

Les sermons pour la fête de la Toussaint d'Isaac de l'Étoile*

Dans l'évangile de saint Matthieu, le grand discours du Christ qui couvre les chapitres 5 à 7 a depuis longtemps retenu l'attention des commentateurs. En particulier, son début consacré aux béatitudes a fait l'objet de nombreuses explications. Pour sa part, notre Abbé Isaac de l'Étoile nous en a laissé un commentaire dans ses *Sermons pour la fête de la Toussaint*. Le père Domenico Pezzini a publié un article sur le cinquième *Sermon pour la Toussaint*, qui s'attache à la septième béatitude¹. Nous voudrions ici étudier la série des six *Sermons en la fête de la Toussaint* qui ouvre le recueil de ses *Sermons*².

Il est un fait assez curieux à constater tout d'abord : en général, les recueils de sermons sont présentés dans l'ordre de l'année liturgique, en commençant par l'avent ; on s'attendrait donc à trouver les *Sermons pour la Toussaint* à la fin du volume. Or dans l'édition de Dom Bertrand Tissier³, reprise par l'abbé Migne et par la traduction des *Sources Chrétiennes*, les *Sermons sur la Toussaint* viennent en tête du recueil⁴. Comment expliquer cet ordre ?

Mais en plus de ce problème de classement, une autre question apparaît quand on étudie le contenu de ces six *Sermons*. En effet, les cinq premiers se présentent de façon très claire comme un commentaire du *Sermon sur la Montagne*, et plus particulièrement des béati-

* Cet article a été publié dans le *Bulletin de l'Association pour la sauvegarde de l'abbaye de l'Étoile*, n° 41 (2^e sem. 2016), p. 22-43 ; n° 42 (1^{er} sem. 2017), p. 28-36. Nous le reproduisons avec l'aimable autorisation du président de l'Association.

1. D. PEZZINI, « Un chemin de prière et de vie à l'école d'Isaac de l'Étoile (Sermon 5) », *Bulletin de l'association pour la sauvegarde de l'abbaye de l'Étoile*, n° 35 (1^{er} sem. 2013), p. 11-23.

2. ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons*, PL 194, 1690-1876 et *Sources Chrétiennes*, n° 130, 207 et 339, Paris, Cerf, 1967, 1974, 1987. Nous les citerons désormais avec le seul sigle SC, le numéro du volume et la page.

3. Dom Bertrand TISSIER, *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, T. VI, Bonnefontaine, 1662, p. 1-77.

4. Cette remarque a déjà été faite par le père G. RACITI, « Pages nouvelles d'Isaac de l'Étoile », *Collectanea Cisterciensia* 43 (1981), p. 34.

tudes, péricope évangélique assignée à la fête de la Toussaint depuis le IX^e siècle⁵. Au contraire, le sixième *Sermon* propose une explication allégorique de la parabole du bon Samaritain, et on ne voit pas bien le lien qui le rattache aux *Sermons* précédents. On a pu d'ailleurs le considérer comme une méditation sur les dons du Saint-Esprit⁶. Nous voudrions montrer qu'en fait, ce commentaire des dons de l'Esprit est un thème connexe à la Toussaint, ou du moins à un commentaire des béatitudes, pour un esprit médiéval. Il faudra tout d'abord rappeler quelques étapes de l'exégèse occidentale de ce texte des béatitudes, en particulier les intuitions de saint Augustin, et l'enseignement de l'école de Saint-Victor.

Nous pourrions alors montrer l'unité de ces six *Sermons*, à laquelle rien ne s'oppose dans les manuscrits qui nous sont parvenus. Il est sûr que le sixième *Sermon* fait un peu figure de méconnu, sans doute à cause d'un vocabulaire assez peu précis, qui rend difficile la compréhension d'un texte très dense : il faudra par exemple préciser ce qu'Isaac entend par les sept corruptions, les sept grâces (*gratiæ*), les sept vertus (*virtutes*), etc.⁷ Il sera possible alors de mesurer l'originalité d'Isaac par rapport à ses devanciers, car l'éminent théologien, « *egregius theologus* », comme le nomme un des rares manuscrits qui nous ait conservé ses *Sermons*⁸, s'il a fréquenté les écoles et les maîtres, et a beaucoup reçu d'eux, nous le montrerons, il n'en a pas moins fait œuvre profondément originale, et a donné à son commentaire une forme personnelle en fonction de ses orientations propres, dans la perspective très monastique d'aider la vie spirituelle (*conversio*) de ses moines.

5. L'évangile des béatitudes devait pourtant être lu autrefois dans la liturgie romaine, puisqu'on possède un *Sermon* de saint Léon sur ce thème (*Sermons*, T. IV [*Sources Chrétiennes* 200], Paris, Cerf, 1973, *Sermon* 91, p. 236-242), peut-être pour une fête d'Apôtre. Saint Augustin, dans le *Sermon* 53 (*PL* 38, 365-368), prêché à Carthage dans la Basilique Tricillarum pour la mémoire d'une vierge martyre, donne un commentaire de cette péricope évangélique lue durant la messe, et déjà mise en rapport avec la sainteté chrétienne. La fête du premier novembre est probablement d'origine anglaise (on la trouve mentionnée vers 800 dans le martyrologe d'Oengus). Alcuin s'en fit le propagateur. En 835, le pape Grégoire IV demanda à Louis le Débonnaire de fixer la fête de tous les saints au premier novembre dans tous ses états. Le *Comes* d'Alcuin indique comme épître Ap 7, 2-12 (*In natale omnium sanctorum*, n° 190, éd. WILMART, *Le Lectionnaire d'Alcuin, Ephemerides Liturgicæ*, Rome, 1937, p. 161), c'est-à-dire la lecture utilisée dans le *Missel Romain* de 1570. On n'a pu consulter l'évangélaire correspondant au *Comes*, mais il est à noter qu'on trouve cette épître et cet évangile des béatitudes selon saint Matthieu dans le supplément ajouté par Alcuin au Sacramentaire, pour une messe de plusieurs martyrs (*Liber Sacramentorum*, cap. XII, *PL* 101, 458). Il est donc très probable que cet évangile était déjà attribué aussi à la Toussaint. On ne peut s'appuyer cependant sur les *Homélies pour la Toussaint* attribuées à saint Bède le Vénérable (*Homélies* LXIX à LXXI, *PL* 94, 447-455), déjà reconnues comme inauthentiques par Dom Mabillon ; l'*Homélie* LXIX traite des béatitudes, mais commente surtout saint Luc (*ibid.*, 447-450).

6. *SC* 339, note complémentaire 32, p. 316.

7. *Sermon* VI, n° 19, *SC* 130, p. 176.

8. Subiaco, Bibliothèque de l'Abbaye, n° 201, f° 1r, étudié par Dom Anselm Hoste (*SC* 130, p. 72).

Les devanciers d'Isaac

Saint Augustin

C'est saint Augustin qui a rapproché le premier les béatitudes des sept dons de l'Esprit saint, assez tôt après son ordination sacerdotale. Cette idée a été développée par lui à plusieurs reprises, mais l'exposé le plus complet se trouve dans son commentaire du *Sermon sur la Montagne*, daté de 394⁹. Après un commentaire de chacune des huit béatitudes (n° 3-9), il les reprend dans leur ensemble pour souligner la progression de l'une à l'autre, et les mettre en rapport avec les dons du Saint-Esprit. Mais il y a une difficulté, car le texte évangélique énumère huit béatitudes, alors qu'il n'y a que sept dons, selon la traduction d'Isaïe donnée par la Vulgate. Saint Augustin résout cette difficulté en plaçant à part la huitième béatitude, qui lui semble plutôt un résumé des sept premières, que l'on peut quant à elles mettre en rapport avec les dons du Saint-Esprit.

Pour les béatitudes, saint Augustin suit alors l'ordre donné par le texte de l'évangile selon saint Matthieu, mais il inverse l'ordre du texte d'Isaïe, qui dénombre les sept *esprits* reposant sur la tête du Messie (suivant la Septante, reprise par la Vulgate, alors que le texte hébreu n'en compte que six). La justification de cette inversion est demandée par saint Augustin à l'Écriture elle-même, qui affirme que « *la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse* » (Ps 110, 10 et Si 1, 16). Il est clair alors que la crainte, qui est le dernier des dons, correspond à la première béatitude, les autres correspondances s'établissant d'elles-mêmes.

Bien plus, à la fin du commentaire du *Pater*, après avoir glosé les sept demandes une à une, saint Augustin les met en relation avec les sept béatitudes étudiées au début de l'ouvrage, et avec les sept dons du Saint-Esprit¹⁰. Ce qui l'a engagé peut-être à rapprocher le *Pater* et les béatitudes, c'est que la béatitude de la miséricorde et la demande d'un pardon proportionné à nos propres pardons viennent en cinquième lieu dans les deux listes respectives. Quoi qu'il en soit, il

9. Après son ordination sacerdotale en 391, saint Augustin s'était vu confier par son évêque Valère, d'origine grecque, le ministère de la prédication. Il fut ainsi le premier prêtre africain à prêcher, et cet exemple fut suivi en Occident, qui à la différence de l'Orient réservait jusque-là la prédication aux seuls évêques.

10. SAINT AUGUSTIN, *De Sermone Domini in Monte*, II, 11, n° 38 (PL 34, 1286). Il reprend ensuite les sept dons, qui sont présentés comme les moyens de vivre la béatitude correspondante, sous forme conditionnelle, et en déduit qu'il faut demander leur réalisation par la phrase du *Pater* correspondante. Il commence ainsi : « Si en effet c'est par la crainte de Dieu que les pauvres en esprit sont bienheureux, parce qu'à eux est le royaume des cieux, demandons que son Nom soit sanctifié parmi les hommes. Si c'est par la piété que les doux sont bienheureux, parce que ce sont eux qui posséderont en héritage la terre, demandons que son règne arrive... » (*ibid.*).

propose donc un triple septénaire, qui sera repris et enrichi par les auteurs postérieurs.

Telles sont les grandes lignes de ce commentaire, qui va avoir une si grande influence par la suite dans la tradition occidentale. On le voit, les rapprochements effectués par saint Augustin restent très évangéliques, et font pénétrer en profondeur l'enseignement du Seigneur. Même si certains détails peuvent prêter à critique, l'intuition d'ensemble est très précieuse, en même temps que l'élaboration en reste souple. Elle reflète l'expérience spirituelle de saint Augustin, mais c'est aussi une invitation pour chacun à se mettre en route sous la guide de l'Esprit saint, vers le sommet de la perfection, quand l'homme devient vraiment fils de Dieu¹¹. Nous pouvons résumer dans un tableau (*fig. 1*).

demande du <i>Pater</i>	don du S.-E.	béatitude
Nom sanctifié	crainte	pauvreté
venue du règne	piété	douceur
volonté de Dieu	science	larmes
pain quotidien	force	soif de justice
pardon	conseil	miséricorde
tentation	intelligence	cœurs purs
délivrance du mal	sagesse	paix

L'école de Saint-Victor

Il faut attendre Hugues de Saint-Victor († 1141), pour voir compléter ces premiers septénaires par l'adjonction de la liste des sept vices capitaux¹² ; et en même temps, Hugues a porté à son terme la tendance à distinguer formellement dans les béatitudes deux septénaires, celui des « vertus » (du côté des « *bienheureux* » : pauvreté, douceur, larmes...), et celui des béatitudes proprement dites (royaume des cieux, consolation...), qui était déjà latente chez saint Augustin, et plus explicite chez saint Paschase Radbert¹³.

