition en trois mouvements. Au lieu de l'introspection et de l'examen de soi, l'Évangile se trouve mis au premier plan ; le péché est équilibré par la Passion du Christ ; la pénitence n'est qu'une préparation aux retrouvailles avec le Seigneur, une étape du chemin vers un Dieu qui écoute le fidèle. Et la médiation du Christ permet la jonction de la parole du méditant et de la Parole incarnée.

En ce qui concerne la thématique, un trait de distinction frappant entre les méditations calvinistes et catholiques a retenu particulièrement l'attention à la suite de la conférence si détaillée d'Y. Quenot : la méditation sur la Passion du Christ largement pratiquée par les catholiques est inconnue des calvinistes. Dans la stricte tradition augustinienne les calvinistes sont des méditants de l'Écriture. A cette raison de tradition s'ajoute une justification théologique : Calvin a toujours prêché qu'une élévation vers Dieu par l'intermédiaire d'un exercice spirituel est impossible et illégitime puisqu'il ne reste nulle trace de divin en l'Homme. Seul Dieu peut franchir l'abîme qui le sépare de la créature déchue. Cette forte position théologique explique sans doute que le genre de la méditation ait attendu la mort de Calvin pour se développer chez les réformés alors qu'il avait déjà rencontré le succès chez les catholiques près de trente ans plus tôt. La carrière de Th. de Bèze est exemplaire à cet égard : elle part de la traduction des *Psaumes*, passe par les paraphrases pour arriver finalement à la méditation ; encore ses *Chrestiennes Meditations* dont nous a parlé M. Richter, conçues dans les années 1560, ont-elles été publiées seulement après la mort de Calvin, en 1581. Or c'est à partir de cette année-là, jusqu'en 1630, que va s'épanouir un groupe homogène de méditations, en marge de l'influence catholique, entre Genève et la cour de Navarre.

La rhétorique de la méditation, qui a été abordée de diverses façons par J. Mesnard, J.F. Lecercle et B. Roussel, est également

un champ de distinction entre les méditations réformées et les méditations catholiques. Cet aspect est d'autant plus intéressant que le genre de la méditation est l'un des espaces privilégiés de formation de la prose française. Genre éminemment intertextuel, la méditation est le lieu par excellence de l'*ornatus*, c'est-à-dire le lieu de naissance de la prose d'art. Or, dès les premières années du siècle, la littérature religieuse catholique penche vers la synthèse de la dévotion et de la poétique et rhétorique humanistes. Fut alors privilégié dans les possibles du genre l'appel à la sensibilité, à l'émotion, qui autorise et justifie une telle évolution. Les Jésuites dès le milieu du siècle, mais ils ne sont pas les seuls, sont les artisans appliqués et tenaces de cette transformation où l'excès même d'*ornatus* apparaît vite comme une volonté de bousculer la "vieille routine", comme dit Vigenère, qui empêche les Français d'élever leur prose à la dignité de prose d'art. On passera ainsi insensiblement des "peintures" des Pères Richeome et Coton qui restent "spirituelles" et dont la finalité est toujours de toucher les cœurs, de susciter l'émotion pour élever l'âme, aux "peintures" du Père Binet qui semblent oublier leur finalité spirituelle pour se faire admirer elles-mêmes.

La méditation réformée n'est pas en marge de ce mouvement. Elle s'en distingue seulement, mais nettement, par sa retenue. Alors que le maître mot de la rhétorique dominante, surtout chez les Jésuites, mais aussi chez d'autres catholiques, est celui de *Phantasia*, que l'on doit au Père Pelletier, le maître mot de la rhétorique calviniste, celle notamment de Goulart et d'Aubigné, mais surtout de Sponde et de Mornay, pourrait être celui de *subtilité* que l'on emprunterait au Père Filère, l'auteur du *Miroir sans tache* (1636). Dans ce terme s'associent à la fois la rhétorique et la spiritualité. Mais le jeu de miroir, qui sollicite un *ingenium* expert à proposer et à résoudre des "Enigmes" dont les secrets révèlent la présence de Dieu se concentre, chez les réformés, sur le langage lui-même, tournant ainsi leur art du côté de la préciosité et du maniérisme. Duplessis-Mornay est, de ce point de vue, le rhétoricien calviniste le plus habile. Catholiques et calvinistes se rejoignent alors puisque le spirituel passe, chez les uns comme chez les autres, à l'arrière-plan d'une écriture qui devient sa propre référence et se donne à admirer comme virtuosité, comme art. Et s'il est vrai que Sénèque sert de caution à ces audaces, lui qui est, comme dit le Père Filière et comme aurait pu le dire Mornay, "moral en sa subtilité, subtil en sa moralité", c'est toujours saint Paul qui autorise les "enigme(s) dans le miroir" selon une formule de la Lettre aux Corinthiens, décidément bien sollicitée à l'aube de cet âge classique.

