
La dévotion nouvelle et le problème de la communion fréquente en Europe centrale aux XIV^e–XV^e siècles

Stanisław Bylina

(Warsaw)

En parlant de la dévotion nouvelle, je n'ai à l'esprit ni la *devotio moderna* classique dans son édition ouest-européenne ni les courants de spiritualité en Bohême et ailleurs en Europe centrale, qui se voient souvent rattachés à elle soit génétiquement, soit par le fait d'être considérés comme son équivalent en tel ou tel lieu. D'éventuelles filiations ne revêtent pas à nos yeux une importance primordiale; en effet, les ressemblances de caractère et de contenu entre différents courants religieux sont tout aussi apparentes que les dissemblances qu'ils présentent les uns par rapport aux autres. Or ce sont ces dernières qui échappent à plus d'un auteur, ce qui conduit à différents quiproquos¹. Selon l'approche de plus d'un auteur, la *devotio moderna* est devenue le sac proverbial où l'on fourre malencontreusement des faits qui présentent des similitudes de pure apparence.

Nos considérations vont prendre pour thème les mouvements et les courants religieux formellement conformes à l'orthodoxie, visant à un renouveau du christianisme par celui de la vie intérieure des fidèles. Nous nous interdisons de nommer réformateurs les mouvements considérés, c'est que ce qualificatif ne paraît de mise que dans des cas rares. Nous allons parler de faits qui s'affirmaient dans différents pays de l'Europe Centrale : en Bohême, en Silésie, en Pologne, dans l'État des Chevaliers teutoniques, en faisant également mention d'autres régions de la zone considérée. Ce qu'il y a lieu d'admettre c'est une asynchronie très nette de l'évolution de ces mouvements : en Bohême, elle ne va pas au-delà de la période préhussite, dans les autres pays, ce n'est qu'au XV^e siècle qu'on observe des phénomènes voisins – malgré leur spontanéité et leurs particularités – de ceux notés en Bohême, ou qui apparaissent comme des échos tardifs du ferment d'idées préhussite. Cette asynchronie s'explique par les différences de circonstances historiques et de rythme de développement de la culture religieuse entre la Bohême et les autres régions du centre-est de l'Europe.

Ce qui s'avance au premier plan dans les courants considérés, c'est un retour vers les sources du christianisme : les Évangiles et les sacrements. Ces courants ont en propre – aspect important ! – l'aspiration des individus et des collectivités à la perfection spirituelle moyennant une vie vertueuse, la pratique de l'amour du prochain, une prière affective, et une accession profondément vécue à l'Eucharistie. Nous en parlons en simplifiant les choses, sans tenir compte de la pluralité des formes et des nuances au moyen desquelles s'affirmaient les idées susmentionnées. Plus souvent d'ailleurs, nous serons amenés à parler de grandes tendances soutenues en commun que d'une communauté d'options et d'actions concrètes. Nous allons voir de près, et quelquefois aussi en prenant du recul, des mysticismes de nature et d'intensité diverses.

¹ Voir sur ce sujet Šmahel, *Husitská revoluce* II.

Également du côté des tendances communes, nous percevons ce que les porte-parole du renouveau spirituel considéraient avec réserve ou rejetaient catégoriquement. Il s'agissait surtout d'une piété et d'une vie ecclésiastique de pure forme, de différents cultes oubliés de Dieu, d'une piété „quantitative” consistant en multiplication démesurée de mêmes prières, d'un gonflement excessif de la liturgie par les fidèles. Bien entendu, il y avait une différence bien nette entre, d'une part, le rejet catégorique de ces „accessoires humains” (ad inventions) par les représentants d'un mouvement se réclamant de Jean Milič de Kroměříž, et plus particulièrement par Mathias de Janov², et, d'autre part, l'attitude certes critique mais bien modérée des théologiens de Cracovie face aux excès de culte religieux. Ceci était vrai aussi pour l'attitude envers la tradition ecclésiale, pour des faits relevant de la piété populaire et pour d'autres que l'historien d'aujourd'hui qualifie de „folklorisation du christianisme”. Le fond de ces différences était complexe et profond. Il concernait des questions aussi fondamentales que l'évaluation et la façon d'assumer la crise du christianisme et de l'Église, le règne du péché et du mal, enfin, chose importante, la place des fidèles dans l'Église. Il y a des années, Amedeo Molnár a posé le problème de l'„activité du peuple dans le mouvement réformateur”³. Ce problème vaut aussi pour les mouvements, plutôt modérés, de renouveau intérieur, sans prétention au rôle précurseur par rapport à l'hussitisme.

Le thème eucharistique, l'un des aspects majeurs du sentiment religieux du bas Moyen Âge, s'affirmait le plus vivement là où la conscience de la nécessité d'un changement était particulièrement marquée. Il n'y a pas longtemps, David R. Holeton a montré le vaste contexte européen du mouvement eucharistique dans lequel une place de choix revenait à la Bohême préhussite et, plus tard, hussite⁴. Également dans une perspective temporelle et territoriale plus restreinte, le rôle des foyers tchèques animés par des figures marquantes du mouvement se réclamant de Jean Milič de Kroměříž, n'avait pas d'équivalent ailleurs. Et, ce qui plus est, à considérer les foyers de dévotion eucharistique en Europe centrale, on en vient à constater que leur rayonnement s'exerçait à partir de la Bohême, et de Prague surtout⁵. Ce rayonnement procédait par relations interuniversitaires, interconventuelles, celles aussi entre des communautés formelles et informelles, et par rencontres individuelles. Un autre fait important était constitué par la diffusion et l'impact dans d'autres pays d'écrits théologiques tchèques.

