

## Un débat sur les *Hymnes* en 633 au IV<sup>ème</sup> concile de Tolède

*A l'auteur d'In hymnis et canticis*  
en hommage amical

L'effort accompli par les Eglises hispaniques en vue de se réformer, au sortir des graves désordres causés, au v<sup>ème</sup> siècle, par l'invasion de la péninsule aussi bien que par les vaines tentatives armées d'y rétablir le pouvoir impérial, s'est traduit au long du vi<sup>ème</sup> siècle dans les décisions de divers conciles. Ceux-ci n'ont pas seulement visé à réformer la morale et la discipline des clercs et des laïcs; ils se sont aussi proposé de préciser et unifier les rites liturgiques, sur des aires régionales puis sur l'Espagne entière, à mesure que progressait sous des monarques germaniques une nouvelle unification politique. D'abord autour de métropoles régionales comme Tarragone, Braga ou Séville; puis autour de Tolède, devenue *Vrbs regia* dès le milieu du siècle, et siège de grands conciles nationaux depuis 589. Le III<sup>ème</sup> Concile tolédan, qui se réunit cette année-là, consacra la conversion des Wisigoths au catholicisme, et donc l'unification religieuse du royaume wisigothique <sup>1</sup>.

1 Pour le contexte historique de l'Espagne chrétienne du vi<sup>ème</sup> siècle, voir p. ex. les synthèses classiques de L. A. García Moreno; de J. Orlandis; de M. Sotomayor et T. González dans la *BAC Mayor* 16; et la bibliographie analytique la plus

Dès le début du vi<sup>ème</sup> siècle, sous la régence hispanique (ou le règne: on en discute) de Théodoric, le roi ostrogoth de Ravenne qui rétablit une «préfecture des Espagnes», les conciles de Tarragone et de Gérone (516-517) prescrivent que «dans toute la province de Tarraconaise, on sauvegarde aussi bien le rituel de la messe que les chants et le service coutumiers»<sup>2</sup>. La formulation montre qu'il ne s'agit pas d'innover, mais de restaurer une liturgie plus ou moins tombée en désuétude. Cette restauration porte sur trois points essentiels: les rites de la messe, le chant, les divers «services» liturgiques<sup>3</sup>.

Un demi-siècle plus tard, dans le cadre politique du royaume suève, les évêques de Galice réunis à Braga en 561 placent en tête des 22 canons qu'ils promulguent —à la suite de 17 anathèmes «contre l'hérésie priscillianiste»— celui qui s'intitule *De uno ordine psallendi*. Il prescrit, à l'unanimité des présents, «un seul et même *ordo* des chants aux offices du matin et des vêpres»<sup>4</sup>; mais surtout, ce premier Concile de Braga stipule, en son canon 12, qu'«en dehors des *Psaumes* (et des cantiques) appartenant aux Écritures canoniques du Nouveau Testament et de l'Ancien, aucune composition poétique ne soit chantée dans une église, ainsi que le prescrivent les saints canons»<sup>5</sup>.

récente dans «l'Hispanie chrétienne et wisigothique», in: *REA*, 97, 1995 (1996), 1-2, 385 sq. Voir aussi nos trois chapitres sur l'Espagne du vi<sup>ème</sup> siècle, dans *Histoire du christianisme*, t. 3 (sous presse); et les notices que nous avons rédigées sur les écrivains hispaniques du vi<sup>ème</sup> siècle pour le *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, t. 7 (en cours de préparation).

2 CONC. *Ger. canon* 1, p. 285. F. Rodríguez (dans G. Martínez Díez y F. Rodríguez, *La colección canónica Hispana*, 4, 1984): «In omni Terraconensi prouincia tam ipsius missae ordo quam psallendi uel ministrandi consuetudo seruetur».

3 Car sous le verbe *psallere*, il faut entendre, dans une acception large qui est ancienne, non seulement la psalmodie au sens strict —le chant des 150 *Psaumes* attribués à David—, mais aussi l'hymnodie. Cette ambivalence est illustrée, au tournant du iv<sup>ème</sup> au v<sup>ème</sup> siècle, par le double titre du célèbre opuscule de Nicéas de Rémésiana: *De psalmodiae bono* ou *De utilitate hymnorum*. Voir le support manuscrit de ce double titre dans l'édition critique de C. Turner (qui avec le ms. R préfère le second titre), in: *JThS*, 24, 1923, p. 225 sq.

4 CONC. *Brac. I*, canon 1, p. 111 Barlow (*Martini Bracarenensis opera omnia*, New Haven 1950): «Placuit omnibus communi consensu ut unus atque idem psallendi ordo in matutinis uel uespertinis officiis teneatur, et non diuerse ac priuate, neque monasteriorum consuetudines cum ecclesiastica regula sint permixtae».

5 *Ib.*, canon 12, p. 112 Barlow: «Item placuit ut extra psalmos uel (cantica?) canonicarum Scripturarum Noui et Veteris Testamenti nihil poetice compositum in

Ces «saints canons» sont probablement ceux du Concile de Laodicée. Car les Actes des deux Conciles de Braga sont suivis, dans leur tradition manuscrite, par des *Chapitres tirés des synodes orientaux, mis en ordre et compilés par l'évêque Martin* (de Braga), et adressés par lui «à l'évêque Nitigisius et à tout le Concile de l'Eglise de Lugo»<sup>6</sup>. Parmi ces 84 canons, traduits des originaux grecs, le canon 67 est la traduction latine du canon 59 du Concile de Laodicée qui s'était tenu en Asie au milieu du IV<sup>ème</sup> siècle. On y lit «qu'il est illicite de chanter à l'église des «psaumes poétiques» ou de lire des livres apocryphes. —Il ne faut pas chanter dans une église des psaumes nouvellement composés et populaires, ni y lire des livres non canoniques, mais n'user que de textes canoniques de l'Ancien Testament et du Nouveau»<sup>7</sup>. Si Martin de Braga s'est intéressé à ce canon ancien, c'est sans doute

*ecclesia psallatur, sicut et sancti praecipunt canones*» (le mot *cantica* a dû disparaître par suite d'un saut «du même au même» entre les deux premières syllabes des mots *cantica canonicarum*; ce mot est indispensable à la construction de la phrase).

6 *Capitula ex orientalium patrum synodis a Martino episcopo ordinata atque collecta*, p. 123. Barlow: «Domno... in Christo fratri Nitigisio episcopo uel uniuerso concilio Lucensis ecclesiae Martinus episcopus».