Claude BLUM



## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

### I - SOURCES ORIGINALES

#### 1. Méditations sur l'Écriture

AAGE (Sieur de l'), *Méditation sur le Pseaume 107*, Sedan, J. Jannon, 1612.

AUBIGNÉ (A. d'), *Méditations sur les Pseaumes*, Genève, P. Aubert, 1630.

BÈZE (Th. de), *Chrestiennes Méditations sur huict Pseaumes du prophète David*, Genève, J. Berjon, 1581.

BILLY (J. de), *Recueil des consolations et instructions salutaires de l'âme fidèle, extrait du volume de S. Augustin sur les Psalmes*, Paris, C. Fremy, 1570.

BOURGEOIS (J.), *L'amortissement de toutes perturbations et reveil des mourans, excitant au mépris du monde et preparation à la mort, avec meditations sur les sept Psalmes penitentioux. Plus aucunes oraisons tirées des Psalmes de David*, Douai, 1579.

DORÉ (P.), *Le cerf spirituel exprimant le saint desir de l'âme d'être avec son Dieu, selon qu'il est insinué au psalme de David XLI (L'adresse de l'égaré pescheur contenant l'exposition du psalme penitentiel Miserere mei Deus)*, Paris, 1544.

DORÉ (P.), *Le livre des divins benefices, enseignant la maniere de les recognoistre, avec l'information de bien vivre et la consolation des affligez, selon qu'il est compris au psalme 33 de David qui se commence : Benedicam Dominum. Avec la consolation évangélique pour les vivans et les trespassez*, Paris, J. Ruelle, 1544.

DORÉ (P.), *Le paturage de la brebis humaine, selon que l'enseigne le prophete David au XXII pseaume. Avec l'anatomie et mystique description des membres et parties de N.S. Jésus-Christ*, Paris, 1546.

DUJON (F.), *Le paisible chrestien, ou de la paix de l'eglise catholique. Comment il faut garder saintement la paix, la nourrir, et entretenir mesmes en la diversité et difference d'opinions. Sur les*

*Pseaumes CXXII et CXXXIII meditation de François Dujon, natif de Bourges, Leyde, WF. de Ravelenghien, 1593.*

DU PERRON (J. Davy, Cardinal), *Discours spirituel sur le premier verset du psaume cent vingt deuxieme, Ad te levavi oculos meos, prononcé en la congregation de N.D. de Vie Saine l'an 1585, par Jacques Davy Du Perron, Evreux, A. Le Marié, 1600.*

DUPLESSIS-MORNAY (Ph.), *Discours de la Vie et de la Mort (...) Auquel sont adjoustées les meditations de J(érôme) Savonarole sur les Pseaumes traduites par iceluy de Mornay, Paris, G. Auvray, 1584.*

DUPLESSIS-MORNAY (Ph.), *Meditations Chrestiennes sur les Pseaumes VI., XXV., XXX. & XXXII. par Philippe de Mornay, Seigneur du Plessis Marly. Plus sur le Pseaume CXXVII. P(ierre) de Pelisson, La Rochelle, P. Haultin, 1586.*

DUPLESSIS-MORNAY (Ph.), *Meditations chrestiennes sur plusieurs Pseaumes composees par P(hilippe) de M(ornay), seigneur du Plessis Marly, Paris, G. Auvray et N. de Louvain, 1596.*

DUPLESSIS-MORNAY (Ph.), *Discours et meditations chrestiennes par P(hilippe) de M(ornay), seigneur du Plessis Marly, Saumur, Th. Portau, 1605.*

DUPLESSIS-MORNAY (Ph.), *Les Larmes de Philippe de Mornay sur la mort de son fils unique en latin et en françois avec des meditations sur les versets 11 et 12 du chap. III des Proverbes, Saumur, Th. Portau, 1609.*