11. Le père Pinckaers notait également (*À la recherche de Dieu dans les Confessions*, Les Plans, Parole et Silence, 2002, p. 129) : « En observant le mouvement de la pensée de saint Augustin dans sa vie d'oraison, nous apercevons la méthode profonde que les Pères utilisaient pour lire et interpréter l'Écriture. La source principale de leurs explications ne réside pas tellement dans leur réflexion personnelle ou leurs nombreuses lectures ; elle provient d'abord de la Parole de Dieu qui retentit dans leur cœur et les éclaire, un instant, au sommet de leur méditation et de leur prière, souvent, d'ailleurs, après une longue quête dans l'obscurité de la foi. Leur source première est l'Esprit saint leur adressant une parole actuelle. Aussi leurs commentaires portent-ils surtout sur le sens spirituel de l'Écriture, non qu'ils négligent son sens littéral, mais parce qu'au travers des mots, ils ont su discerner les réalités profondes qu'ils signifient. »

12. Ces sept vices, énumérés par saint Grégoire le Grand, ont été retenus ensuite par la tradition de l'Église ; cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992, n° 1866.

13. SAINT PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo Libri XII* (CCCM 56), Turnhout, Brepols, 1984, III, 2153-2159, p. 301.

C'est dans l'opuscule « *des cinq Septénaires* » que la pensée d'Hugues de Saint-Victor trouve tout son développement¹⁴. Le septénaire des vices est alors premier, et il est rapproché ensuite des sept demandes du *Pater*, des sept dons du Saint-Esprit, des sept « vertus » et des sept fruits des béatitudes. On remarque qu'ainsi, l'auteur développe une intuition de saint Grégoire indiquant que le Christ nous a libérés des sept vices par la grâce de l'Esprit septiforme¹⁵.

Ce qui caractérise cette nouvelle étape, c'est précisément l'apparition de la préposition « contre » (*contra*) : un nouveau septénaire vient s'opposer à ceux que saint Augustin avait déjà associés, celui des vices capitaux, qui occupent l'âme humaine, et contre lesquels il s'agit de lutter. D'autre part, dans l'énumération de ces vices, Hugues de Saint-Victor voit comme un enchaînement nécessaire, de l'orgueil à la luxure : « L'orgueil l'a dépouillé de Dieu, l'envie du prochain, la colère de lui-même ; la tristesse frappe celui qui a été dépouillé, l'avarice rejette celui qui a été frappé, la gourmandise séduit celui qui a été chassé, la luxure réduit en servitude celui qui a été séduit¹⁶. » La suite du texte prend soin d'illustrer ce résumé, en soulignant sa logique, chaque vice amenant le suivant. À ce propos, le chanoine Baron notait : « D'autres descriptions génétiques des vices sont évidemment possibles. Mais il est difficile de ne pas apercevoir la pénétration psychologique dont témoigne celle qui vient de nous être présentée¹⁷. » En partant de l'orgueil, nous suivons ainsi le ravage du péché dans le cœur de l'homme, qui le réduit à l'animalité. Remarquons seulement qu'il n'est pas question de classer les vices selon leur gravité, et que cet ordre correspond plutôt à l'apparition historique des vices dans le monde, comme le remarquera Isaac.

14. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Quinque Septenis*, dans *Six opuscules spirituels (Sources Chrétiennes 155)*, Paris, Cerf, 1969, p. 100-118.

15. Cf. SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, 31, n° 87 (PL 76, 621) : « Comme il souffrait de nous voir captifs de ces sept vices de l'orgueil, notre Rédempteur est venu pour le combat spirituel de libération, empli de l'esprit de la grâce septiforme. » Beaucoup d'autres textes d'Hugues se préoccupent aussi des cinq septénaires ; parmi les œuvres authentiques, il faut citer le *De Oratione* (dans les *Allegoriae in Novum Testamentum*, II, 3-14 [PL 175, 774-789]), et un texte du *De Sacramentis* (II, 13, 1 [PL 176, 525-526]) ; le *Commentaire sur Abdias* est très proche de ces deux textes, mais il est de Richard de Saint-Victor († 1173) (PL 175, 400-406). D'autres textes ressortissent à l'école de Saint-Victor sans qu'on puisse préciser leur attribution : la *Scala Caeli* (Édition BARON, dans *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 230-234), le *De Virtutibus et Vitiis* (*Ibid.*, p. 250-255), le *De Septem Vitiis* (*Ibid.*, p. 246-247), le *De Septem Donis Spiritus Sancti* (dans HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Six Opuscules spirituels*, *op. cit.*, p. 120-132). Tous associent désormais le septénaire des vices à la synthèse de saint Augustin.

16. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Quinque Septenis*, SC 155, p. 104-105 (traduction BARON).

17. *Six Opuscules spirituels*, SC 155, *op. cit.*, Introduction, p. 35.

On peut maintenant s'interroger sur la pertinence psychologique de cette belle architecture. Nous en redonnons l'épure, pour qu'on se rende compte des résultats obtenus (*fig. 2*).

vice	demande du Pater	don du S.-E.	vertu	fruit des béatitudes
orgueil	Nom sanctifié	crainte	pauvreté	royaume des cieux
envie	venue du règne	piété	douceur	terre
colère	volonté de Dieu	science	larmes	consolation
tristesse	pain quotidien	force	soif de justice	rassasiement
avarice	pardon	conseil	miséricorde	miséricorde
gourmandise	tentation	intelligence	cœurs purs	vision de Dieu
luxure	délivrance du mal	sagesse	paix	filiation divine

Par rapport à l'intuition de saint Augustin, on ne peut s'empêcher de trouver plus artificielle cette nouvelle composition. Tout d'abord, le septénaire des vices n'est pas authentifié par la Révélation, et reste une construction humaine¹⁸ ; cela se vérifie surtout pour l'ordre d'exposition des vices, qui prétend d'ailleurs décrire leur genèse dans un ordre strict. On remarque que si l'idée d'enchaînement des vices est traditionnelle, puisque Cassien parlait déjà d'enchaînement (*concatenatio*)¹⁹, et même de passage nécessaire d'un vice à l'autre²⁰, la doctrine a tendance à se durcir, et on se trouve devant un système fermé, sans les notations si psychologiques dont Cassien n'avait pas manqué d'enrichir son exposé de la genèse des vices²¹. Isaac héritera d'une partie de ces conceptions, qui ne sont pas d'ailleurs dénuées de vérité, mais qui risquent toujours de faire oublier les nuances de la psychologie réelle.

Une autre remarque, c'est qu'on en arrive ainsi à opposer la luxure au don de sagesse, c'est-à-dire le vice le plus charnel au don le plus élevé, qui marque le sommet de la vie spirituelle. On ne voit pas comment pouvoir justifier cette association. Mais cette conséquence n'était-elle pas presque inévitable à partir du moment où l'on désirait conserver la liste venue de saint Grégoire ? En effet, saint Augustin lui-même avait opposé la première béatitude à l'orgueil. Dès lors, il était naturel de dérouler cette liste de haut en bas, de l'orgueil à la luxure. D'autre part, l'association de l'avarice avec la miséricorde était très intéressante, et c'est sans doute elle qui a entraîné à

18. Certes, Hugues nous assure qu'il a trouvé dans l'Écriture cinq septénaires (*ibid.*, p. 100). Mais il faut se souvenir que chez lui, le terme *Scriptura* inclut également les Pères de l'Église ; cf. D. POIREL, *Hugues de Saint-Victor (Initiations au Moyen Âge)*, Paris, Cerf, 1998, p. 67-69.

19. JEAN CASSIEN, *Conférence V*, n° 10, SC 42, Paris, Cerf, 1955, p. 197. Saint Grégoire a décrit lui aussi la genèse des vices, *Moralia in Job*, 31, n° 89, PL 76, 621-622.

20. JEAN CASSIEN, *Conférence V*, n° 10, SC 42, p. 197.

21. Par exemple *Conférence V*, SC 42, p. 189, titre du chapitre 27 : « L'ordre des combats n'est pas le même que celui des vices. »

interpréter de plus en plus la miséricorde dans le sens de l'aumône²². On comprend mieux dès lors les réticences d'Isaac devant cet exposé, et les raisons qui l'inciteront à le modifier. Mais on retrouve bien là le génie organisateur du Victorin, dont Dominique Poirel a pu écrire : « Hugues manifeste un talent particulier pour rassembler, fondre et ordonner les strates diverses d'un héritage ancien, patristique et carolingien. Peu original quant aux matériaux, il innove par la façon de les organiser²³. »

Isaac de l'Étoile

Les cinq premiers Sermons pour la Toussaint

Dans ces *Sermons*, Isaac invite son disciple à grandir dans la vie spirituelle pour obtenir la parfaite filiation divine. Cette ascension est parallèle à celle que proposait saint Augustin, de la crainte à la sagesse. Isaac cependant reste ici entièrement fidèle au texte des béatitudes, sans y superposer le septénaire des dons du Saint-Esprit, pas plus qu'il ne fait allusion aux demandes du *Pater*. Cependant, il connaît les recherches d'Hugues de Saint-Victor sur les cinq septénaires, et il en retient précisément le dernier, celui des vices, non pas en son entier, mais pour opposer trois d'entre eux, emblématiques, aux trois premières béatitudes. On mesure donc son originalité : pour lui, c'est le texte des béatitudes qu'il est en train de commenter qui prime tout, et il s'affranchit des correspondances classiques depuis saint Augustin, tout en retenant l'idée trouvée notamment chez les victorins, d'opposer certains vices aux béatitudes. Cette opposition concerne aussi la sixième béatitude, qui est menacée par la vaine gloire. Ici encore, en reprenant l'enseignement de Cassien sur l'orgueil spirituel, Isaac se démarque des autres auteurs. Il faut avouer que sa synthèse est séduisante, et qu'elle évite les inconvénients soulignés chez Hugues de Saint-Victor, qui plaçait en opposition aux plus hautes

22. On trouvait déjà une notation en ce sens chez saint Ambroise, alors que saint Grégoire de Nysse insistait surtout sur l'attitude intérieure ; cf. SAINT AMBROISE, *Commentaire sur saint Luc*, SC 45, Paris, Cerf, 1956, V, n° 57, p. 205 : « Celui qui a pitié purifie son cœur. En effet, qu'est-ce que purifier son cœur, sinon effacer la souillure de la mort ? En effet, l'aumône libère de la mort » ; SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes (Les Pères dans la foi 10)*, Paris, Migne, 1972, p. 72 : « Que personne ne voie cette vertu sous son aspect purement matériel, car alors sa pratique serait impossible à qui ne disposerait pas des ressources nécessaires à la bienfaisance. Il me semble plus juste de la découvrir dans l'intention. Celui qui ne veut que le bien, s'il ne peut accorder un bienfait, faute de ressources, n'est pas inférieur dans son for interne à celui qui peut manifester sa bienveillance par des actes. » Saint Léon, dans la ligne de saint Ambroise, relève, lui aussi, le rapport entre l'aumône et la pureté, qui lui permet d'expliquer le passage de la cinquième béatitude à la sixième, en citant Lc 11, 41 (*Sermon* n° 91, SC 200, p. 240) : « Et comme tout devient pur pour toi par l'aumône, tu parviendras à la béatitude qui est promise ensuite. » Saint Augustin avait entraîné l'exégèse dans un autre sens, celui du pardon mutuel, en rapport avec la cinquième demande du *Pater*.