7 *Capitulum 67* (= canon 59 du Concile de Laodicée), p. 140, Barlow: «De eo quod non liceat psalmos poeticos in ecclesia dicere uel libros apocryphos legere — Non oportet psalmos compositos et uulgares in ecclesia dicere neque libros qui sunt extra canonem legere, nisi solos canonicos Noui et Veteris Testamenti». Sur l'équivalence ancienne de *psalmum dicere* = *canere*, voir comment, dans sa célèbre lettre à Trajan sur les chrétiens de Bithynie (*epist.*, 10, 96, 7), Pline le Jeune écrit «carmenque Christo quasi Deo *dicere*», que M. Durry traduit avec justesse «chanter un hymne au Christ comme à un dieu»; passage reproduit par Tertullien (*apol.*, 2, 5) sous la forme: «ad *canendum* Christo ut deo». Autres exemples de cette valeur d'emploi de *dicere* chez des auteurs du IV<sup>ème</sup> siècle: voir le Dictionnaire de Blaise, s. v., sens 5. Les trois adjectifs *poetici*, *compositi* (cf. *poetice compositum* dans le canon de Braga cité *sup.* n. 4), *uulgares*, désignent sous trois métaphores la même réalité: des chants liturgiques non-canoniques, par opposition à ceux qui, ayant été nouvellement composés par des poètes, sont dépourvus de la noblesse que confère aux chants bibliques leur inspiration divine. D'ailleurs, cette antithèse est à rapprocher de celle qu'Isidore a formulée entre les pièces «divines» et celles qui doivent leur existence au «talent des hommes»: voir *eccl. off. inf.* n. 39 et le canon 13 du Concile de Tolède IV. Mais *uulgares* peut faire allusion aussi à des compositions orales et populaires, en particulier dans les fêtes liées au culte des martyrs: voir le curieux texte des *Vitas patrum Emeretensium* 5, 12, p. 93, 26 sq. Maya (dont je conserve l'orthographe): pour rendre grâces d'avoir été vengé de ses oppresseurs, l'évêque Massona de Mérida, après la louange d'un «psalmodie canticum» (sans doute dans la cathédrale), «ad aulam uirginis Eolalie cum omni plebe plaudentes manibus ymnizantesque uenerunt». Ce chant en l'honneur de la sainte martyre, rythmé par des applaudissements ou plutôt par un battement de mains régulier, devait être d'une toute autre nature que le précé-

qu'il le jugeait susceptible de garder une certaine actualité, en particulier dans le diocèse de Lugo, où le priscillianisme avait gardé longtemps des adeptes<sup>8</sup>. Et s'il s'est seulement proposé de corriger cette traduction à l'intention d'un confrère qui le lui avait probablement «commandé»<sup>9</sup>, c'est avec l'intention d'une *reformatio* —d'abord textuelle— qui ramène toutes les Eglises du royaume suève à une observance plus stricte de la législation canonique antérieure, y compris en matière de chant.

A cette interdiction correspondra curieusement l'attitude du clergé hostile aux hymnes composés en dehors des Ecritures, contre laquelle prend durement position le canon 13 du IV<sup>ème</sup> Concile de Tolède inspiré et présidé par Isidore de Séville en 633. Comme le dit clairement le mot *interpretatio*, le premier commentaire d'un texte est sa traduction. Nous commencerons donc par traduire:

1. «Sur le chant des hymnes aussi, nous avons l'exemple du Sauveur aussi bien que des Apôtres. Car il est attesté que le Sauveur aussi chanta en personne un hymne, au témoignage de l'évangéliste Matthieu: «Et une fois l'hymne chanté, ils sortirent sur le Mont des Oliviers» (*Matth.* 26, 30 = *Mc.* 14, 26); et l'Apôtre Paul a écrit aux Ephésiens en ces termes: «Emplissez vous de l'Esprit, en vous entretenant par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels» (*Ephes.* 5,18-19).

dent: une création populaire (rythmique?) aurait ainsi remplacé ou accompagné une hymnodie traditionnelle dans le goût ambrosien.

8 Voir p. ex. au premier Concile de Tolède, en 400, parmi les évêques antipriscillianistes, un certain «Exuperantius, de Gallecia, Lucensis conuentus, municipii Celenis» (p. 327, 50 Rodríguez 4), et le commentaire de H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, p. 157, n. 3. En 433, l'évêque Agrestius, probablement priscillianiste, s'oppose à la consécration des antipriscillianistes Pastor et Syagrius: voir Hydace, *chron.* 102, éd. Tranoy 1, p. 133, et les commentaires *ib.*, 2, p. 69, et Chadwick *ib.*, p. 219 sq. et 221 (beaucoup plus réservé, tout en admettant que cette querelle concerne bien les séquelles vivaces du priscillianisme dans le Nord-Ouest de la Galice). Les 17 anathèmes antipriscillianistes du Concile I de Braga (pp. 107-109 Barlow), où siège Nitigisius (*sup.*, n. 5) —le seul avec Martin à y porter le titre de métropolitain (de son église de Lugo?)—, incite à penser que le priscillianisme n'était pas encore extirpé de cette région, 60 ans après le premier Concile de Tolède.

9 La traduction de la collection était déjà connue en Galice, puisque Martin, à croire ce qu'il en dit dans la préface de son «édition corrigée», se proposait seulement d'en rectifier les erreurs, et de la rendre plus aisément consultable en répartissant les canons selon les statuts des personnes concernées (évêques, clercs, laïcs).

2. Et étant donné qu'il est de notoriété publique que quelques hymnes ont été composés par le zèle des hommes pour la louange de Dieu, mais aussi pour les triomphes des Apôtres et des martyrs, tels ceux qu'ont produits les très bienheureux docteurs Hilaire et Ambroise —et pourtant certains les réprouvent nommément pour la raison qu'ils ne procèdent pas des saintes Ecritures canoniques ou de la tradition des Apôtres—, qu'ils rejettent donc aussi ce fameux hymne, composé par des hommes, que nous chantons chaque jour dans les offices publics et privés, à la fin de tous les *Psaumes*: «Gloire et honneur au Père, au Fils et au Saint-Esprit, pour les siècles des siècles, Amen». Et il y a aussi l'hymne que les anges ont chanté après la naissance charnelle du Christ: «Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté», et toute la suite que composèrent des docteurs de l'Eglise (*sic*). Ainsi donc, ce chant non plus ne devrait pas être chanté dans les églises, parce qu'il ne se trouve pas dans les Saintes Ecritures?

3. On compose donc des hymnes comme on compose des *missae*, des prières de supplication, de recommandation (des défunts), ou d'imposition des mains; et si ces prières n'étaient pas prononcées, tous les offices liturgiques seraient vidés de leur contenu. Or l'Apôtre invite et exhorte Timothée à en faire, en ces termes: «Je demande donc instamment, en tout premier lieu, que l'on fasse des supplications, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les princes et pour tous ceux qui sont haut placés. De même donc que les prières, qu'aucun d'entre nous désormais ne réproouve plus les hymnes composés à la louange de Dieu; mais que les célébrations soient identiques, en Gaule (= la Septimanie wisigothique) et en Espagne; on doit frapper d'excommunication ceux qui auront osé rejeter les hymnes»<sup>10</sup>.

10 CONC. *Tol.*, IV, canon 13, ed. Rodríguez, *La colección canónica Hispana*, tome 5, Madrid, 1992, pp. 201-203 (nous avons introduit, ici et dans la traduction *supra*, une numération en trois alinéas et paragraphes, pour mettre en valeur les trois parties discernables dans ce texte):

1. De hymnis etiam canendis et Saluatoris et apostolorum habemus exemplum; nam et ipse Dominus hymnum dixisse perhibetur, Matthaeo euangelista testante: «Et hymno dicto exierunt in montem Oliueti). Et Paulus apostolus ad Ephesios scripsit, dicens: «Implemini Spiritu loquentes uobis in psalmis et hymnis et canticis spiritalibus».

Le ton polémique et péremptoire de ce canon n'est pas moins curieux que son argumentation scripturaire et patristique. Il vise quelques adversaires, peu nombreux mais précis (*quidam*), de toutes les compositions hymniques ajoutées par le talent des hymnodes aux textes sacrés, y compris les très anciennes «doxologies» en usage quotidien depuis des siècles dans la liturgie chrétienne et plus particulièrement dans l'*ordo missae*. Ces *quidam* doivent être au premier chef les évêques galiciens présents à ce IV<sup>ème</sup> Concile —une dizaine—, qui pouvaient être demeurés fidèles à une réaction séculaire de défiance envers les infiltrations priscillianistes s'exerçant par le moyen d'hymnes nouveaux, et donc non bibliques.