DU VAIR (G.), *Meditations sur les Lamentations de Jeremie, Troyes, Christofle Carrel, 1599.*

DU VAIR (G.), *Meditations sur les sept Pseaumes de la Consolation de David, Rouen, Th. Daré, 1609.*

GOULART (S.), *Meditation chrestienne sur les paroles du Seigneur, au 18. ch. de S Matth. v. 10, Genève, P. Marceau, 1623.*

KIS (Th. de), *Chrestiennes Meditations Sur Huicts Pseaumes Du Prophete David. Composées et nouvellement mises en lumière par Thierry de Kis, La Rochelle, P. Haultin, 1586.*

LA ROCHE-CHANDIEU (A. de), *Méditations sur le Psalme XXXII, Traduictes de latin en françois (...) Ont esté aussi adjoutez cinquante octonaires sur la vanité du monde*, par A. Zamariel, Genève, J. Laimairie, 1583.

LA VALLÉE (J. de, Sieur de Montigal), *Paraphrases et meditations sur les Pseaumes de la pénitence de David, ensemble sur quelques cantiques et hymnes de l'Église*, Paris, M. Patisson, 1595.

LE DIGNE (N., Sieur de l'Espine-Fontenay), *Recueil des premieres Œuvres chrestiennes de Nicolas Le Digne*, Paris, J. Périer, 1600 (contient des méditations sur les psaumes 79, 103, 141 et une paraphrase du psaume 136).

MORGUES (M. de, Sieur de Saint-Germain), *Consolation aux affligez par la malice des hommes. Tirée du Pseaume CXXXIII*, Anvers, imprimerie plantinienne, 1632.

PELISSON (P.), *Méditation sur le Pseaume CXXVII*, in *Méditations Chrestiennes sur les Pseaumes VI., XXV., XXX. & XXXII. par Philippe de Mornay, Seigneur du Plessis Marly (...)*, La Rochelle, P. Haultin, 1586.

PERROT (Fr.), *Poesies et Meditations chrestiennes sur les cent cinquante pseaumes de David, accomodees à notre temps*, Sedan, A. Rivery, 1594.

SPONDE (J. de), *Méditations sur les pseaumes 14 ou 53, 48, 50 et 52, avec un essay de quelques poèmes chrestiens*, s.l. (La Rochelle), J. Portau, 1588.

## 2. Autres Méditations

ALIZET (B.), *La Calliope chrestienne, ou Recueil de Prières, Consolations et Meditations spirituelles*, Genève, G. Cartier, 1593.

ARNAULD (I.), *Mesditation (sic) sur le regret de la mort d'une personne aymee et sur la consolation en Dieu*, s.l., 1612.

BOUCHET D'AMBILLOU (R.), *Méditations sur la Passion*, Paris, R. Estienne, 1609.

COTON (P.), *Sermons sur les principales et plus difficiles matieres de la foy. Faicts par le R.P. P.C. (...). Reduits par luy mesme en forme de meditations (...)*, Rouen, J. Besongne, 1626.

COUVREUR (A.), *Premiere (- Troiesme) partie de la tres-haute et suprême philosophie, ou meditation de la mort, contenant vingt discours ou sermons faicts et prononcez en divers lieux et occasions*, Liège, 1616.

DRELINCOURT (Ch.), *Prières et méditations pour se préparer à la communion*, Charenton, 1621.

DU MOULIN (P.), *Les Pseaumes de David (...) avec des méditations pour se préparer à la sainte Cène*, Charenton, L. Vendosme, 1650.

DURANT (S.), *Méditation pour les Églises réformées de France*, Sedan, J. Jannon, 1622.

FAVRE (A.), *Les Entretiens Spirituels d'Antoine Favre P.D.G. Divisés en trois Centuries de Sonets. La Premiere de l'Amour divin, & de la Penitence, La seconde du tressainct Sacrement de l'Autel, La troiesme des deux premieres parties du S. Rosaire, en attendant la derniere. Avec une Centurie de Quatrains. Dediees à Madame Marguerite Princesse de Savoye*, Turin, L. Valin, 1601.