23. D. POIREL, *Hugues de Saint-Victor, op. cit.*, p. 56.

étapes de la vie spirituelle les vices les plus charnels, par fidélité passive aux listes traditionnelles. Isaac semble plus proche du réel, et partant plus convaincant.

Le père Salet a d'ailleurs noté qu'il était difficile de bien saisir la hiérarchie des vertus décrites par l'Abbé de l'Étoile²⁴. Il note très finement : « Allons-nous constater en tout cela une incohérence ? Mieux vaut y voir sans doute la complexité de la vie chrétienne dans son unité foncière, qui se laisse difficilement enfermer en des schèmes rigoureux et invariables. »

La présentation très structurée de la montée de l'âme par les degrés des béatitudes développée par Isaac peut sans doute aider à préciser un peu sa pensée. Pour la justice, il est exact qu'il en fait un sommet, surtout quand il la compare aux autres vertus morales ; mais il tempère son expression par plusieurs termes qui en restreignent la portée²⁵ ; dans la suite du même *Sermon*, il l'entend plutôt dans un sens biblique, c'est-à-dire comme l'équivalent de la rectitude morale, de la sainteté (avec notamment l'utilisation de la citation de Mt 6, 33, qui enseigne à chercher le royaume de Dieu et sa justice). Mais nous en sommes encore là au stade de la vie ascétique, et c'est à ce niveau que la justice représente un certain sommet, en étant associée d'ailleurs avec la miséricorde dont elle ne doit pas être séparée²⁶. Reste alors à monter plus haut dans les voies de la contemplation²⁷.

Quant à la paix, elle se trouve bien au sommet de l'édifice des béatitudes, elle est comme la condition de la charité parfaite et souveraine et tend à se confondre avec elle, puisqu'elle nous donne une affection filiale pour notre Père²⁸. C'est d'ailleurs la charité qui assure l'union parfaite avec Dieu, au sommet de la vie spirituelle²⁹. Replacées ainsi dans leur contexte, on comprend mieux les expressions employées par l'Abbé de l'Étoile ; bien sûr, il ne faudrait pas durcir sa présentation, et réserver l'action de la charité pour le dernier degré de la vie spirituelle ; on serait là bien loin de la pensée réelle de l'auteur.

24. G. SALET, *Introduction*, SC 130, p. 57 : « Dans un sermon sur les béatitudes, Isaac enseigne que la justice est le sommet de la vertu, qu'il faut l'aimer pour elle-même, et tout le reste, y compris le royaume, pour elle : Dieu n'est-il pas la Justice par essence ? Dans un autre sermon, il célèbre la paix ou la pacification comme étant placée au-dessus de tous les degrés de vertu, supérieure à tous les mérites et arrivée au dernier sommet. Ce qui ne l'empêche pas de proclamer que la charité est aussi le dernier sommet, quand, après avoir donné tout ce qu'on a, on se donne soi-même. La charité est la valeur suprême, le principe et la fin qui doit tout diriger. »

25. *Sermon III*, n° 2, SC 130, p. 114 : « Parmi elles [les vertus morales], vu que la justice semble tenir comme le sommet, comme le faite et le point culminant, elle possède par excellence l'appellation de vertu. »

26. *Ibid.*, n° 11, SC 130, p. 120-122.

27. *Ibid.*, n° 19, SC 130, p. 126.

28. *Sermon V*, n° 6, SC 130, p. 146-148.

29. *Ibid.*, n° 21, SC 130, p. 158, et la synthèse, n° 24, p. 160.

Il n'en reste pas moins que chaque étape est marquée par une activité morale caractéristique, un vice à combattre ou une vertu à cultiver ; en ce sens, cet itinéraire spirituel garde toute sa pertinence.

L'énigme du Sermon 6

Après la magnifique finale du *Sermon 5*, on a du mal à comprendre l'enchaînement des idées qui permet de passer au *Sermon 6*. On est au sommet de la vie spirituelle, et voici que se présente un commentaire de la parabole du bon Samaritain. Cependant, on remarquera qu'Isaac commence précisément le *Sermon 6* en reprenant la phrase d'introduction du *Discours sur la montagne*³⁰, preuve de la continuité des *Sermons* dans son esprit.

On a contesté que cette indication fût de sa main, mais il faut remarquer qu'elle est parfaitement à sa place en tête de ce *Sermon* qui présente le médecin céleste venant du sein du Père pour soigner l'homme malade, lui-même descendu de Jérusalem à Jéricho. En effet, le nom même de Jéricho est envisagé par Isaac comme un synonyme de la condition pécheresse de l'homme (« Celui qui est descendu de Jérusalem à Jéricho est tombé sur des brigands, c'est-à-dire qu'il est descendu volontairement de son état naturel d'image et de ressemblance de Dieu, à la concupiscence de la chair³¹ »). On retrouve la même pensée au *Sermon 7*, quand l'Abbé de l'Étoile commente l'épisode du recouvrement au Temple en saint Luc (2, 41-50)³². Pour restaurer l'homme, il faut que le médecin lui fasse prendre le chemin inverse vers Jérusalem, car il est lui-même le rameau qui monte de la tige de Jessé³³, celui qui par sa grâce, fait pratiquer les vertus proclamées sur la montagne des béatitudes. L'itinéraire ascendant décrit dans les béatitudes est en fait un retour, et donc suppose une première descente de l'homme et de son Sauveur. C'est ce qui fait, semble-t-il, l'unité foncière des *Sermons pour la Toussaint*.

Et d'autre part, depuis le commentaire d'Hugues de Saint-Victor, les béatitudes évoquent immédiatement dans l'esprit des lecteurs les vices qu'il leur a opposés. Isaac dit même qu'elles renvoient indirectement aux vices, « *vitia ex obliquo notantur*³⁴ ». Rien d'étonnant par conséquent à ce qu'il explicite, dans le cadre traditionnel de l'explication morale et allégorique de la parabole du bon Samaritain, ces vices que le *Discours sur la montagne* propose aux disciples d'éradiquer,

30. *Sermon I*, n° 1, et *VI*, n° 1, *SC* 130, p. 84 et 162 : « *Videns turbas Jesus ascendit in montem.* »

31. *Sermon LV*, n° 11, *SC* 339, p. 270.

32. *Sermon VII*, n° 4, *SC* 130, p. 182.

33. *Sermon VI*, n° 12, *SC* 130, p. 170.

34. *Sermon III*, n° 21, *SC* 130, p. 128.

comme par contrecoup, en présentant les vertus opposées. L'Abbé de l'Étoile s'inspire donc ici de l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor, qu'il ait été son élève lors de ses études parisiennes, ou qu'il ait connu ses œuvres écrites et celles de l'école victorine. L'analyse de son texte, en ce *Sermon* 6, va nous permettre de déterminer à quels ouvrages du maître il se réfère, tout en gardant son propre schéma directeur.

L'introduction nous montre donc l'homme dans la situation du malheureux qui « descendait de Jérusalem à Jéricho, et qui tomba entre les mains des brigands » (Lc 10, 30). Comme l'ont compris souvent les Pères, à la suite de saint Ambroise (leurs textes sont cités par le père Salet³⁵), le Christ est le bon Samaritain venu au secours de l'homme, qui s'était volontairement livré aux brigands. Cette explication, allégorique au sens propre du terme, se retrouve dans les *Allegoriae in Novum Testamentum*, attribuées par la *Patrologie Latine* à Hugues de Saint-Victor³⁶, mais qui sont en fait une partie du *Liber Exceptionum* de Richard de Saint-Victor. Dès le début, l'auteur indique que l'homme tombé au pouvoir des brigands, c'est le genre humain. Dans nos premiers parents, il est descendu de la cité d'en haut en cette terre d'exil, il a été privé du vêtement du salut par la fraude de l'ennemi, et blessé par les vices de la faute originelle. Puis vient un développement sur la condition du pécheur « laissé à moitié mort », qui n'est pas complètement aveuglé. L'allégorie se poursuit ensuite, en glosant mot à mot le texte évangélique. Isaac semble donc y avoir pris les grandes lignes de son développement, sans entrer dans le détail comme Richard : le Christ est le bon Samaritain venu nous sauver des blessures faites par le péché originel, qui sont les vices. Mais ensuite, l'inspiration vient plutôt d'Hugues de Saint-Victor, qui justement dans son commentaire du *Pater*, notait que les vices corrompent l'âme tout entière, et que les dons du Saint-Esprit en sont comme autant de remèdes particuliers³⁷.

C'est cette idée qu'Isaac reprend, et il remarque : ces blessures qui ont affecté le genre humain depuis Adam sont donc sept par leur genre, d'espèces nombreuses, et concrètement innombrables³⁸. Le texte continue en présentant les sept vices, « les sept corruptions générales et originelles, d'où naissent l'engeance perverse et la race de vipère des vices et des péchés », et il donne ensuite la liste des sept vices, dans l'ordre descendant, de l'orgueil à la luxure, dans la tradition de

35. *Sermon VI*, n° 1, *SC* 130, p. 162, note 2. Le thème du Christ médecin descendant vers les malades que nous sommes est déjà lié au commentaire des béatitudes chez saint Ambroise (*Commentaire sur saint Luc*, *SC* 45, V, n° 46) et saint Augustin (*De Sermone Domini in monte*, I, n° 2, *PL* 34, 1231).

36. *PL* 175, 814-815.

37. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Oratione*, 6, *PL* 175, 777.

38. *Sermon VI*, n° 4, *SC* 130, p. 164.

saint Grégoire le Grand. Pour les définitions des vices, Isaac reprend textuellement celles de l'orgueil et de l'envie qui viennent de saint Augustin³⁹, mais il s'inspire aussi du *de Sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor⁴⁰. Par la suite, ni la gourmandise, ni la luxure ne sont définies : il est vrai que les définitions données par Hugues tombent sous le sens... Cette analyse renforce donc la probabilité de la dépendance d'Isaac par rapport à Hugues, et complète l'assertion du père Salet : « On peut remarquer que ses définitions [d'Isaac] de l'orgueil et de l'envie sont empruntées littéralement à saint Augustin⁴¹. » Elles viennent bien de saint Augustin en effet, mais par le biais d'Hugues de Saint-Victor, et plus précisément par le *De sacramentis*.