Avant même d'évoquer le problème que lui posent ces adversaires, le rédacteur commence par proposer deux exemples irrécusables de chant des hymnes dans le Nouveau Testament: le verset évangélique où il est rappelé qu'à la fin du repas pascal de la dernière Cène, les Douze et Jésus ont, en fait, observé le rite juif d'une récitation des *Psaumes* 112 à 118 —mais le rédacteur prend ici au sens littéral le latin *hymno dicto*<sup>11</sup>—; de même, le verset paulinien, aussi célèbre qu'obs-

2. Et quia nonnulli hymni humano studio in laudem Dei atque apostolorum et martyrum triumphis compositi esse noscuntur, sicut ii quos beatissimi doctores Hilarius atque Ambrosius ediderunt —quos tamen quidam specialiter reprobant pro eo quod de scripturis sanctorum canonum uel apostolica traditione non existunt—, respuant ergo et illum ab hominibus compositum quem cotidie publico priuatoque officio in fine omnium psalorum dicimus: «gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen». Nam et ille hymnus quem nato in carne Christo angeli cecinerunt, «Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae uoluntatis», reliqua quae ibi sequuntur, ecclesiastici doctores composuerunt. Ergo nec idem in ecclesiis canendus est quia in sanctorum scripturarum libris non est?
3. Componuntur ergo hymni sicut componuntur missae siue preces uel orationes siue commendationes seu manus impositiones, ex quibus si nulla dicantur in ecclesia, uacant omnia officia ecclesiastica. Admonet haec fieri atque hortatur Timotheum Apostolus dicens: «Obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et pro omnibus qui in sublimitate sunt». Sicut igitur orationes, ita et hymnos in laudem Dei compositos nullus nostrum ulterius improbet, sed pari modo Gallia Spaniaque celebret; excommunicatione plecendi qui hymnos reicere fuerint ausi».

<sup>11</sup> Le texte de la *Vulgate* («hymno dicto») a-t-il induit Isidore en erreur (involontaire ou non)? On doit en tout cas comprendre cette lecture par rapport à l'usage du mot *hymnisantés* dans le texte grec correspondant, et surtout à la conviction chré-

cur, qui fait suite est compris de manière accommodatrice et restrictive, comme une invitation à composer librement des psaumes et des hymnes <sup>12</sup>.

La seconde partie du canon 13 articule en une longue phrase l'exposé et la réfutation de l'objection. La distinction entre trois catégories de célébrations hymniques, celles de Dieu, des Apôtres, des martyrs, correspond bien aux genres représentés par les *Hymnes* sûrement ou probablement authentiques d'Ambroise <sup>13</sup>. Seuls les noms d'Hilaire et d'Ambroise viennent d'ailleurs cautionner ici de leur prestige la cause des hymnes créés *humano studio*. Mais la pointe de l'argument est essentiellement religieuse et théologique. Le groupe de mots *beatissimi doctores* associe en effet la sainteté des deux évêques à leur dignité de représentants éminents de l'orthodoxie nicéenne: même —et particulièrement— par leurs hymnes, ils demeurent les garants et les enseignants d'une pure *doctrina christiana* <sup>14</sup>. Cette doctrine a été et demeure illustrée et défendue tout ensem-

blée ancienne d'une parfaite continuité entre psaumes bibliques et hymnes chrétiens. Cette conviction, renforcée par une tradition chrétienne autorisée par le Christ lui-même (*Luc* 24, 44), d'une lecture *christique* des *Psaumes*, s'est exprimée de manière exemplaire dans le distique par lequel Hilaire avait ouvert son recueil d'hymnes: «Heureux le prophète à la harpe, David, qui, le premier, annonça dans ses hymnes au monde le Christ incarné». Voir texte et commentaire dans notre étude sur «Le poète latin chrétien nouveau psalmiste», dans notre recueil *Etudes sur la poésie latine tardive...*, Paris, 1980, p. 134 sq.

12 Sur le sens de ce texte paulinien: *Ib.*, p. 132, n. 2. Dans le texte d'*Ephes.* 5, 19, le chiasme «psalmis et hymnis... cantantes et psallentes» semble déjà exprimer (en chiasme) une distinction entre psaumes et hymnes —les «cantiques» constituant un terme global (complétant ce petit tricolon) et désignant toute espèce de chant religieux?

13 Sur les 14 *Hymnes* d'Ambroise que nous avons édités (Paris, 1992, Ed. du Cerf, coll. Patrimoines, christianisme) comme sûrement, probablement ou peut-être authentiques (selon les pièces), la majorité s'adressent à Dieu seul, mais deux (6. Jean, 12. Pierre et Paul) célèbrent des Apôtres, et six des martyrs (8. Agnès, 10. Victor Nabor Félix, 11. Gervais et Protas, 12. Pierre et Paul, 13. Laurent, 14. tous les martyrs). Le groupe *martyrum triumphis* dans notre canon rappelle directement le vers 14 de l'*Hymne* 13 d'Ambroise: «egit triumphum martyris». Dans les 14 *Hymnes* considérés, on trouve quatre fois *triumphus*, trois fois *triumphalis*, une fois *triumphare*; pour le commentaire de ce thème du triomphe martyrial, voir, à propos de 12, 3, *ib.*, p. 528. En ce VI<sup>ème</sup> siècle, Ennode, *carm.* 1, 15, 14, dit d'Ambroise: «Dixit triumphos martyrum».

14 Ambroise lui-même avait clairement explicité la valeur pédagogique des hymnes: voir la troisième partie de notre introduction à l'éd. citée n. préc., en particulier aux pages 46 sq., sur l'enseignement mutuel des chanteurs, «disciples devenus des maîtres».

ble par les deux évêques hymnodes, qui avaient été affrontés aux attaques des ariens appuyés par le pouvoir impérial.

Aux détracteurs actuels, le rédacteur du canon 13 oppose le témoignage de deux très anciens textes chrétiens de bénédiction, hérités de la *berakah* juive: ceux que la liturgie byzantine appellera la petite et la grande doxologie. La petite clôt encore aujourd'hui la récitation ou le chant liturgique des *Psaumes*: c'est le *Gloria Patri*. La grande doxologie est un développement de l'«hymne angélique» qui aurait annoncé aux bergers la naissance du Messie<sup>15</sup>. Ce développement est ici abusivement attribué à des *doctores*<sup>16</sup>, ce dernier mot étant entendu avec une valeur comparable à celle de son précédent emploi dans notre texte, et donc en un sens anachronique<sup>17</sup>. La première de ces doxologies avait donné lieu à des contestations et des variations au cours de l'affrontement d'Ambroise avec les ariens, qui s'étaient efforcés de plier la formule trinitaire à leurs vues sur l'inégalité des deux premières personnes de la Trinité<sup>18</sup>. La fin de cette seconde partie du canon 13 tire les conséquences absurdes d'un «fondamentalisme» biblique qui aboutirait à la destruction (le texte recourt à l'image de l'évacuation) de la liturgie catholique —telle qu'elle s'était constituée depuis les origines, et en particulier, pour le chant, depuis les grands évêques hymnographes du iv<sup>ème</sup> siècle.

15 Sur ces deux doxologies, partir d'A. Stuiber, art. «Doxologie», dans *RAC*, 4, 1959, cols. 223-225; et surtout J. Vermeulen, art. «Gloria», *ib.*, fasc. 82, 1979, cols. 223-224 (et bibliog. col. 225).

16 En fait, on ignore la date et a fortiori les auteurs de ce développement, qui a donné le *Gloria* de la messe; sur ce dernier, outre les art. cités n. préc., voir J. Jungmann, *Missarum sollemnia*, trad.fr. de la 2<sup>ème</sup> éd. allemande de 1949 (= coll. *Théologie*, 20), Paris, 1952, pp. 103-118, et les observations présentées dans notre *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981, p. 26, et bibliog. p. 291.