FOCQUEMBERGUES (J. de), *Le voyage de Bethel, avec Les preparations, Prieres et Meditations, pour participer dignement à la Sainte Cène, par divers autheurs (Michel le Faucheur, Samuel Durant, Raimond Gaches, Pierre du Moulin) et on a ajoûté à cette édition : Les Preparations de Mr. Drelincourt (...)*, Middlebourg, N. Parmentier, 1602.

GOULART (S.), *XXV Meditations chrestiennes De l'Essence, des Noms, de la Nature & des Proprietez de Dieu : Recueillies des Theologiens par Simon Goulart Senlisien*, Genève, P. et J. Chouët, 1608.

HUCHON (J.), *Miroir de la croix, ou méditations sur la passion de N. Seigneur, et autres points importants, pour tous les jours de la semaine, avec des réglemens spirituels*, Rijssel, 1640.

LA CEPPÈDE (J. de), *Imitation des pseaumes de la Penitence avec des sonnets et des méditations sur le mystère de la Rédemption*, Lyon, J. Tholosan, 1594.

LA CEPPÈDE (J. de), *Les Theoremes de messire Jean de La Ceepède sur le sacré mystere de nostre redemption, suivis de l'imitation de quelques pseumes et autres melanges spirituels*, Toulouse, Vve J. Colomiez et R. Colomiez, 1613-1621.

LA FITE (P. de), *Le Renfort spirituel, ou Meditations en forme de sermons contre l'apprehension de la mort*. Par P.L. Solon, pasteur en l'eglise reformee de Bayonne et des Lanes, Orthez, 1630.

NERVEZE (A. de), *Meditations sur les mysteres de la Sepmaine Sainte*, Lyon, Th. Ancelin, 1603.

PERROT DE LA SALE (P.), *L'Exercice spirituel en vers et en prose, contenant plusieurs meditations et tableaux mystiques sur la consideration des mysteres de N.S. Jesus-Christ és histoires du Vieil Testament*, Saumur, Th. Portau, 1606.

PORTEFAIX (P.), *Meditation sur la penitence, avec l'hymne de la patience et autres cantiques, paraphrase et prieres chrestiennes*, Genève, 1623.

RICHEOME (L.), *L'adieu de l'ame devote laissant le corps, avec les moyens de combattre la mort par la mort, et l'appareil pour heureusement se partir de ceste vie mortelle*, Tournon, G. Linocier, 1590.

RICHEOME (L.), *Le pelerin de Lorette*, Bordeaux, S. Millanges, 1604.

RICHEOME (L.), *Tableaux sacrez des figures mystiques, du tres-Auguste sacrifice & Sacrement de l'Eucharistie. Dediez à la tres-Chrestienne Royne de France, & de Navarre, Marie de Medicis*, Roue, Th. Daré, 1613.

ROLLAND (N.), *Discours veritable de la mort, funerailles et enterrement de deffunct messire André de Brancas, en son vivant chevalier seigneur de Villars (...). Auquel est traité succinctement du mespris des choses du monde et de l'utilité qui vient de la meditation de la mort et choses dernieres*, Rouen, R. L'Allemand, 1595.

TOUSSAIN (D.), *L'exercice de l'Ame fidele, Assavoir Prieres et Meditations pour se consoler en toutes sortes d'afflictions*, Francfort, 1582.

## II - TRAVAUX TOUCHANT A LA DÉFINITION DU GENRE

BATAILLON (M.), "De Savonarole à Louis de Grenade", in *Revue de Littérature comparée*, 16, 1936, pp. 23-39.

BEAUJOUR (M.), *Miroirs d'encre*, Paris, 1980 (en particulier ch. II : "Évolution de la méditation").

BOASE (A.-M.), Introduction à : *Méditations (...) de Jean de Sponde*, Paris, 1954.

BUNDAY (R.-J.), "Calvinist meditations of the Psalms. Bèze, Sponde, Aubigné", in *Dissertation Abstracts*, XXXV, 74/75. Thèse University of Wisconsin, Madison, 1974.

CAVE (T.C.), *Devotional Poetry in France (1570-1613)*, Cambridge, 1969.

CAYRE (F.), *La méditation selon l'esprit de St Augustin*, Paris, 1934.

CHIMENTI (A.), "Le Imitations chrestiennes di S. Goulart", in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 11, n° 2, 1975, pp. 198-229.

*Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident* (Entretiens de la fondation Hardt, t. 23), Vandœuvre-Genève, 1977.