C'est ainsi que l'homme pécheur est rendu semblable au bétail brute et immonde. Vient ensuite un passage fortement inspiré d'Hugues de Saint-Victor, mais modifié par Isaac : « L'orgueil l'a dépouillé de Dieu, l'envie du prochain, la colère de lui-même » (c'est le donné des *cinq Septénaires* cité plus haut), mais Isaac modifie la suite pour la rendre conforme à son propre exposé. Alors qu'Hugues continuait : « La tristesse frappe celui qui a été dépouillé, l'avarice rejette celui qui a été frappé, la gourmandise séduit celui qui a été chassé, la luxure réduit en servitude celui qui a été séduit⁴² », voici le texte d'Isaac : « La tristesse l'a plaqué à terre, l'avarice l'a ligoté, la gourmandise l'a dévoré, la luxure l'a réduit en déchet⁴³. »

On remarquera la même distinction entre les trois premiers et les quatre derniers vices, mais Isaac suit sa métaphore de la descente de l'homme de sa dignité naturelle à la condition animale : il est devenu la proie de ses passions, qui l'ont rendu immonde. Il nous en montre le résultat, alors que chez Hugues de Saint-Victor, on assistait au combat. Le texte de ce dernier était très bien construit, chaque étape préparant la suivante ; l'enchaînement chez Isaac est plus subtil, mais réel cependant, et dans la genèse des vices, il suit Hugues, même si les images diffèrent parfois.

L'Abbé de l'Étoile revient ensuite au texte de la parabole du Bon Samaritain, et c'est d'ailleurs la mention du dépouillement du malheureux, (« *qui etiam despoliaverunt eum* ») qui a pu lui suggérer d'utiliser ce passage d'Hugues qu'il savait peut-être par cœur. Les brigands qui attaquent le voyageur, c'est la chair, le monde et le diable.

39. Le père Salet en donne les références dans la *Note complémentaire* n° 7 (SC 130, p. 338).

40. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, II, 13, cap 1, PL 176, 526, surtout pour la colère et la tristesse ; et *De Oratione*, PL 175, 774.

41. SC 130, note complémentaire n° 7, p. 338.

42. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Quinque Septenis*, in *Six Opuscules spirituels*, SC 155, p. 104.

43. *Sermon VI*, n° 7, SC 130, p. 166.

Pour la chair, il y a les déjections et l'ingestion, la luxure et la gourmandise ; pour le monde, l'avarice et la tristesse ; pour le diable, la colère, l'envie et la superbe⁴⁴.

Isaac conclut par une formule qui lui est familière, qui regroupe trois citations scripturaires (1 P 2, 11 ; Tt 2, 11 et Ep 6, 12) : « Voici les désirs charnels et mondains, et les forces spirituelles mauvaises dans les cieus. » On est ainsi invité à comparer ce texte du *Sermon 6* à la première citation de cette formule au *Sermon 2* (n° 21). Par ce procédé, Isaac donne en quelque sorte ici les correspondances entre les trois vices « capitaux » traités dans les deux premiers *Sermons*, selon la tradition de saint Augustin appuyée sur la première Épître de saint Jean, et les sept vices « capitaux » dénombrés par saint Grégoire (*fig. 3*).

Serm. 2, 21	Serm. 2, 21	Serm. 6, 7	Serm. 6, 7	Serm. 6, 7
<i>Luxuria</i>	<i>carnalia</i>	<i>caro</i>	<i>carnalia</i>	<i>luxuria</i> <i>et gula</i>
<i>Avaritia</i>	<i>et saecularia desideria</i>	<i>mundus</i>	<i>saecularia desideria</i>	<i>avaritia</i> <i>et tristitia</i>
	<i>et spiritualia nequitiae in caelestibus</i>	<i>diabolus</i>	<i>spirituales nequitiae in caelestibus</i>	<i>Ira</i> <i>invidia</i>
<i>Superbia</i>				<i>et superbia</i>

Cette présentation parallèle montre bien qu'Isaac se soucie d'harmoniser les deux exposés des *Sermons 2* et *6*. Il donne ainsi à entendre que sa propre doctrine est compatible avec la liste traditionnelle des sept vices capitaux, et même que la seconde, bien loin de s'opposer à la première, vient plutôt la préciser et l'expliciter.

Puis vient une illustration historique de cette genèse des vices : d'abord le péché d'orgueil de l'ange, qui fait tomber ensuite l'homme par envie ; la colère de Caïn fait commettre le premier homicide, et entraîne la tristesse du criminel et son désespoir ; l'avarice pousse ce désespéré à bâtir la première cité, et la gourmandise et la luxure, qui conduisent à l'union entre les filles des hommes et les fils de Dieu, obligent Dieu à déclencher le déluge qui efface l'homme ; celui-ci est mis au rang des bêtes. Il y a d'ailleurs un jeu de mots sur *delere* : Dieu l'efface de la terre, mais il déchoit aussi de sa nature humaine pour être semblable au bétail, selon l'idée déjà exprimée plus haut⁴⁵.

On retrouve en filigrane une autre image d'Hugues de Saint-Victor, un peu transposée, ici encore, par l'Abbé de l'Étoile. Pour le premier,

44. *Ibid.*, n° 7-8, SC 130, p. 166-167.

45. *Ibid.*, n° 8, SC 130, p. 168.

l'âme humaine est un vase, qui est réduit en poussière par les vices⁴⁶. Chez Isaac, les vices qui assaillent les hommes individuels ont également été à l'origine de la prolifération du mal dans l'histoire des créatures, en commençant par l'orgueil ; à partir de la chute de l'ange, l'humanité est retournée en poussière sous l'action des vices, jusqu'au déluge. Il est intéressant de noter ce parallèle entre l'histoire globale de l'humanité, et l'histoire individuelle de l'homme en proie à l'assaut des vices.

Puis l'auteur expose la condition de l'homme déchu, depuis le premier Adam : nous sommes à la fois fils de Dieu et fils du diable⁴⁷. Mais le Seigneur est venu nous libérer, lui qui a reçu le septénaire des dons. Et ici, il s'écrie : « Ô âme, féconde des vertus, pleine des grâces ! Sept à cause de sept, et sept contre sept. Sept grâces dans le Christ, sept concupiscences en Adam, sept plaies, sept médecines, à chaque fois un contre un⁴⁸. »

Après avoir rappelé le septénaire des vices, Isaac le met donc ici en parallèle avec celui des « grâces » énuméré par Isaïe contemplant la figure du Messie, que nous appelons les dons du Saint-Esprit, et il souligne le lien entre ces deux listes. Il peut être éclairant de rapprocher ce texte avec un passage du *Sermon 2* qui semblait assez obscur tout d'abord (*fig. 4*).

<i>Sermon 2</i>	<i>Sermon 6</i>
<i>Tria et tria</i>	<i>septem propter septem</i>
	<i>septem contra septem</i>
	<i>septem gratiæ in Christo</i>
	<i>septem concupiscentiæ in Adam</i>
	<i>septem plagæ, septem medicinæ</i>
<i>unum contra unum</i>	<i>ubique unum contra unum</i>

Au *Sermon 2*, il s'agissait des péchés et des béatitudes, les uns éloignant de Dieu, les autres nous rapprochant de lui. Sous le parallélisme apparent des formules, ce sont donc des réalités différentes qui sont exprimées. Cependant, l'idée reste analogue dans les deux cas, car il s'agit de souligner ce qui vient s'opposer au péché. En fait le schéma du *Sermon 2* est repris maintenant dans une construction plus développée. Les premiers éléments en sont, comme alors, les vices, mais qui sont énumérés ici au nombre de sept selon la

46. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, II, 13, cap. 1, PL 176, 525-526 ; cf. *In Abdiam*, PL 175, 402, qui précise l'image.

47. *Sermon VI*, n° 10, SC 130, p. 170.

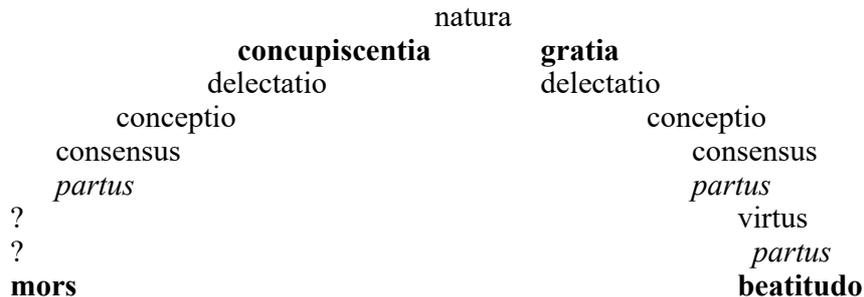
48. *Ibid.*, n° 12, SC 130, p. 170. Cf. le texte du *De Septem Donis Spiritus Sancti*, II, attribué à Hugues de Saint-Victor (*Six Opuscules Spirituels*, SC 155, p. 122), qui a pu inspirer notre texte : « Chaque vice a son remède propre : sept vices, sept esprits, autant de maladies, autant de remèdes. »

liste de saint Grégoire ; contre eux, les dons du Saint-Esprit (*septem gratiæ*) sont donnés comme des remèdes destinés à guérir des plaies.

Mais il faut préciser ce qu'on doit entendre au juste par péché ; Isaac passe donc ensuite à une explication de la genèse du péché, d'après saint Jacques (1, 14-15) : la concupiscence nous tente ; quand elle conçoit (par le plaisir), elle engendre le péché, et quand le péché est commis (par le consentement), il engendre la mort⁴⁹. Les trois parties de l'homme, la concupiscence, l'âme sensible (*sensus animalis*) et l'esprit raisonnable sont comparées au serpent, à la femme et à l'homme. Voilà l'œuvre de mort dont le Sauveur, le vrai Samaritain, nous délivre.

La grâce va provoquer un mouvement inverse de celui du péché. Au centre est la nature ; comme on vient de le voir, si elle est tentée par la concupiscence et si elle y prend plaisir et consent, c'est la mort ; si elle est mue par la grâce, elle fait naître la vertu qui engendre la béatitude⁵⁰. Isaac prend un exemple, qui précise son vocabulaire, celui de la première béatitude, correspondant au début de la vie spirituelle. La vertu, c'est la pauvreté en esprit ; la béatitude, le royaume des cieux, la grâce, l'esprit de crainte⁵¹. Il faut bien garder à l'esprit ces correspondances pour comprendre la suite du texte.