17 Il faut partir du sens biblique de «docteur de la Loi», et des «didascalles» du plus ancien christianisme (*Act.*, 13, 1), désignant les chrétiens qui ont «le charisme particulier d'enseigner et de catéchiser à partir d'une connaissance raisonnée des textes et des affirmations de la foi» (selon C. Saulnier, art. «docteur», dans *Dict. de la Bible*, Brepols, 1987, p. 361). L'expression de *doctor ecclesiae* se répand à partir du iv<sup>ème</sup> siècle: voir TLL, s.v. *doctor*, c. 1775, 48 sq.; elle semble symétrique du *doctor legis* juif, même si la valeur du génitif n'est pas la même.

18 Sur les variations d'Ambroise autour de la formule orthodoxe, et les débats avec des formules ariennes insidieusement subordinatianistes, voir d'abord art. «Doxologie» (cité *sup.* n. 15), aux cols. 234-235; et les analyses plus détaillées de M. Meslin, *Les ariens d'Occident*, Paris, 1967, pp. 390-394.



Il restait au rédacteur à aborder, dans une dernière partie, les réalités présentes: celles d'une création liturgique en plein essor, spécialement depuis Léandre de Séville et ses compositions liturgiques et musicales<sup>19</sup>. Cette activité aurait été déjà encouragée, à en croire le rédacteur, par des préceptes exprès de Paul dans sa première *Épître à Timothée*. A condition de pratiquer, avec le rédacteur, une lecture pour le moins «accommodative» des versets cités. Car en fait, la pointe de ce passage ne concernait pas spécifiquement la créativité des chrétiens en matière de textes liturgiques, hymniques et autres: la requête instante de Paul invitait essentiellement ses correspondants chrétiens à pratiquer toutes les formes de prière possibles pour tous les hommes, et singulièrement pour les détenteurs du pouvoir<sup>20</sup>. Mais il est vrai que ce qui vaut pour la prière vaut implicitement pour les hymnes, qui en sont bien une forme poétique et chantée. La conclusion répressive du canon 13 exprime une grave menace: ce n'est rien moins que l'excommunication, qui attend désormais les ennemis obstinés de l'hymnodie non biblique.

Cette analyse met en lumière une lecture souvent sophistique des textes scripturaires invoqués pour justifier l'hymnodie «humaine»: cette lecture institue une vraisemblance qui n'est pas toujours conforme au sens obvie et véritable des versets invoqués. Mais l'objet du débat doit ici retenir notre attention, plus que les fragilités spécieuses de cette sorte de joute dialectique en réduction. C'est par rapport à la conjoncture historique de 633 qu'il convient d'apprécier d'abord synchroniquement le *Sitz im Leben* de ce texte, avant de reprendre dans la diachronie du vi<sup>ème</sup> siècle l'exploration de son ascendance.

Les deux emplois du mot *doctores*, désignant ici tour à tour deux grands évêques théologiens du iv<sup>ème</sup> siècle et les auteurs inconnus de l'«hymne angélique» sous la forme développée du *Gloria* —demeuré le seul texte proprement hymni-

19 Isidore, *De uiris illustribus* 29, p. 150, 19 sq., y fait une allusion voilée, mais précise: voir analyse du texte *inf.*, n. 32.

20 En *1 Tim.*, 2 —titré par la *TOB* «la prière liturgique»—, il s'agit effectivement moins, dans la pensée de Paul, des formulations et des différents genres littéraires eucologiques, que du contenu d'une prière qui doit toujours être universelle: voir note p de la *TOB*, *ad loc.* La lecture d'Isidore est donc «accommodative», et sa visée toute autre.

que dans l'ordinaire de la messe romaine—, se répondent intentionnellement: ils laissent entendre que la création des hymnes postcanoniques répond à une exigence proprement *doctrinale*, accrue par les menaces des diverses hétérodoxies qui n'avaient cessé de mettre en péril, très tôt, l'essentiel de la foi. L'application conjointe de ce titre de *doctor* non seulement à Hilaire et Ambroise, comme ici, mais aussi à Augustin et Grégoire, était apparue, quelques décennies avant le IV<sup>ème</sup> Concile de Tolède, sous la plume de l'évêque espagnol Licinien de Carthagène. Dans une lettre où il félicitait Grégoire le Grand qui venait de lui envoyer sa *Regula pastoralis*, Licinien ajoutait: «Sont témoins de cette doctrine hors de pair les saints Pères d'autrefois, docteurs et défenseurs de l'Eglise: Hilaire, Ambroise, Augustin, Grégoire»<sup>21</sup>. La *doctrina* n'était donc pas séparable de la *defensio*, dans un enseignement épiscopal qui continuait de s'affirmer face aux déviations de l'hérésie: c'est-à-dire, en l'occurrence, pour Hilaire comme pour Ambroise, un arianisme offensif appuyé par le pouvoir impérial. L'enseignement militant de ces évêques ne s'exprimait pas seulement, par excellence, dans leurs traités *De Trinitate*, mais aussi dans leurs hymnes, où la louange divine était explicitement adressée à un Dieu Trinité aux trois personnes égales: à la fois action de grâces et profession de la foi définie au Concile de Nicée. L'égalité des personnes est explicitée dans un poème souvent abscons, le premier *Hymne* conservé d'Hilaire (même s'il traite seulement de l'égalité du Père et du Fils); elle est plus pleinement célébrée par les *Hymnes* d'Ambroise, en particulier dans la strophe finale de l'un des quatre poèmes ambrosiens sûrement authentiques: «Nous prions le Christ et le Père, et l'Esprit du Christ et du Père: unique puissance en tous points, soutiens qui Te prie, Trinité»<sup>22</sup>.

21 Licinien, *epist.* 1 (à Grégoire le Grand), 2, p. 86 Madoz: «Attestantur huic eximie doctrine sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesie, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Gregorius». Madoz, *ib.*, p. 67sq., observe que c'est la première attestation que nous possédions de ces quatre Pères, comme «docteurs et défenseurs des Eglises», et il rapproche Venance Fortunat (*carm.*, livre 5, épître préface à Martin de Braga), qui cite le même quatuor dans l'ordre un peu différent: «Hilarius, Gregorius, Ambrosius, Augustinus». L'ordre de notre canon est plus chronologique.

22 AMBR. *hymn.*, 4, 29-33, pp. 238-239 *ib.* (éd. citée sup. n. 13): «Christum rogamus et Patrem, / Christi Patrisque Spiritum: / unum potens per omnia, / foue precantes, Trinitas»; et *comm.* pp. 258-261.

Dans l'Espagne de ce début du VII<sup>ème</sup> siècle, le privilège ainsi accordé par le rédacteur du canon aux deux hymnographes s'explique pour des raisons d'ordre esthétique, religieux, conjoncturel. L'admiration d'Isidore pour ces deux écrivains —en tant que tels— ressort des distiques qu'il leur avait consacrés sur les murs de sa bibliothèque: «Hilaire le docteur à la bouche tonnante», «Ambroise le docteur insigne par ses signes et ses hymnes, éclatant par ses titres d'honneur, éclatant par son éloquence»<sup>23</sup>. Isidore sait aussi, par les *Confessions* d'Augustin et surtout par la *Vie d'Ambroise* de Paulin de Milan, mais également par sa propre expérience de célébrant, que «la dévotion à cette célébration [hymnique] subsiste depuis lors à travers toutes les provinces de l'Occident»<sup>24</sup>. La *Règle* de saint Benoît n'a pas peu contribué à cette diffusion, puisqu'elle recommande à plusieurs reprises de chanter au cours de l'office un *Ambrosianum* —au sens d'un hymne authentique d'Ambroise, plus probablement que d'un hymne «ambrosien» au sens large du terme<sup>25</sup>. Or s'il est à tout le moins probable

23 ISID. *uers. in bibl.*, 4 et 5, p. 275 Ortega (in *Salamanca*): «ore tonanti doctorem Hilarium», et «Ambrosius doctor, signis insignis et hymnis». L'alliance de mots «ore tonare» est virgilienne (*Aen.* 4, 510; et cf. aussi *Aen.* 11, 483: «tona eloquio»). Les *signa*, pris au sens évangélique, sont les miracles d'Ambroise, contés dans la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan (que connaît et utilise Isidore: cf. p. ex. note suivante); mais l'attrait de la riche assonance *signis insignis* a probablement entraîné dans ce vers l'alliance un peu inattendue entre les miracles et les hymnes.