DANIELOU (J.), "Les genres littéraires d'après les Pères de l'Église", in *Generos Literarios de la Sagrada Escritura*, Barcelona, 1957, pp. 275-284.

DONALDSON-EVANS (L.-K.), *Poésie et méditation chez Jean de La Ceppède*, Genève, 1969.

ERDEI (K.), "Méditations calvinistes sur les psaumes dans la littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle", in *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. 24 (1-2), 1982, pp. 117-155..

ERDEI (K.), "Die Meditationmentalitätsgeschichtliche Deutungen einer Gattung", in *Das Ende der Renaissance : Europäische Kultur um 1600*, Vorträge herausgegeben von August Buck und Tibor Klaniczay, Wiesbaden, 1987, pp. 81-107.

FUMAROLI (M.), *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, 1980.

GIRARDIN (B.), *Rhétorique et théologique. Calvin. Le Commentaire de l'"Epître aux Romains"*, Paris, 1979.

HIGMAN (F.), "The "Méditations" of Jean de Sponde : a book for the times", in *B.H.R.*, 28, 1966, pp. 564-582.

JEANNERET (M.), *Poésie et Tradition biblique au XVI<sup>e</sup> siècle. Recherches stylistiques sur les paraphrases des psaumes de Marot à Malherbe*, Paris, 1969.

JONES (R.-M.), *Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Boston, 1914.

KLEIN (R.) "La dernière méditation de Savonarole", in *B.H.R.*, 23, 1961, pp. 441-448.

LAWRENCE (F.-L.), "La Ceppède's Théorèmes and Ignatian Meditation", in *Comparative Literature*, 17, 1965, p. 133 et suiv.

LEBLANC (P.), *Les Paraphrases françaises des Psaumes à la fin de la période baroque (1610-1660)*, Paris, 1960.

LEUENBERGER (R.), "Meditatio". Meditieren bei Luther und bei Fénelon", in *Communio sanctorum*, Genève, 1982, pp. 224-238.

MARTZ (L.-L.), *The Poetry of Meditation. A study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, New Haven et Londres, 1962.

MULLER (A.), *La poésie religieuse catholique de Marot à Malherbe*, Paris, 1950 (en particulier, ch. II : "Les traductions de psaumes au XVI<sup>e</sup> siècle, Marot").

RICHTER (M.), "La poetica di Théodore de Bèze e les Chrestiennes méditations. Contributo per lo studio della poesia "barocca" in Francia", in *Aevum*, 38, settembre-dicembre 1964, pp. 479-525.

### **Les "Jeudis" du Centre V.L. Saulnier**

Le Centre V.L. Saulnier organise un jeudi par mois, en liaison avec ses programmes de recherche, des séminaires où se retrouvent des spécialistes de diverses disciplines. Les séances ont lieu à l'E.N.S., 48, boulevard Jourdan, Paris 14ème.

Chaque *Cahier* indiquera désormais les sujets les plus récemment traités : nous remercions notre collègue Madame Lauvergnat-Gagnière qui nous a suggéré cette nouvelle et utile rubrique.

\* Nouveau programme :

*La réception des textes du XVI<sup>e</sup> siècle au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup>.*

\* Séminaires correspondants, depuis décembre 1989 :

- M. Georges Dottin : *Le Rabelais moderne* de l'abbé de Marsy (1752)
- Mme Elisabeth Jaugin : *Le marquis de Paulmy et le XVI<sup>e</sup> siècle* dans les *Mélanges tirés d'une grande bibliothèque*
- M. François Berriot : *L'abbé Goujet et la Bibliothèque française* de la Croix du Maine

Pour toute information, écrire à Madame Nicole Cazauban, Directeur adjoint du Centre V.L. Saulnier, Université de Paris-Sorbonne, 1, rue Victor Cousin, 75230 Paris Cedex 05.