Isaac développe donc ici la pensée d'Hugues de Saint-Victor, qui a eu le premier, comme on l'a vu, l'idée de rapprocher la liste des sept péchés capitaux, des septénaires exposés par saint Augustin. On voit donc se déployer un double enchaînement, à partir de la nature, qui reste au centre (*fig. 5*).



Le mouvement est semblable dans les deux cas, même si on remarque un élément (*virtus*), qui apparaît entre le *consensus* et la

49. *Sermon VI*, n° 15, p. 172. L'origine de cette doctrine est augustinienne (cf. SAINT AUGUSTIN, *De Sermone Domini in Monte*, I, n° 34, *PL* 34), et elle est reprise par SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie XVI sur l'évangile*, n° 1, *PL* 76, 1135.

50. *Sermon VI*, n° 17-18, *SC* 130, p. 174.

51. *Ibid.*, n° 18, *SC* 130, p. 176.

beatitudo dans le cas du bien, alors qu'il n'y a pas d'équivalent pour le mal (pas d'intermédiaire entre le *consensus* et la *mors*) ; mais il est évident qu'il s'agit du péché, comme Isaac l'a dit plus haut clairement ; et tout ce développement a été inspiré par la description de la genèse du péché du texte de l'Épître de saint Jacques.

On se trouve donc face à une grandiose construction, que l'on comparerait volontiers à un porche de ces cathédrales contemporaines d'Isaac. L'harmonie est parfaite, la nature formant la clé de voûte ; de part et d'autre se déploient l'activité de la grâce pour mener à la béatitude, et celle de la concupiscence pour mener à la mort. C'est dans ce cadre monumental que viennent trouver place les septénaires étudiés par la tradition, et ceux qu'Isaac va proposer. Le triptyque initial découvert par saint Augustin s'était déjà enrichi avec la liste des péchés capitaux donnée par Hugues de Saint-Victor ; Isaac va continuer dans cette ligne. Nous avons déjà relevé, face à face, les deux septénaires des « grâces dans le Christ » et des « concupiscences en Adam⁵² ». Isaac va maintenant étudier la genèse de la vertu.

En effet, rappelant ensuite que les charismes, ou grâces, ou dons de l'Esprit saint sont au nombre de sept, eux aussi, « sept par leur genre, d'espèces multiples, de nombre infini, *septem genere, specie multa, numero infinita* », même formule que pour les vices, il précise que chacune de ces grâces crée dans l'âme une vertu, qui va mériter à son tour une béatitude⁵³. On arrive donc ici à quatre septénaires. Puis après des précisions sur le problème de la grâce et du mérite, l'auteur enchaîne : « Il y a donc sept grâces, contre les sept corruptions ; par elles viennent les vertus et les béatitudes, au nombre de sept chacune, contre les sept péchés et leurs sept châtiments ; elles s'opposent, de façon générale et de façon particulière, les unes aux autres. Il y a encore sept demandes dans la Prière du Seigneur, implorant chacune une grâce particulière. Car celui qui demande reçoit, et celui qui reçoit est vainqueur ; en sorte que le théâtre d'opération de la milice chrétienne se trouve dans ces sept septénaires, puisque la vie sur terre se passe dans un cycle de sept jours⁵⁴. »

Il est donc clair que les sept *gratiæ* désignent les dons du Saint-Esprit, qui s'opposent aux sept vices capitaux. Venant de ceux-ci, on a l'opposition entre les sept vertus (non désignées) et les sept béatitudes d'une part, et les sept péchés et leurs sept punitions d'autre

52. Cf. note 48.

53. *Ibid.*, n° 19, SC 130, p. 176. Ce parallèle entre les dons du Saint-Esprit et les vices capitaux est assez surprenant, car tout se passe comme si les dons eux-mêmes se divisaient en vertus particulières, et représentaient en quelque sorte des « grâces » plus générales. On peut y déceler le sens spirituel d'Isaac, soulignant qu'on ne saurait limiter l'action de l'Esprit saint à des opérations contenues dans une liste limitée, vint-elle de la tradition.

54. *Ibid.*, n° 20-21, SC 130, p. 174-176.

part. Enfin les sept demandes du *Pater* permettent d'obtenir les sept *grâces*, les dons du Saint-Esprit. Faute d'une analyse assez serrée, on a pu se méprendre sur ce passage, où les termes de grâce et de vertu ont une acception bien précise⁵⁵. L'Abbé de l'Étoile complète donc les cinq septénaires d'Hugues de Saint-Victor en leur adjoignant deux nouveaux septénaires, celui des péchés, distingué de celui des vices, et celui des peines. Il met ainsi en relief d'une façon nouvelle la valeur du chiffre sept ; sa construction englobe désormais toute la vie morale, et il peut affirmer en conclusion : « Il n'y a, ici-bas ou dans le monde futur, bien, mal, misère ou bonheur, qui ne naisse de l'un ou de l'autre, et ne soit compris dans cet ensemble⁵⁶. »

Cependant, le septénaire des péchés et celui des peines sont juste évoqués ; les autres aussi, certes, mais ils étaient largement connus depuis Hugues de Saint-Victor. Mais Isaac est bien conscient du caractère un peu artificiel de sa composition ; aussi il avoue : « Cependant, pour déterminer et distinguer les péchés, nous souffrons pénurie de mots, étant donné qu'ils naissent des vices ; et nous en confondons beaucoup sous le même vocable, alors qu'il s'agit de choses différentes ; et c'est encore plus vrai pour distinguer les peines⁵⁷. » Ce texte suppose la doctrine d'Hugues qui distingue le vice, inclination mauvaise, du péché, qui est acte⁵⁸. Mais Hugues ne s'est pas mis en peine de donner une liste des péchés, ni des peines, aussi l'Abbé de l'Étoile avoue-t-il que ce sont les mêmes mots qui désignent les vices et les péchés, « *inopia nominum languemus* ».

Les sept septénaires

Isaac nous a donc donné, lui aussi, sept septénaires, comme son compatriote et ami l'évêque de Chartres, Jean de Salisbury († 1180). Mais le contenu en est très différent, car ce dernier énumère les conditions de la vie humaine. Le père Salet les résume ainsi : « Sept dispositions pour acquérir la science, *eruditio* ; les sept voies de l'âme

55. Ainsi le père SALET écrit, dans son *Introduction*, parlant des vices capitaux : « On leur oppose sept vertus, grâces ou béatitudes », ce qui est pour le moins ambigu (*SC* 130, p. 56). De son côté, Ivan GOBRY résume ainsi (*Les moines en Occident*, t. 5, *Cîteaux*, Paris, F.-X. de Guibert, 1997, p. 476) : « Mais pour guérir ces plaies [des sept corruptions], le Christ, nouvel Adam, nous apporte sept grâces, qui sont sept remèdes, et ce sont les sept Béatitudes. »

56. *Sermon VI*, n° 21, *SC* 130, p. 178.

57. *Ibid.* Le père Salet traduit : « Cependant pour désigner et distinguer les péchés comme les vices qui leur donnent naissance, nous souffrons de l'indigence du vocabulaire. » C'est un peu ambigu, car on peut comprendre qu'il s'agit de distinguer tant les péchés que les vices, ou de distinguer les péchés de la manière dont on distingue les vices. Le problème est en fait de distinguer les péchés des vices, aussi le sens semble être : nous n'avons pas de mots pour distinguer les péchés, puisqu'ils naissent des vices.

58. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, II, 13, 1, *PL* 176, 525. On y trouve les deux éléments repris par Isaac : les vices, qui se transforment en péchés par le consentement, et les peines dues à ceux-ci.

pour mener une vie honnête, les arts libéraux ; les sept fenêtres de l'âme, situées dans la tête de l'être humain ; les sept forces ou puissances de l'âme ; les sept vertus engendrées par les dons du Saint-Esprit : humilité, douceur, patience, courage persévérant, générosité, abstinence, pureté de cœur ; les [sept] espèces de contemplation ; les sept principes des choses⁵⁹. » Pour Isaac au contraire, on reste dans l'univers moral, dans le combat pour le royaume des cieux, *expeditio militiae christianae*, la croisade intérieure, pour utiliser un mot postérieur au XII^e siècle, mais qui exprime exactement ce qu'un médiéval entendait par *expeditio*. Ainsi, aux trois septénaires relevés par saint Augustin, complétés par celui des « vertus » permettant d'obtenir les béatitudes, et par celui des vices, selon Hugues de Saint-Victor, Isaac propose donc de rapprocher le septénaire des péchés qui naissent des vices, et celui des peines qui viennent les châtier, prolongeant ainsi la proposition d'Hugues d'affecter aussi le nombre sept aux réalités mauvaises, qu'elles soient péchés ou punitions. Il est assez frappant qu'il se garde bien de donner les listes de ces nouveaux septénaires, et qu'il s'avoue même embarrassé pour les nommer. Il faut d'ailleurs reconnaître que son effort ne sera guère suivi.

Alain de Lille par exemple, son contemporain († 1202-1203), dans son traité *Sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit*⁶⁰, commence par analyser les vertus classées selon les quatre vertus cardinales ; puis il expose les sept vices capitaux, et enfin les sept dons du Saint-Esprit, mais sans établir de relation particulière entre chacun d'eux. Il adopte d'ailleurs des positions qui vont à l'encontre de celles d'Isaac, par exemple pour la définition des vices⁶¹. Le dernier article (*cap. III, art. 4*) indique que le mot béatitude peut être pris en deux sens : soit comme l'effet des sept dons, il s'agit alors des vertus évangéliques (pauvreté, douceur...), soit comme les sept récompenses. On retrouve là deux des cinq septénaires d'Hugues de Saint-Victor. Mais il est significatif qu'Alain oppose ici ces deux acceptions du terme

59. SC 130, note complémentaire n° 9, p. 340. Le texte de Jean de Salisbury se trouve en PL 199, 946-964. Non seulement la philosophie a guidé l'auteur dans le choix de ses septénaires, mais elle l'a conduit à modifier la liste des vertus évangéliques tirées des béatitudes, et celle des vices capitaux (cinquième septénaire, 954-955), en fonction de la liste des sept puissances de l'âme (quatrième septénaire, 951-954), qui sont : *anima, mens, imaginatio, opinio, ratio, intellectus* et *memoria*. On peut voir dans le texte cité plus haut les modifications apportées à la liste traditionnelle des vertus ; pour celle des vices, on relève le doublet *avaritia-philargyria*, et l'absence de la luxure ; l'ensemble manque de cohérence, on sent que l'intérêt de la recherche se porte ailleurs.

60. ALAIN DE LILLE, *De Virtutibus et de Vitiis et de Donis Spiritus Sancti*, édité par Dom LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, T. VI, Gembloux, Duculot, 1960, p.42-92 ; l'éditeur date ce texte de 1160 (*ibid.*, p. 40).

61. *Ibid.*, *cap. II, art. I*, l 29, p. 68 : « le vice est un acte intérieur ou extérieur privé de la fin qui lui est due, par exemple une volonté mauvaise ou un acte mauvais. » Dans ces conditions, on ne peut distinguer le septénaire des vices de celui des péchés.