24 ISID. *eccl. off.*, 1, 6, 2, p. 7, 15 Lawson: «hymni ex eius nomine Ambrosiani uocantur, quia eius tempore primum in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt; cuius celebritatis deuotio dehinc per totius occidentis ecclesias obseruatur»; la fin vient de Paulin de Milan, *Vita Ambrosii*, 13, p. 68, 10 Pellegrino: «Hoc in tempore primum antiphoni, hymni et uigiliae in eccl. Med. cel. coep.; cuius cel. deu. usque in hodiernum diem... per omnes pene prouincias occidentis manet». Isidore a légèrement modifié le texte pour l'adapter à son propos: celui d'esquisser une histoire. D'où, sans doute, la suppression des deux restrictions, temporelle et spatiale: *usque in hodiernum diem* (remplacé par «dehinc») et *p(a)ene*: Paulin doute encore prudemment d'une diffusion universelle, mais non plus Isidore; présence et absence à appliquer au cas de l'Espagne? Au IV<sup>ème</sup> siècle, celle-ci n'avait peut-être pas encore adopté les hymnes ambrosiens, ce qui ne semble plus être le cas au VII<sup>ème</sup>.

25 Sur la probabilité que les *Ambrosiana* cités dans la *Reg. Ben.* soient bien des hymnes authentiques d'Ambroise, voir J. Fontaine et M.-H. Jullien, *Introd. de l'éd. des Hymnes d'Ambroise* (citée *sup.*, n. 13), aux pages 94 (et n. 194) et 110, où il est également observé que l'agent principal de la diffusion des «*Hymnes* est le monachisme bénédictin», les *Hymnes* ayant été copiés, dans le haut Moyen Age, «principalement par et pour des communautés bénédictines».

qu'une influence de cette *Règle* s'est exercée sur la *Regula Isidori*, une telle médiation a pu favoriser l'usage séculier et monastique des *Ambrosiana*<sup>26</sup>. C'est dans le rayonnement de la liturgie milanaise vers la Gaule du sud et l'Espagne, qu'il faut probablement se représenter comme relativement précoce la diffusion de l'hymnodie ambrosienne dans la péninsule ibérique; cette diffusion a pu bénéficier du regain des influences italiennes qui a accompagné et suivi la régence exercée par Théodoric et ses successeurs immédiats sur la péninsule ibérique, au cours de la première partie du vi<sup>ème</sup> siècle<sup>27</sup>.

L'hymnodie ambrosienne avait pris son départ dans la capitale milanaise au plus fort de la crise arienne: elle en tira même son origine. De ces journées d'affrontement où Ambroise fut contraint d'être, en paroles et en actes, un *defensor* plus encore qu'un *doctor*, son hymnodie reçut dès l'origine une fonction psychagogique et militante, d'affirmation et de défense de la foi orthodoxe. Ces hymnes sont donc restés, dans l'esprit même de la création ambrosienne, les instruments efficaces d'une pédagogie de la foi. C'est en connaissance de cette fonction originelle de l'hymnodie qu'Isidore propose encore les hymnes d'Hilaire et d'Ambroise comme des modèles, dans le canon de 633.

Mais, plus encore que la fidélité d'Isidore, en toute chose, à la pureté et à la vérité de son *origine*<sup>28</sup>, il convient de souligner

26 La *Regula Isidori*, 6, *De officio*, 2 et 4, *PL*, 83, 876 a et c: deux fois «hymnus atque oratio»; puis «in matutinis psallendi canendique consueto». Influence de la *Reg. Ben.* sur celle d'Isidore: probabilité démontrée par A. Linaje Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica*, 1, León 1973, pp. 278-284.

27 A la mort d'Alaric II en 511, commence la régence (ou: le règne direct) de Théodoric le Grand, roi des Ostrogoths (jusqu'à sa mort en 526). Celui-ci était l'aïeul d'Amalaric (fils d'Alaric II et donc héritier direct de ce roi wisigoth de Toulouse), qui succède à Théodoric comme roi de l'Espagne wisigothique (de 526 à 531), avant l'avènement du tuteur d'Amalaric, l'Ostrogoth Theudis (531-548), tous trois tolérants envers les catholiques. Sur les faits, voir p. ex. L. A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, Madrid, 1989, pp. 87-100, et les sources dans R. Grosse, *Las fuentes de la época visigoda y bizantinas (Fontes Hispaniae antiquae, IX)*, Barcelona 1947, pp. 111-134.

28 Sur la catégorie de l'*origo*, fondamentale chez Isidore, voir notre *I. de S. et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, 1983, en part. pp. 820 et 871-873; et aussi notre étude «Cohérence et originalité de l'étymologie isidorienne», d'abord parue dans *Homenaje a E. Elorduy*, Bilbao, 1978, part. aux

l'actualité réelle d'une telle fonction des hymnes dans l'Espagne wisigothique de la fin du VI<sup>ème</sup> siècle et du début du VII<sup>ème</sup>. Car il y a bien, d'un point de vue religieux, une analogie frappante entre la conjoncture milanaise des années 380, et la conjoncture hispanique des années 580. Dans les deux cas, on est en présence d'une résistance catholique aux pressions accrues d'un pouvoir politique et religieux arien. Même si le roi Léovigilde est un personnage bien différent des empereurs du IV<sup>ème</sup> siècle, son interventionnisme religieux peut évoquer d'autant plus celui des empereurs de jadis, que ce roi est fasciné par le modèle impérial, jusqu'à adopter le rituel extérieur et les effigies monétaires en usage dans l'Empire d'Orient contemporain<sup>29</sup>. Et malgré la conversion solennelle de tout le peuple wisigoth au catholicisme, célébrée en 589 au III<sup>ème</sup> Concile de Tolède, les résistances du parti wisigothique arien aux nouveaux souverains catholiques ont pu continuer d'éveiller, chez les catholiques et surtout dans leur clergé, un sentiment naturel d'insécurité: la menace d'une réaction arienne avait-elle entièrement disparu au cours du demi-siècle qui sépare les deux Conciles tolédans de 589 et 633?<sup>30</sup>

En tout cas, la littérature hispanique antiarienne qui s'était développée sous le règne de Léovigilde pouvait demeurer d'autant plus présente à l'esprit d'Isidore que son frère aîné Léandre y avait notablement contribué. Isidore lui-même le rappelle dans le chapitre de son *Traité des hommes illustres* qu'il a consacré à

pages 136-138 et 143- 144, puis réimprimée dans notre recueil *Tradition et actualité* chez I. de S., Londres 1988, pièce X.

29 Voir l'étude toujours indispensable de K.F. Stroheker, «Leowigild», dans *Die Welt als Geschichte* 5, 1939, pp. 446-485 (réimpr. dans son recueil *Germanentum und Spätantike*, pp. 134-191), part. aux pages 453-455.