## MEMBRES DE L'ASSOCIATION V. L. SAULNIER

**Mars 1989**

Simplice AMBIANA	Colette DEMAIZIÈRE
Éric ANNANDALE	Guy DEMERSON
Shotaro ARAKI	Marie-Luce DEMONET-LAUNAY
Daniel ARIS	Robert DESCIMON
Robert AULOTTE	Georges DOTTIN
Jacques BAILBE	Claude-Gilbert DUBOIS
Claudie BALAVOINE	Robert ELLRODT
Enea BALMAS	Doranne FENOALTEA
Jean-Dominique BEAUDIN	Marie-Madeleine FONTAINE
Yvonne BELLENGER	Marie-Madeleine FRAGONARD
François BERRIOT	Donald FRAME
Madeleine BERTAUD	Pierre FREBAULT
Marie-Claire BICHARD	Gilbert GADOFFRE
Ann BLAIR	Fausta GARAVINI
Joël BLANCHARD	André GENDRE
Claude BLUM	Franco GIACONE
Sylviane BOKDAM	Alexandre GORDON
Philippe BONOLAS	Arimadavane GOVINDANE
Hélène BORDES	Francis GOYET
Wim. J. A. BOTS	Virginia GREEN
Jacqueline BOUCHER	Jacqueline HEURTEFEU
Bénédicte BOUDOU	Mireille HUCHON
Jean BRUNEL	Marie-Thérèse ISAAC
Marie-Pierre BURTIN	Mitchiko ISHIGAMI-IAVOLNITZER
Keith CAMERON	André JANIER
Marie-Pierre CAMUS	Elizabeth JAUGIN
Monika CATTELAENS	Jean JEHASSE
Nicole CAZAURAN	Arlette JOUANNA
Hélène CAZES	Françoise JOUKOVSKY
Jean CEARD	Laurence KRITZMAN
Annie CHARON-PARENT	Eva KUSHNER
Françoise CHARPENTIER	Raymond LA CHARITÉ
Sylvie CHARRIER	Marie-Madeleine de La GARANDERIE
Jacques CHOMARAT	Jean LAGNY
Michel CHOPART	Henri LAMARQUE
J. E. CLARK	Jean LARMAT
Andrée COMPAROT	Christiane LAUVERGNAT-GAGNIÈRE
Roland CRAHAY	Madeleine LAZARD
Denis CROUZET	Elaine LIMBRICK
Klara CSÜROS	Barbara LUODCIECHOWSKA
James DAUPHINÉ	Mary MAC KINLEY

Michel MAGNIEN  
Andrée MANSAU  
Jean-Claude MARGOLIN  
Daniel MARTIN  
Olivier MILLET  
Brigitte MOREAU  
François MOREAU  
Jean-Claude MÜHLETHALER  
Géralde NAKAM  
Hugues NEVEUX  
Madeleine NOSJEAN  
Anna OGINO  
Isabelle PANTIN  
Simone PERRIER  
Jacques PINEAUX  
Alice PLANCHE  
Sylvie POSTEL-LECOCQ  
Christine RAFFINI  
Michel REULOS  
Régine REYNOLDS-CORNELL  
Josiane RIEU  
François RIGOLOT  
Paule de ROTALIER  
François ROUDAUT  
Mary ROWAN

Zoé SAMARAS  
Monique SANTUCCI  
Gilbert SCHRENCK  
Miyashita SHIRO  
Michel SIMONIN  
Malcom SMITH  
Sylvie SOREL-LEMAREC  
Marguerite SOULIÉ  
Lionello SOZZI  
Gabriel SPILLEBOUT  
Kaoru TAKAHASHI  
Isamu TAKATA  
Louis TERREAUX  
Marcel TETEL  
André THIERRY  
Claude THIRY  
Étienne VAUCHERET  
Maurice-François VERDIER  
Jeanne VEYRIN-FORRER  
Brian VICKERS  
Philippe WALTER  
Edith WEBER  
Anne WERY-WATHIEU  
Colette WINN  
Roger ZUBER

## TABLE DES MATIÈRES

J. MESNARD	
- Introduction.....	7
K. ERDEI	
- Méditation et culpabilisation : une spiritualité du péché	17
B. ROUSSEL	
- <i>Le Nouveau Testament d'amour ...</i> de Pierre Doré .....	29
F. LECERCLE	
- Image et méditation.....	45
M. RICHTER	
- A propos des <i>Chrestiennes Méditations</i> de Théodore de Bèze. Essai de définition d'un genre .....	59
Y. QUENOT	
- Présence de la théologie dans quelques méditations en prose sur les pénitentiaux.....	77
M.-M. FRAGONARD	
- La méditation sur les Psaumes, monologue et dialogue .....	89
C. BLUM	
- Conclusions .....	105
C. BLUM	
- Bibliographie.....	111