(*quidam dicunt, alii dicunt*), sans prendre parti lui-même. En tout cas, il a déjà abandonné le parti d'étudier les vertus à partir de la liste du *Sermon sur la Montagne*.

S'il est vrai que dans un *Sermon pour la Pentecôte*⁶², il énumère bien lui aussi sept septénaires, parmi lesquels nous retrouvons ceux qui nous sont connus, son exposé est assez différent de celui de l'Abbé de l'Étoile. Le cadre en est les sept semaines qui séparent Pâques de la Pentecôte : le Saint-Esprit est donné aux disciples au bout de sept semaines, ce qui signifie qu'après le cours de sept semaines spirituelles, l'Esprit saint viendra en toute sa plénitude dans l'esprit des fidèles. Ces semaines représentent : la première, l'absence des sept péchés mortels ; la seconde, les sept manières d'obtenir la rémission des péchés ; la troisième, les sept demandes du *Pater* ; la quatrième, l'envoi des sept dons énumérés par Isaïe ; la cinquième, le don des sept vertus (les trois théologiques et les quatre cardinales) ; la sixième, le don des sept béatitudes du texte de saint Matthieu, la septième, les sept degrés de l'ascension spirituelle qu'on trouve exposés dans le psaume 14. Il s'agit donc d'un développement des septénaires augustinien dans la ligne du bien, les vices n'étant mentionnés qu'au départ, et de façon toute négative, car il s'agit de s'en affranchir. Il est frappant également de voir les sept vertus théologiques et cardinales s'insérer entre le septénaire des dons et celui des vertus liées aux béatitudes, que bientôt elles supplanteront. À cet égard, on serait tenté de proposer pour ce *Sermon* une date antérieure à celle du traité *De virtutibus*. Enfin le dernier septénaire est assez nouveau dans ce contexte, encore qu'il soit probablement traditionnel ; mais nous ne l'avons jamais trouvé associé aux vices et aux vertus.

Au XIII^e siècle, saint Thomas († 1274) illustre cette même position dans son *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard. Il y étudie effectivement les rapports entre les dons et les béatitudes, dans la ligne de saint Augustin, et avant d'aborder les demandes du *Pater*, il mentionne les fruits de l'Esprit, énumérés par saint Paul en Ga 5, et les rapproche des béatitudes. Ici encore, nous restons dans la ligne du bien, ces « fruits » étant considérés comme les *delectationes* spéciales qui correspondent aux actes bons des vertus et des dons⁶³.

Mais il est permis de se demander pourquoi le rapprochement entre béatitudes et péchés ne s'est pas fait plus tôt. Il est vrai que les listes des vices capitaux ont longtemps hésité entre sept et huit termes. Mais il y a peut-être une autre raison, qui tient à la valeur symbolique du chiffre sept. Pour saint Augustin, par exemple, il semble très lié à l'Esprit saint, parce que le septième jour est celui de la sanctification,

62. ALAIN DE LILLE, *Sermon VIII*, PL 210, 218.

63. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, 24, 1, a. 4-6.

attribuée à celui-ci⁶⁴. On comprend dès lors que le docteur africain ne se soit pas soucié de tirer plus de parti d'un texte comme Mt 12, 43-45, qui parle des sept esprits mauvais⁶⁵. Et sans doute la tradition est-elle restée tributaire de cette mentalité. Nous avons probablement là la raison pour laquelle il a fallu attendre le XII^e siècle et Hugues de Saint-Victor pour voir proposer cinq septénaires, et c'est pourquoi aussi les trois septénaires augustiniens et la liste grégorienne des sept vices ont pu coexister de façon indépendante durant des siècles (entre le VII^e et le XII^e siècle).

Une réflexion de saint Thomas sur les vices capitaux et les vertus cardinales nous aidera peut-être à aller plus loin, au-delà de la symbolique propre du septénaire. Il s'agit de savoir dans quelle mesure on peut trouver un moyen unique de classification des vertus et des vices. L'objection expose qu'il devrait y avoir autant de vices capitaux que de vertus principales ; or celles-ci sont au nombre de quatre, donc il ne doit y avoir que quatre vices capitaux. Mais saint Thomas fait remarquer que vices et vertus n'ont pas la même origine : les vertus sont causées quand il y a une ordination de l'appétit à la raison, ou au bien immuable. Au contraire, les vices naissent par le désir du bien changeant. Le principe de diversification est donc tout différent, et il est vain de vouloir établir une classification des vices en fonction de vertus auxquelles ils s'opposent⁶⁶. Dans le corps de cet article, saint Thomas rend compte d'ailleurs de la liste traditionnelle des vices en distinguant le bien de l'âme, le bien du corps et le bien extérieur, pour les biens qu'atteint directement l'appétit, et pour ceux qui le font fuir, selon qu'ils sont opposés au bien propre ou au bien d'autrui⁶⁷. On a là sans doute la raison profonde qui souligne la limite

64. SAINT AUGUSTIN, cf. par exemple le *Sermon VIII*, PL 38, 72-73. Il est frappant de remarquer comment, dans ce texte, saint Augustin ne fait appel qu'à des données bibliques, le texte de la Genèse et celui d'Isaïe au chapitre 11. Il sait par ailleurs que le chiffre sept peut désigner une totalité, *De Civitate Dei*, XI, 31. Cf. dans le même sens le texte de SAINT GRÉGOIRE LE GRAND sur Marie, délivrée de sept démons (*Homélies sur l'évangile*, Livre II, 33, n° 1, PL 76, 1239) : « Qu'est-ce qui est désigné par les sept démons, sinon la totalité des vices (*universa vitia*) ? » Ne serait-ce pas là la raison qui a poussé saint Grégoire à amputer d'un élément la liste des huit vices de Cassien et d'Évagre ? Ce symbolisme du chiffre sept n'était certes pas inconnu de saint Augustin, mais il semble qu'il le rattache surtout au sabbat.

65. Quand il le commente, en deux occasions, il énumère sept vices en opposition aux sept dons du Saint-Esprit (*Quæstiones Evangelicæ*, I, 8, PL 35, 1325, et *Sermo* [Denis 25], PL 46, 933-934). Cette tentative a été peu suivie : on peut citer SAINT GRÉGOIRE LE GRAND (*Moralia in Job*, 2, n° 77, PL 75, 592-593) ; la *Scala cæli*, attribuée longtemps à Hugues de Saint-Victor, mais qui est en fait de son école, cf. BARON, *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 230 ; et encore la liste du manuscrit de Foucarmont (Paris, B.N., 2527, f° 55v) (*ibid.*, p. 255, note a). Aucune de ces listes ne reprend celle des *Quæstiones Evangelicæ*. Elles sont par trop artificielles, ne couvrent pas toute la vie morale, et n'ont pas connu un grand succès.

66. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Ia IIæ*, 84, 4, ad 1m.

67. *Ibid.*, 84, 4c. On trouve un raisonnement semblable à propos de l'opposition entre les fruits de l'Esprit et les fruits de la chair, *Ia IIæ*, 70, 4.

de l'exposé des victorins, et des tentatives de mettre en un parallèle strict la liste des vertus et des vices. Isaac s'est aperçu de la difficulté, aussi est-il resté très prudent, se gardant bien de donner des correspondances trop précises. Il resterait à observer la postérité de cette idée d'Hugues de Saint-Victor, qui semble avoir été assez vite abandonnée. Isaac peut être considéré comme un témoin de cette remise en question ; son amour de la tradition l'a mis en garde contre une construction brillante, mais trop détachée du réel pour garder toute sa pertinence spirituelle. Si Hugues se méfiait du rationalisme d'Abélard, on peut dire qu'Isaac, fidèle à la ligne de saint Bernard et des cisterciens, garde ses distances vis-à-vis des constructions scolaires du Victorin, dans la ligne de l'exégèse monastique traditionnelle.

Une dernière remarque peut venir compléter ces réflexions. On peut prendre acte de l'extrême soin avec lequel ces *Sermons* sont composés. Il ne peut s'agir en aucun cas d'improvisation, et on peut même douter qu'ils aient été prononcés devant les moines cisterciens de l'Étoile sous la forme qui nous est parvenue. Comme Dom Jean Leclercq l'a bien montré pour les *Sermons* de saint Bernard, le sermon est devenu un genre littéraire au XII^e siècle, et s'il y a prédication réelle, ce qui n'est pas certain, le texte en est ensuite soigneusement revu⁶⁸. Ces conclusions rejoignent d'ailleurs celle du père Salet⁶⁹.

Les *Sermons pour la Toussaint* forment-ils un ensemble ?

Au terme de ces longues analyses se repose la question initiale : quel lien y a-t-il entre d'une part les cinq premiers *Sermons pour la Toussaint*, et d'autre part le texte connu sous le nom de *Sixième Sermon pour la Toussaint* ?

Dans l'article du *Dictionnaire de Spiritualité* consacré à Isaac de l'Étoile, le père Raciti, qui analyse le contenu des *Sermons* de cet abbé, y distingue différents « opuscules », parmi lesquels viennent en dernier les *Sermons en la fête de la Toussaint* 1 à 5. Il ajoute ensuite : « À cet ensemble organique, pourtant librement agencé, les autres *Sermons*, qui n'ont pas de liens réciproques, apportent d'heureux com-

68. Dom Jean LECLERCQ, « Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de saint Bernard. III : Les Sermons sur les Cantiques ont-ils été prononcés ? », *Revue Bénédictine* 65 (1955), p. 71-89. En sens contraire, cf. I. GOBRY, *Cîteaux, op. cit.*, p. 473 : « Ces sortes de sermons avaient lieu dans la nature, pendant une interruption de travail ; et il faut gager que les moines, recrus de chaleur et de fatigue, devaient plutôt somnoler à l'audition de ces jongleries subtiles... » Il a été probablement influencé par Dom Clémencet, qui écrivait dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 680 : « L'on voit que nullement préparés, ils [les sermons] naissaient sur le champ des questions que l'on faisait à l'auteur » (cité par le père SALET, *Introduction, SC* 130, p. 33).

69. *Ibid.*, p. 31-34.

pléments⁷⁰. » Dans le tome III de l'édition des *Sources Chrétiennes* (1987), il affirme sans ambages : « Le Sermon 6 de l'édition Tissier-Migne semble avoir été incorrectement assigné à la Toussaint. Le texte scripturaire qui lui sert actuellement d'en-tête (Mt 5, 1), et qui cautionne l'attribution liturgique du Sermon, ne constitue pas son véritable thème, car il n'est pas commenté dans le corps du discours. En réalité, le sujet du Sermon est une méditation théologique sur Is 11, 1-2⁷¹ », c'est-à-dire sur le texte qui énumère les dons du Saint-Esprit. Il est clair que pour lui, le *Sermon 6* ne saurait se rattacher à la Toussaint.