30 Plusieurs rébellions —où l'arianisme n'entraîne sans doute que comme une composante, sinon comme le masque hypocrite d'ambitions politiques: cf. L. A. García Moreno *ib.* (cité *sup.*, n. 27), p. 135— ont précédé le Concile de la conversion (Tolède III: 589). Mais cette composante était-elle totalement absente des motifs de la conspiration d'Argimundus en 590? du coup d'Etat de Witeric, magnat arien de Mérida, en 603, et de son assassinat en 610? de la rébellion de Sisenand en 630? Malgré la conversion de Reccarède en 587, proclamée pour tout son peuple au III<sup>ème</sup> Concile de Tolède en 589, certains nobles wisigoths, attachés depuis plus de deux siècles à leur foi arienne comme à une composante essentielle de leur identité, ont pu n'accepter qu'à la longue de renoncer définitivement à leur ancienne confession religieuse: elle leur semblait garantir la primauté de la noblesse face à des monarques revêtus d'une sacralité nouvelle.

son frère: Léandre avait écrit «deux livres contre les dogmes hérétiques» et un opuscule «sous forme de questions et réponses contre les doctrines des ariens»<sup>31</sup>. Isidore y ajoute, en des termes malheureusement allusifs, des œuvres liturgiques; en particulier «en matière de sacrifices, de louanges et de psaumes, il composa nombre de pièces mélodieuses»<sup>32</sup>. Qu'en cette phrase, *laudibus* équivalait à *hymnis*, cela est d'autant plus probable que, dans ses *Etymologies*, Isidore définit l'hymne comme «le chant de ceux qui louent, chant que l'on traduit par *laus* du grec en latin, parce qu'il est un chant de liesse et de louange»<sup>33</sup>. Le pluriel *laudibus*, dans la notice sur Léandre, désigne donc des pièces appartenant au genre liturgique et musical de la *laus*, c'est-à-dire de l'hymne. A travers l'allusion de la fin du canon 13 aux compositions actuelles, on ne peut donc écarter l'hypothèse qu'Isidore, en rédigeant ce canon, ait pensé aussi, et peut-être d'abord, aux pièces liturgiques dont son frère était l'auteur.

En tout cas, il se faisait une idée très précise des origines de l'hymne, et de la continuité entre les *Psaumes* canoniques, traditionnellement attribués à David, et les hymnes *présentement* composés<sup>34</sup>. Dans son traité *Des offices ecclésiastiques*

31 ISID. *uir.ill.*, 28, p. 149, 7sq. Codoñer: «in exilii sui peregrinatione (donc à Constantinople?) composuit duos aduersus haereticorum dogmata libros... in quibus uehementi stilo arrianae impietatis confodit atque detegit prauitatem... Extat et laudabile eius opusculum aduersus instituta arrianorum, in quo propositis eorum dictis suas responsiones opponit». Voir sur ces œuvres notre étude «Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne», XIV<sup>e</sup> *Settimana di studi* de Spolète (1966), Spoleto, 1967, p. 100 sq.

32 *Ib.*, sq. Après une allusion au *De institutione uirginum* adressé par Léandre à sa sœur Florentine, est présentée son œuvre liturgique («in ecclesiasticis officiis»); outre des oraisons sur les *Psaumes*, «in toto psalterio duplici editione orationes conscripsit, in sacrificiis quoque, laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit». Le groupement *laudibus atque psalmis* incite à donner une interprétation musicale de *dulci sono*, sans que l'on puisse décider s'il s'agit de qualifier ainsi des pièces en prose ou / et en vers; les trois interprétations sont en effet possibles. Mais la valeur musicale de *dulci sono* semble en tout cas appuyée par la phrase d'Ildefonse de Tolède, *uir. ill.*, 5 sur Jean de Saragosse, où sont distinguées la musique et les paroles: «quaedam eleganter et sono et oratione composuit».

33 *Etym.*, 6, 19, 17: «Hymnus est canticum laudantium, quod de Graeco in Latinum laus interpretatur, pro eo quod sit carmen laetitiae et laudis».

34 C'est bien en ce sens qu'il faut comprendre dans le canon le temps *présent* du verbe *componuntur*, surtout par opposition au même verbe au parfait *composuerunt*, employé deux lignes auparavant pour désigner l'activité des compositeurs anciens du *Gloria*.

(ou plutôt *De l'origine des offices*), Isidore a retracé en un chapitre *Sur les hymnes* une histoire abrégée de ce genre à la fois littéraire et musical, en combinant des extraits d'Augustin et de Paulin de Milan, et peut-être aussi quelques-uns, plus brefs, de Nicéas de Rémésiana et de Jérôme<sup>35</sup>. Cette compilation brève et bien faite appelle plusieurs observations. D'abord, le ton fortement affectif du premier texte, emprunté à Augustin: «les préceptes et l'exemple du Seigneur et des Apôtres» (cette formulation, qui ouvre ici un extrait de la lettre 54 d'Augustin, se retrouve partiellement reprise au début de notre canon 13) sont utiles «pour émouvoir pieusement l'âme et enflammer les sentiments d'un amour divin»<sup>36</sup>. Très sentis aussi —et probablement d'Isidore—, sont les éloges décernés à Hilaire, «éminent par son éloquence, le premier qui fit fleurir le chant des hymnes», puis à Ambroise, «personnage fort glorieux dans le Christ, et docteur très illustre dans l'Eglise»<sup>37</sup>. Enfin, deux définitions de ce chapitre sur les hymnes portent une «signature» isidorienne assez nette: elles sont respectivement formulées en termes de différence et d'étymologie<sup>38</sup>. La première annonce le vocabulaire technique du canon 13: «Il y a des hymnes divins, il en est aussi qu'a composés le talent humain»<sup>39</sup>; la seconde

35 Selon l'apparat des sources de l'édition de Lawson, Isidore, *eccl. off.*, 6, combine des extraits de: Nicéas, *De psalmodiae bono* 11 (sur l'hymne des trois Hébreux); Augustin, *epist.* 55, 18, 34; puis Jérôme *in ep. ad Gal.* (selon Lawson) —mais Isidore a gommé de ce passage la remarque acide de Jérôme, selon lequel «Hilaire traite les Gaulois de rebelles en matière de chant»—; enfin Paulin de Milan, *Vita Ambr.* 13; et Augustin, *in psalm.* 72, 1.

36 AVG. *epist.*, 55, 16, 34: «ipsius Domini et apostolorum habemus exemplum et praecepta de hac re utilia ad mouendum pie animum et inflammandum diuinæ dilectionis affectum».

37 ISID. *eccl. off.* 1, 6, 2: «Hilarius... Gallus episcopus... eloquentia conspicuus hymnorum carmine floruit primus. Post quem Ambrosius episcopus, uir magnæ gloriæ in Christo et in ecclesia clarissimus doctor...».

38 Différence et étymologie sont (avec —et avant— l'analogie et la glose) deux des quatre grandes «catégories de l'entendement isidorien», selon lesquelles le Sévillan pense et classe les mots, et donc les choses: voir notre *I. de S.* (cité *sup.*, n. 28).

39 *Eccl. off.* 1, 6, 2, p. 7 Lawson, 10-11 et 15-17: «Sunt autem diuini hymni, sunt et ingenio humano compositi». Cette classification par différence met sur le même plan les deux catégories, simplement coordonnées, et le second terme est passé presque exactement dans le canon 13, qui justement défend la seconde catégorie, sous la forme du groupe de mots *humano studio compositi*. Isidore semble avoir bien curieusement tiré ces deux expressions (celles d'*eccl. off.* et du canon 13) d'un souvenir de la même lettre d'Augustin 5, 18, 34. Car celle-ci opposait, sous la plume

énonce l'étymologie transparente du mot *Ambrosianum*: «et par suite, on appelle de son nom les hymnes ambrosiens»<sup>40</sup>.