Le témoignage des manuscrits

Du point de vue des manuscrits, il est difficile d'apporter une réponse claire. Le père Raciti est persuadé que ce dernier *Sermon* a été rattaché artificiellement aux cinq premiers, et il donne l'explication suivante. Il remarque que le *Sermon 54* de l'édition Tissier-Migne, *pour la Nativité de la Vierge Marie*, est visiblement inachevé, et il suppose que le manuscrit dont s'est servi Dom Tissier était incomplet. Un feuillet (ou plusieurs) aurait été perdu, alors que les *Sermons pour la Toussaint* devaient se placer entre *les Sermons pour la Nativité de la Vierge Marie*, et celui *pour la Dédicace* (*Sermon 55*, retrouvé en 1964 par Dom Jean Leclercq). D'autre part, le début du manuscrit aurait perdu lui aussi des cahiers, car on n'a aucun sermon d'Isaac pour la période de l'Avent à l'Épiphanie. « Dans ce cas en effet, écrit le père Raciti, l'hypothèse la plus simple est de supposer qu'un ou deux cahiers, appartenant à la fin du manuscrit, ont été reliés à son début, lui-même acéphale⁷². » Le *Sermon 6*, que le père Raciti rattache aux fragments d'Oxford contenant des prédications pour l'Épiphanie, se serait alors trouvé par hasard au début du manuscrit, et lors du déplacement du dernier cahier, aurait été adjoint artificiellement aux cinq premiers *Sermons sur la Toussaint*, en devenant le sixième de cette série, la même phrase d'introduction venant justifier par après cette attribution.

Cette explication assez compliquée, il faut bien l'avouer, pourrait à la rigueur rendre compte de l'ordre des *Sermons* dans le manuscrit utilisé par Dom Tissier, qui venait très probablement de l'abbaye de la Merci-Dieu⁷³. Mais il nous reste un manuscrit de la Bibliothèque Sainte-Geneviève, *P*, daté du XIII^e ou du XIV^e siècle, qui donne

70. G. RACITI, art. « Isaac de l'Étoile », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII, 2^e partie (1971), 2018-2019.

71. G. RACITI, *SC 339, Note complémentaire* n° 32, p. 315-316.

72. *Ibid.*, p. 315.

73. *Ibid.*, p. 316. Ce manuscrit a malheureusement disparu depuis le XVII^e siècle.

également à la suite ces six *Sermons sur la Toussaint* ; il les place d'ailleurs après le *Sermon* 26, et commence la série avec le *Sermon* 7. L'hypothèse du père Raciti ne pourrait expliquer cette séquence qu'en supposant que le déplacement a été effectué avant la copie du manuscrit par le scribe de *P*, qui lui-même aurait jugé bon de modifier l'ordre de son modèle, en ne retranscrivant que certains textes. La probabilité de l'hypothèse s'en trouve d'autant réduite. Il est vrai également que l'édition des *Allegoriae* du Chartreux Tillman de 1551 présente les cinq premiers *Sermons sur la Toussaint* sans le sixième, avec quelques autres pièces ; mais elle reflète trop l'œuvre du compilateur qui les a choisis (peut-être dès le XIII^e siècle), pour qu'on puisse en tirer argument.

D'autres manuscrits ont conservé des *Sermons pour la Toussaint* le seul *Sermon* 6, avec d'autres textes d'Isaac. Il s'agit d'une part d'un manuscrit de Rouen, *R*, mais on ne peut guère en faire état, car ce manuscrit isole volontiers des pièces qui font partie de séries ; et d'autre part, le texte du *Sermon* 6 est également donné par un manuscrit de la Bibliothèque municipale de Vendôme, non mentionné dans la table dressée par Dom Anselm Hoste⁷⁴, mais indiqué par le père Raciti⁷⁵. Outre le *Sermon* 6 sur la Toussaint, on y trouve le *Sermon* 9 (sur les noces de Cana), le *Sermon* 10 et le début du *Sermon* 7⁷⁶. On voit que le compilateur, ici encore, ne s'embarrasse pas de l'ordre des sermons pour les recopier... Il est plus intéressant de remarquer que le *Sermon* 6 y commence par la même citation « *Videns turbas Jesus* » que le *Sermon* 1, avec la même inversion par rapport au texte de la Vulgate. On peut y voir la leçon originelle, alors que les autres manuscrits donnent le texte de la Vulgate.

On constate donc que tous les témoins connus de ce *Sermon* 6 d'Isaac de l'Étoile sur la Toussaint donnent le même *incipit*, qui

74. SC 130, p. 80-81.

75. Il a connu l'existence de ce manuscrit de Vendôme grâce au *Répertoire* de Schneyer (*Collectanea Cisterciensia* 43 [1981], p. 35, note b : *Repertorium des Lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, T. 3, Münster, 1971, p. 873).

76. Analyse faite par G. Troupeau (la notice dit simplement : 189 : *Sancti Hilarii Pictaviensis opuscula etc.* : f° 1 : *Liber beati Hilarii episcopi de sinodis* ; f° 73 : *Sermones : Legitur in Cantico canticorum... omnia poma nova et vetera... ducitur captiva* ; f° 123 *Guillelmi de Conchis Dragmaticon philosophiae* :

- f° 73-115r : Commentaire anonyme sur le Cantique des cantiques, qui se termine au bas du f° 115r par le mot *Explicit* rubriqué.

- f° 115v-116v : *Videns turbas Jhs. Hodie dilectissimi cernere est celestem medicum alabastrum pigmentaria reserantem, quæ secum veniens de sinu Patris attulit ut illius vulnera curet qui descendens ab Jerlm in Jericho...* C'est le *Sermon* 6 d'Isaac de l'Étoile sur la Toussaint.

- f° 116v-117v : *Nuptiæ factæ sunt in Cana Gal. Cogitantem me fratres...* *Sermon* sur les noces de Cana, c'est-à-dire le *Sermon* 9 d'Isaac.

- f° 117r : *Vocatus est Jhs et discipuli ejus ad nuptias...* *Sermon* 10 d'Isaac.

- f° 118r : *Cum factus est Jhs...* Début du *Sermon* 7 d'Isaac.

- f° 119r-122v : blancs.

permet précisément de le rattacher à ce groupe de *Sermons*. Si donc on voulait soutenir l'hypothèse du père Raciti, il faudrait supposer que les avatars du manuscrit archétype de nos textes auraient eu lieu de très bonne heure (Isaac est mort vers 1175, et nos plus anciens témoins sont du XII^e-XIII^e siècle). Selon cette hypothèse, ce codex aurait donc perdu à la fois ses premières pages et ses dernières pages, le *Sermon* 6, isolé au début, aurait été précédé artificiellement d'un cahier provenant de la fin du manuscrit, et pour cautionner le rattachement au groupe des *Sermons pour la Toussaint*, on aurait rajouté en en-tête la fameuse citation de Mt 5, 1, le tout pendant une période d'une cinquantaine d'années...

Il semble qu'en définitive le père Raciti ait accordé trop de crédit à l'ordre présenté par le manuscrit d'Oxford. Il écrit en effet : « Il n'y a aucune raison de croire que, pour deux extraits sur les huit, le compilateur n'ait plus suivi l'ordre des pièces tel qu'il le trouvait dans son exemplaire⁷⁷ », ce qui lui permet d'attribuer les nouveaux textes à la fête de l'Épiphanie. Mais on objectera qu'il n'y a pas moins de raison pour penser que ce compilateur a pu prendre son bien là où il le trouvait, sans se soucier de l'ordre initial des *Sermons* dans l'année liturgique⁷⁸ ; il commence d'ailleurs avec des textes provenant des *Sermons* 49 (*Pour la fête de saints Pierre et Paul*), 51 et 54 (*Pour l'Assomption* et *Pour la Nativité de la Vierge*), avant d'arriver au *Sermon pour l'Épiphanie*, le seul des nouveaux textes qui ait une attache liturgique précise. Sa démarche semble être avant tout doctrinale, et il dispose les textes recueillis selon son propre plan : ainsi le *Sermon pour l'Épiphanie* décrit la recherche de Dieu selon les trois âges de la vie spirituelle, le *Sermon de la Pérégrination* détaille les trois assauts que nous livrent les trois royaumes du monde, du péché et du diable, le fragment trois précise quatre formes d'orgueil ; du *Sermon* 6, notre théologien ne retient qu'un seul septénaire, celui des vices capitaux, et enfin les extraits des *Sermons* 11 et 12 concernent la façon de se purifier du péché. Certes, il peut se glisser une part d'arbitraire dans cette analyse de la doctrine des fragments d'Oxford, mais elle ne semble pas, en définitive, plus invraisemblable que celle proposée plus haut.

C'est finalement l'édition de Dom Bertrand Tissier de 1662, reprise par la Patrologie de l'Abbé Migne, qui représente donc pour nous le premier témoignage du classement des *Sermons* d'Isaac qui met en

77. G. RACITI, *Pages nouvelles d'Isaac de l'Étoile*, op. cit., p. 45, note 17.

78. Remarquons d'ailleurs que le manuscrit le plus complet après celui qui a été utilisé par Dom Tissier, *P*, présente les *Sermons* dans un ordre assez déconcertant, même s'il suit en général le cycle de l'année ; de même, le florilège *R* donne le *Sermon* 18 après le 26. Il semble donc difficile de se fier à l'ordre donné par un manuscrit pour déterminer l'attribution d'un *Sermon* en dehors d'une affectation liturgique précise.

premier les *Sermons pour la Toussaint*. La question reste posée de savoir si cet éditeur a respecté l'ordre que lui donnait le manuscrit utilisé, ou s'il a voulu innover. On ne peut la trancher ; mais on voudrait suggérer qu'une intention doctrinale pourrait bien être la cause de cette disposition. Si les *Sermons pour la Toussaint* décrivent en effet tout l'itinéraire de la vie spirituelle, comme on l'a vu, ne convenait-il pas alors de les placer en tête de l'enseignement de l'Abbé de l'Étoile, comme un programme de vie ? Nous avons là, comme il le dit lui-même, l'« *expeditio militiae christianæ*⁷⁹ », tout ce qu'il faut savoir pour le combat de la vie chrétienne. On pourrait même y déceler l'intention de souligner qu'il s'agit là du combat essentiel, par opposition à celui que soutenaient certains ordres religieux militaires, pris à partie par l'Abbé de l'Étoile dans le *troisième Sermon pour la Nativité de saint Jean-Baptiste*⁸⁰.

Des enseignements complémentaires

Mais il faut préciser le lien qui rattache le *Sermon 6* aux autres *Sermons pour la Toussaint*. En réalité, le thème des béatitudes et celui des péchés sont tout à fait connexes, comme nous l'avons relevé dans la tradition et dans le texte même d'Isaac. Puisque l'étude des manuscrits n'est pas décisive, c'est en définitive le texte lui-même qui pourra permettre de trancher cette question.