Du traité au canon, la doctrine d'Isidore sur les hymnes apparaît donc cohérente, et le traité montre nettement qu'elle est d'origine patristique, voire surtout augustinienne. Elle est conforme à ce mouvement vers l'origine — nous dirions: ce pèlerinage aux sources—, qui est une des orientations majeures de la pensée isidorienne. Les hymnodes chrétiens postérieurs à ces grands évêques en ont suivi l'inspiration polémique et antiairienne, comme le montre par exemple l'*Hymne avant le sommeil* de Prudence<sup>41</sup>. Mais ni Prudence ni même Léandre — l'un et l'autre dignement encensés chacun par un distique des *Ver-sus*<sup>42</sup>— ne sont pour Isidore susceptibles d'être mis au rang des docteurs de l'Eglise que furent, à son avis, tant Hilaire et Ambroise que, bien avant eux, les auteurs du *Gloria*.

L'enquête peut-elle être complétée en direction du «tréfonds» paléochrétien et wisigothique (au sens chronologique) de l'hymnodie hispanique, et de ses épaves recueillies dans le *Liber hymnorum* mozarabe? Le problème a été posé, mais un peu hâtivement résolu, par J. Pérez de Urbel dès 1926<sup>43</sup>. Les efforts ten-

d'Augustin, aux sobres chants des chrétiens catholiques, tirés des Ecritures («quod sobrie psallimus in ecclesia diuina cantica prophetarum» — jugement qu'auraient ratifié inconditionnellement les *quidam* adversaires d'Isidore en 633!—), les chants d'ivresse (spirituelle?) des donatistes: «cum ipsi (donatistae) ebrietates suas ad canticum psalmodiarum humano ingenio compositorum quasi ad tubam exhortationis inflammant». L'expression a donc été utilisée en deux acceptions opposées, sinon contradictoires: péjorative par Augustin, méliorative par Isidore. Entre l'Afrique du v<sup>ème</sup> siècle et l'Espagne du vi<sup>ème</sup>, il y a eu passage du rigorisme d'Augustin à certain libéralisme d'Isidore. Si Augustin avait encore pu assister au iv<sup>ème</sup> Concile de Tolède, aurait-il risqué d'y être excommunié par Isidore de Séville? Mais le point de vue critique exprimé par Augustin dans sa lettre est lié à une conjoncture de polémique anti-donatiste. Il est contredit par l'appréciation si positive et nuancée qu'il exprime, dans les *Confessions*, sur les *Hymnes* d'Ambroise.

40 Texte cité *sup.*, n. 24.

41 PRVD. *Cathemerinon*, 6, 1-6: «Ades, Pater supreme, / quem nemo uidit unquam, / Patrisque sermo Christe, / et Spiritus benigne. // O Trinitatis huius / uis ac potestas una, / Deus ex Deo perennis, / Deus ex utroque missus!».

42 *Ver-s. in bibl.*, 10,3-4, p. 279 Ortega: «Pareat eximio dulcis Prudentius ore, / Carminibus uariis nobilis ille satis»; *ib.*, 13, p. 281: «Non satis antiquis doctoribus impar haberis, / Leander uates: hoc tua dicta docent». Généralités flatteuses, mais inutilisables pour notre enquête.

43 J. Pérez De Urbel, «Origen de los himnos mozárabes», *Bulletin hispanique*, 28, 1926, pp. 5-21, 113-139, 209-245, 305-336. Pour les plus anciens hymnes, partir



tés depuis lors pour discerner dans ce recueil les pièces antérieures ou postérieures à l'invasion arabe n'ont guère donné de résultats assurés. Peut-être le livre systématique et peu convaincant de J. Almeida de Matos a-t-il ouvert une voie nouvelle, mais encore peu praticable, en soutenant que le noyau de l'hymnodie mozarabe remontait à un recueil priscillianiste<sup>44</sup>.

Car cette hypothèse de travail semble à la fois confortée et affaiblie par l'usage priscillianiste d'hymnes tirés d'apocryphes du Nouveau Testament, usage attesté par la lettre 227 d'Augustin à Cérétius<sup>45</sup>. En particulier un «hymne du Seigneur, qu'il dit en secret aux saints Apôtres ses disciples, car il est écrit dans l'Évangile: «L'hymne dit, il monta sur la montagne»<sup>46</sup>. Cette citation du verset de *Mathieu* 26, 30 servait aux priscillianistes à introduire des fragments d'un hymne qu'on retrouve en grec dans les *Actes gnostiques de Jean*, et dont la lettre d'Augustin rapporte en traduction latine quelques versets cités par son correspondant<sup>47</sup>. Une exégèse aussi ésotérique de ce verset

de l'inventaire fondamental de M. C. Díaz Y Díaz, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, 1, Universidad de Salamanca, 1958, pp. 93-98, nn. 336-367. Simple vue d'ensemble dans J. Szövérfy, *Iberian Hymnody, Survey and Problems*, Classical Folia Editions, 1971, en part. p. 28 sq. Il n'y a rien à retenir, pour notre enquête, des études rapides de R. Messenger, dans *TAPhA*, 75, 1944, pp. 103-126, et *Traditio* 4, 1946, pp. 149-196, pas davantage de la notice sur Isidore dans l'inventaire de M. Lattke, *Hymnus, Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (Coll. Nov. Test. et orbis antiquus, 19), Freiburg Göttingen, 1991, p. 337 sq.

44 Albino de Almeida Matos, *Hinos do temporal hispânico até à invasão musulmana, Estudo historico-crítico*, Coimbra, 1977. Le cœur de la thèse (pp. 221-241: «Prisciliano autor do hinario?») n'est pas plus convaincant que le reste. Mais il était inévitable que des illusions d'optique se produisent devant les parallèles proposés entre l'hymnaire hispanique et les écrits priscillianistes, tous ces textes ayant en commun une inspiration chrétienne et des traits formels de latin tardif. Le problème reste entier.

45 Je remercie vivement le P. Gros, spécialiste des liturgies hispaniques, d'avoir récemment attiré mon attention sur cette *epist.* 237 d'Augustin à Cérétius, PL 33, cols. 1034 à 1038, et sur ses sources.

46 AVG. *epist.* 237, 4, col. 1035 s.f.: «Hymnus Domini, quem dixit secreta discipulis suis, quia scriptum est in euangelio 'hymno dicto, ascendit in montem'...»: citation reprise plus exactement, et dans un sens plus simple, par notre canon 13. Suivent des considérations sur le sens ésotérique de cet hymne, qui aurait été intentionnellement écarté du canon des Écritures pour être caché à ceux «qui secundum se sentiunt et non secundum ueritatem Dei».

47 *Ib.*, 7 et 8, col. 1037: «Saluare uolo et saluari uolo... Saltate cuncti,... plan-gere uolo, tundite uos omnes... ornare uolo et ornari uolo... lucerna sum tibi, ille qui me uidet... ianua sum tibi, quicumque me pulsas... qui uidet quod ago; tace opera

évangélique est évidemment sans rapport avec l'usage plus sobre qu'Isidore en fait dans notre canon 13 de Tolède. Mais la rencontre est-elle tout à fait fortuite? On entrevoit en tout cas, grâce à la lettre d'Augustin, une diffusion d'hymnes ésotériques, liée à celle de certains apocryphes, dans les milieux priscillianistes, mais aussi «manichéens, marcionites et autres»<sup>48</sup>.