On a déjà noté la présence, au début du *Sermon 6*, dans tous les témoins du texte, de la phrase scripturaire « *Videns Jesus turbas, ascendit in montem* », début de la péricope évangélique lue le jour de la Toussaint, inscrite en tête du *Sermon 1*, et on a montré comment cette montée sur la montagne des béatitudes supposait auparavant la descente du Christ venu au secours de l'homme blessé par les vices.

Cependant, on serait tenté d'opposer la suite du texte à l'enseignement du *Sermon 1*. Isaac enchaîne en effet : « Aujourd'hui, il faut considérer le médecin céleste ouvrant les vases de remèdes qu'il a pris avec lui en venant du sein du Père, pour guérir les blessures de l'homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho et tomba sur des brigands. » Ces « vases de remèdes », on notera le pluriel, quels sont-ils ? D'après le même *Sermon*, « il y a sept grâces dans le Christ, à cause des sept concupiscences en Adam, et à cause des sept plaies, sept remèdes⁸¹ ». On a vu que ces « grâces » désignent les dons du Saint-Esprit, qui s'opposent, dans le foyer même de la vie morale, aux sept concupiscences. Or une image semblable, celle des sept coffrets

79. *Ibid.*, n° 20-21, SC 130, p. 174-176.

80. *Sermon XLVIII*, n° 8-9, SC 339, p. 158-160.

81. *Sermon VI*, n° 12, SC 130, p. 170.

d'onguents, visait dans le *Sermon* 1 les paroles mêmes du Seigneur dans l'énoncé des béatitudes, qui attiraient les jeunes filles, selon l'image du Cantique, et il n'était pas question alors des sept *grâces* du Christ⁸².

On a donc l'impression que si Isaac a voulu rester très fidèle à son maître victorin dans ce *Sermon* 6, en complétant même ses septénaires, au contraire, dans les cinq premiers *Sermons pour la Toussaint*, il s'est attaché uniquement aux correspondances entre les béatitudes et les vices, car ni les *gratiae* du Christ, autrement dit les dons du Saint-Esprit, ni les demandes du *Pater* ne sont nommées. On peut également remarquer que l'ordre d'exposition des vices et des béatitudes varie fortement entre les cinq premiers *Sermons* d'une part, et la synthèse d'Hugues de Saint-Victor (*fig. 6*).

<i>Sermons sur la Toussaint</i>	Hugues de Saint-Victor
pauvres - avarice	pauvres - superbe
doux - superbe	doux - envie
larmes - luxure	larmes - colère
justice - ?	justice - tristesse
miséricorde - ?	miséricorde - avarice
cœurs purs - ?	cœurs purs - gourmandise
pacifiques - vaine gloire	pacifiques - luxure

Mais en sens contraire, il est frappant qu'en ce *Sermon* 6, Isaac ne donne aucune correspondance avec les béatitudes, si ce n'est l'association du don de crainte, avec la pauvreté et le royaume des cieux, qui est d'ailleurs emblématique ; il ne se soucie pas plus d'ailleurs d'indiquer les correspondances avec les autres septénaires. Il aurait été clair alors que les cinq premiers *Sermons* avaient bouleversé l'ordre traditionnel. Cette réticence est sans doute volontaire. Dans les cinq premiers *Sermons pour la Toussaint*, Isaac a en fait consacré les trois premiers degrés à la lutte contre les trois concupiscences ; les deux degrés suivants sont voués à la pratique des vertus de justice et de miséricorde, cet ensemble formant la vie active ; puis viennent la purification du cœur, et enfin la paix qui rend fils de Dieu ; alors, il n'est plus question de péché à combattre. C'est en fait un véritable itinéraire de l'âme vers Dieu que donne Isaac, et dans les plus hauts degrés, la lutte contre le péché n'est plus la principale préoccupation, même si au *Sermon* 4, il fait allusion à une revanche possible de sept esprits plus mauvais⁸³. Et la fin du *Sermon* 5 souligne que dans l'union

82. *Sermon* I, n° 11, SC 130, p. 90.

83. *Sermon* IV, n° 15, SC 130, p. 138-140.

parfaite avec Dieu, les autres vices et les passions disparaissent⁸⁴. On trouve seulement la monition de veiller sur la vaine gloire au dernier degré, pour la béatitude des pacifiques. On évite ainsi d'opposer le don de sagesse, sommet de la vie spirituelle, au vice de luxure, selon l'enseignement de l'école victorine. C'est peut-être cette constatation qui a poussé Isaac à s'affranchir du schéma reçu. Et on constate que quand il en fait mémoire à la fin du *Sermon 6*, il ne redonne pas en détail toutes les correspondances. On a donc d'une part une prise de distance très claire vis-à-vis du schéma reçu, et de l'autre, un rappel de ce schéma si général qu'il ne vient en rien contredire les nouvelles propositions des cinq premiers *Sermons*.

Il y a d'autres indices, à notre avis, qui font pencher pour l'unité de tous ces *Sermons*. C'est d'abord la formule qu'on trouve à la fin du *Sermon 2* : « *Tria et tria, unum contra unum*⁸⁵ », et qui ne s'éclaire bien que quand on la rapproche de la formule du *Sermon 6* : « *Septem propter septem, et septem contra septem [...] ; ubique unum contra unum*⁸⁶. » D'autre part, on a remarqué déjà qu'en employant la même série de citations scripturaires pour décrire les ennemis spirituels (1 P 2, Tt 2 et Ep 6) à la fin du *Sermon 2* et au *Sermon 6*, Isaac donnait les correspondances entre les trois étapes décrites dans les premiers *Sermons*, et les sept vices capitaux rappelés au *Sermon 6*. Il nous semble qu'il y a là une intention formelle de rapprocher les deux exposés et de montrer qu'ils sont parfaitement compatibles. Et s'il faut bien reconnaître qu'il y a une difficulté quand on compare les deux textes parallèles du *Sermon 3* (n° 21) et du *Sermon 6* (n° 7), qui décrivent les conséquences des vices (*miseriæ*)⁸⁷, ce que l'homme perd à cause d'eux. Les deux séries sont suffisamment indépendantes pour pouvoir coexister sans contradiction (*fig. 7*).

<i>Sermon 3, 21</i>		<i>Sermon 6, 7</i>	
<i>cælum</i>	<i>avaritia</i>		
<i>terram</i>	<i>superbia</i>		
<i>se</i>	<i>luxuria</i>	<i>seipso</i>	<i>ira</i>
<i>Deum</i>	?	<i>Deo</i>	<i>superbia</i>
<i>Proximum</i>	?	<i>proximo</i>	<i>invidia</i>

Il faut noter par ailleurs la finale de ce *sermon*⁸⁸, où l'Abbé laisse à la méditation de ses moines la façon dont procèdent les uns des autres

84. *Sermon V*, n° 20, SC 130, p. 158, avec mention de l'avarice, de l'ambition, de la vaine gloire.

85. *Sermon II*, n° 21, SC 130, p. 112.

86. *Sermon VI*, n° 12, SC 130, p. 170, cf. n° 20, p. 176.

87. *Sermon III*, n° 21, SC 130, p. 128, et *Sermon VI*, n° 7, p. 166.

88. *Sermon VI*, n° 21, SC 130, p. 178.

ou s'opposent les membres des septénaires énumérés. Il est vrai pourtant que la fin du *Sermon* 5 pourrait paraître elle aussi conclusive, car elle n'annonce pas de suite, à la différence du *Sermon* 4⁸⁹. Mais de même, ni le *Sermon* 2, ni le *Sermon* 3 ne promettaient de suite... On peut rapprocher par contre la finale du *Sermon* 6 de celle du *Sermon* 45 : « C'est à votre recherche, mes frères, vous qui devez tirer beaucoup de peu, et faire sortir de grandes choses de sujets abordés par le sommet, ou plutôt rétrécis, que nous laissons le soin de rapprocher le nombre des planètes et leur ordre des grâces des esprits » (dont parle Is 11)⁹⁰. On remarque tout de suite la parenté de construction et de contexte : il s'agit de faire des rapprochements entre des réalités contenues dans des listes traditionnelles. Or ce *Sermon* 45 est le troisième et dernier des *Sermons* d'Isaac pour la Pentecôte...

Il semble donc très probable que les *Sermons pour la Toussaint* formaient un tout dans la pensée de leur auteur ; après avoir exposé un schéma complet de l'ascension spirituelle, d'après saint Augustin, où il faut surtout lutter contre les trois grands vices principaux définis par saint Jean, au début de la vie spirituelle, Isaac rappelle tout de même la construction traditionnelle des victorins, mais sans insister trop, et il se permet encore de l'enrichir en mentionnant deux nouveaux septénaires, à titre de piste de travail, semble-t-il, car il n'exploite pas cette idée et en laisse l'élaboration à la piété de ses moines. La hardiesse théologique se mêle ici au respect de la tradition et de l'enseignement reçu dans les écoles ; mais Isaac n'en est pas esclave, et il a pu faire ainsi œuvre originale, alliant en lui la théologie des écoles et la théologie monastique, dans une synthèse vivante, selon l'heureuse expression du père Salet⁹¹. Les *Sermons* sur la Toussaint sont ainsi emblématiques de sa manière : « trouver des enseignements tout à fait nouveaux, ou redonner du lustre aux anciens⁹² » ; « Défense et illustration » du style de l'Abbé de l'Étoile, on comprend qu'on ait pu vouloir les faire figurer au début de la collection de ses *Sermons*, à titre de manifeste en quelque sorte.

Cette originalité même explique qu'on n'ait pas toujours compris la portée de ce texte ; ainsi on a pu détacher le *Sermon* 6 des autres, et le publier à part, cela très tôt d'ailleurs, et on a pu même contester qu'il ait un quelconque lien avec l'explication des béatitudes ; on peut d'ailleurs convenir qu'il peut former un tout à lui tout seul. L'hypothèse de l'unité des *Sermons pour la Toussaint* repose donc

89. *Sermon* IV, n° 19, SC 130, p. 142 : « Nous aborderons une autre fois ce que le Seigneur des vertus daignera nous révéler... »

90. *Sermon* XLV, n° 22, SC 339, p. 112-114.

91. SC 130, p. 53.

92. *Sermon* XLVIII, n° 1, SC 339, p. 152 : « invenire prorsus nova, aut eleganter innovare vetera. »

d'une part sur l'en-tête du *Sermon 6*, qu'il n'y a pas de raison sérieuse de remettre en doute, et d'autre part sur l'analyse du texte lui-même ; elle reste une hypothèse toutefois, car on pourrait soutenir que le *Sermon 6* a été écrit comme un texte indépendant, alors que de leur côté les cinq premiers *Sermons* seraient autonomes, et qu'un compilateur pourrait être à l'origine de la mention de Mt 5, 1 en tête du *Sermon 6*, en raison non pas de la détérioration du manuscrit, mais de la similitude de doctrine. Nous voudrions pourtant avoir montré que l'unité de ces textes est plus probable.

Abbaye Notre-Dame de Fontgombault
FR – 36220 FONTGOMBAULT

Jean TROUPEAU, osb