A quoi certains évêques catholiques ont pu continuer d'opposer avec intransigeance une fin de non-recevoir, traduite dans un refus de tout usage liturgique d'hymnes non canoniques. Les *quidam* mis en accusation par le canon 13 de Tolède avaient pu constituer, dès le IV<sup>ème</sup> siècle et surtout en Galice, une sorte de minorité intégriste, décidée à barrer la route à toute espèce d'hérésie en interdisant d'introduire, dans le chant de l'Eglise, toute nouveauté. Il est en effet bien connu que, dans le christianisme oriental, l'usage de l'hymne au service d'une propagande religieuse hétérodoxe était apparu très tôt: tenons-nous aux deux exemples illustres de Bardesane et d'Arius lui-même. On sait aussi, plus généralement, l'importance des hymnes et des structures hymniques dans des textes, récemment retrouvés ou commentés, qui, à une date ancienne, véhiculaient des traditions gnostiques, mandéennes, manichéennes<sup>49</sup>. Devant le flux très mêlé des apports orientaux au christianisme hispanique, il est logique que Martin de Braga ait tenu à rééditer correctement ces *Capitula* des conciles orientaux parmi lesquels était

mea...». Ces vers étaient en fait traduits d'un hymne gnostique cité dans les *Acta Iohannis*, 95, p. 201 sq. Junod Kaestli, vers 2-3; p. 203, vv. 19-22; mais rien n'y correspond au 3<sup>ème</sup> vers cité ci-dessus; puis p. 205, vv. 43-44 et 46-47; enfin, *ib.*, 96, p. 205, ligne 2.

48 AVG. *epist.* 237, 2, c. 1034 s.f.: «Hymnus sane quem dicunt esse Domini nostri Iesu Christi... In scripturis solet apocryphis inueniri. Quae non propriae Priscillianistarum sunt, sed alii quoque haeretici eis nonnullarum sectarum impietate uanitatibus utuntur». Ces Ecritures apocryphes sont la lecture commune de sectes très diverses, qui rejettent les Ecritures canoniques et professent une christologie hétérodoxe, «sicut Manichaei, sicut Marcionitae et ceteri». N'observe-t-on pas, d'ailleurs, dans le texte de la *Bénédiction* qui constitue la dernière pièce du dossier priscillianiste conservé dans le manuscrit de Wurzburg (Tract. XI, *Benedictio super fideles*, CSEL 18, p. 103 sq.), des structures proprement hymniques, comme l'anaphore d'invocations divines commençant par *Tu* (du type du *Te Deum*)?

49 Je remercie Madeleine Scopello de m'avoir communiqué une bibliographie récente et substantielle sur les hymnes gnostiques, manichéens, mandéens, ainsi que de m'avoir signalé l'étude d'ensemble de M. Latke (cité *sup.*, n. 43).

conservé un interdit du Concile de Laodicée. Sans qu'il faille supposer une filiation précise entre ce canon de Laodicée et celui de Tolède, il n'en est pas moins logique que, les mêmes causes produisant les mêmes effets, certains évêques catholiques d'Espagne affrontés aux derniers restes du priscillianisme (en particulier les Galiciens), mais surtout, et dans la majeure partie du royaume, à un réveil de l'arianisme wisigothique appuyé par une politique d'intimidation violente au temps de Léovigilde<sup>50</sup>, aient persisté à se réfugier, en matière d'hymnodie, dans le même conservatisme scripturaire.

Entre les excès symétriques et opposés des hérétiques et des intégristes, Isidore de Séville a cherché à frayer à l'Eglise d'Espagne une *via media*. Cette attitude fort antique aurait pu se réclamer encore de la définition horatienne de la vertu: *medium utrimque reductum*<sup>51</sup> Cette position du Sévillan était réaliste. Elle s'appuie, au début du dernier paragraphe de notre canon, sur un constat de l'état présent du problème: on continue *hic et nunc*, dans l'Espagne du début du VII<sup>ème</sup> siècle, à composer des hymnes, et plus généralement toutes sortes d'autres formes de la prière liturgique. Isidore tient à justifier de deux manières cette pratique actuelle: par un dossier de textes scripturaires et par une argumentation historique.

Le premier est paradoxalement faible, et frôle parfois la manipulation des textes, en leur faisant dire ce qu'ils ne disent pas toujours; et pourtant, l'argument pouvait être bon, puisqu'il aurait pu rappeler qu'il existait une continuité peu discutable entre les *Psaumes* hébraïques et les hymnes chrétiens, eux aussi soumis au grand rythme eucologique de la louange de Dieu et de la demande. L'argumentation historique, elle, est plus solide. Elle s'appuie sur l'histoire de l'hymnodie occidentale, simplifiée et stylisée mais authentique et assez précise, telle qu'Isidore l'avait esquissée dans son traité *De l'origine des offices*. Stimulé par sa quête de toute origine, Isidore y était remonté à la

50 Léovigilde a banni des évêques, confisqué leurs biens, tenté d'intimider personnellement certains autres, comme Massona qui avait refusé de livrer au roi la tunique de sainte Eulalie de Mérida: étonnante scène, mélodramatiquement racontée et enjolivée par l'auteur des *Vitas Patrum Emeretensium*, dans leur chapitre 6.

51 HOR. *epist.*, 1, 18, 9.

racine davidique, et donc psalmique, de l'hymnodie chrétienne, puis il avait montré la floraison hilarienne et l'épanouissement parfait de l'hymne ambrosien. Il défendait ainsi la spécificité légitime d'une hymnodie ecclésiale, devenue tout à la fois support et bouclier d'une foi authentique.

Dans la pensée du Sévillan, au moment où il rédige en 633 le canon 13, cette hymnodie n'a pas seulement reçu d'Hilaire et d'Ambroise des modèles primordiaux, incontestables et donc toujours valables. Les œuvres hymniques de ces deux docteurs lui proposaient l'exemple d'une création hymnographique vivante et renouvelée, qui doit accompagner et soutenir le développement de l'Eglise d'Espagne, et de ses formes d'expression liturgiques, dans une civilisation en pleine mutation. Dans cette Hispanie qui venait de retrouver en un demi-siècle son unité politique, religieuse, culturelle —et même territoriale, depuis qu'en 621 les derniers soldats byzantins s'étaient définitivement embarqués pour l'Orient—, le nouveau royaume wisigothique et son Eglise devenue nationale doivent se construire, et se prêter un mutuel appui en écartant les extrémismes réducteurs et les divisions partisans. Il fallait, pour cela, se garder des dissidences de l'extérieur et de l'intérieur, des hétérodoxies aussi bien que de tous les intégrismes; y compris en matière de liturgie, où la pratique contemporaine, ouverte à des créations nouvelles, récusait également par sa vitalité tempérée les déchirures hétérodoxes et les rétractions étroitement orthodoxes, les unes et les autres attardées et négatives. Tant il est vrai que la passion de l'origine, qui imprègne la pensée et l'œuvre d'Isidore, ne procède pas chez lui d'une crispation réactionnaire et abstraite, provoquée par une peur de l'avenir. En réalité, elle cherche à dévoiler plus clairement, en partant de ses débuts et en redécouvrant sa continuité, le sens actuel d'une histoire qu'il ne s'agit pas de répéter, mais bien d'actualiser et de continuer —jusque dans le chant religieux des hymnes—, en sachant d'où l'on est venu pour comprendre où l'on est, et concevoir ainsi plus efficacement où l'on doit aller.

JACQUES FONTAINE

Professeur émérite à l'Université  
de Paris IV Sorbonne.

Membre de l'Institut