Ceci étant noté, il n'y a pas à exclure le rayonnement des courants de renouveau spirituel et de leurs tenants autres que tchèques. Dans cet ordre d'idées, digne d'une étude approfondie serait l'oeuvre (et sa perception) d'Henri Suso, représentant marquant de la mystique rhénane, partisan de la communion hebdomadaire des fidèles⁶.

² Paul De Vooght, *L'Hérésie de Jean Huss* (Louvain, 1960) 7–35.

³ Amedeo Molnár, „Aktywność ludu w ruchu reformatorskim. Świadectwo kazań husyckich,” dans B. Geremek ed. *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza* (Wrocław–Varsovie–Cracovie, 1978) 77–118.

⁴ David R. Holeton, „The Bohemian Eucharistic Movement in its European Context,” *BRRP* 1 (1996) 24–35.

⁵ Voir mes remarques préliminaires: Stanisław Bylina, „Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie środkowej późnego średniowiecza,” *Studia Claromontana* 5 (1984) 110–125.

⁶ *Des Seligen Heinrich Seuse Büchlein der Ewigen Weisheit*, übertragen von H. Wilms OP (Köln–Brück, 1939) 2:23.

Pour ce qui est des programmes de dévotion, ils étaient toujours, d'une certaine manière, élitistes, ne serait-ce que par le fait de prendre leur point de départ dans une ferveur religieuse au-dessus de la moyenne. Jacobus de Paradiso (mort en 1465), auteur fécond de traités théologiques consacrés aux problèmes de la vie intérieure⁷, un cistercien à Petite-Pologne et plus tard un chartreux à Erfurt, exaltait une formule de dévotion qui lui était chère : „non intellectus sed affectus scilicet unionis cum Deo”⁸. Forger la perfection chrétienne était toujours un exercice s'adressant à des élus, même si ses promoteurs proclamaient qu'elle était accessible à tous. Milič et Mathias de Janov avaient la foi que le renouveau de l'Église serait l'oeuvre d'un „novus populus”⁹ formé par l'Écriture Sainte et par la pratique des sacrements. A plus court terme, il s'agissait d'une élite religieuse des laïcs qui, n'étant plus de simples *saeculares*, n'ont pas accédé pour autant au rang des *clerici* ou des *regulares*. Les pieux *laici* dont parlaient dans leurs écrits et que cherchaient à multiplier les tenants du renouveau spirituel, constituaient ainsi un *status medius* non identique pourtant avec cet „état intermédiaire”, actif dans la vie réelle de l'Église¹⁰, qu'étaient les membres des tiers ordres et des confréries religieuses. Ce *status medius* était indubitablement plus proche que ne l'était le commun des fidèles, des centres d'intérêt et des aspirations des fervents de la transformation spirituelle.

Une question à ne pas esquiver est celle de la communion fréquente voire quotidienne des laïcs, vivement préconisée par le mouvement prageois de renouveau spirituel dans la seconde moitié du XIV^e siècle, et, avec un retard plus ou moins sensible, sous d'autres cieux. N'était-ce rien qu'une conception théorique – théologique et pastorale – avancée comme moyen de se sortir de la crise morale générale, et la proposition d'un modèle de dévotion adressée aux masses chrétiennes ? Ou la réaction de doctes théologiens et prêtres profondément engagés dans les questions de la foi face aux aspirations et désirs de laïcs dont ils n'ignoraient pas l'objet ? La première de ces questions est plutôt de pure rhétorique : il est évident que la communion fréquente était pour les individus et les milieux oeuvrant pour la promotion de l'idéal d'un renouveau du christianisme, un moyen d'agir sur les fidèles. Elle était aussi le thème d'une docte réflexion théologique consignée dans les traités s'adressant au clergé instruit.

La réponse à la seconde question se doit d'être un peu plus complexe. C'est que nous savons que nulle part la communion quotidienne et même hebdomadaire n'était une composante de la dévotion de masse. L'attitude prudente, pleine de réserve en la matière de l'Église qui n'exige des fidèles qu'à peine une seule

⁷ Voir deux monographies nouvelles consacrées à Jacobus de Paradiso (avec les éditions de textes): Stanislaw A. Porebski, *Jakub z Paradyża. Poglądy i teksty* (Varsovie, 1994); Jaroslaw Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża i devotio moderna* (Varsovie, 1997).

⁸ Jacobus de Paradiso, *De theologia mystica*, dans S.A. Porebski ed., *Jakub z Paradyża, Opuscula inedita* (Varsovie, 1978) 264.

⁹ Matthiae de Janov, *Regulae* IV:179. Voir aussi A. Molnár, *Aktywność ludu* 81–83.

¹⁰ Voir sur ce sujet Manfred Gerwing, „Takzvaná Devotio moderna,” dans J.B. Lásek ed., *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. (Prague, 1995) 54. Sur le *status medius* il faut voir en particulier Kaspar Elm, „*Vita regularis sine regula*. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums” dans F. Šmahel, ed. *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter* (München, 1998) 239–273.

communion par an dans la période pascale, constituait une barrière évidente¹¹ qu'on ne tentait de transgresser qu'exceptionnellement. De plus, l'aspiration à la communion quotidienne n'était pas non plus l'apanage des gens qui se distinguaient par un zèle religieux plus marqué que les autres. Considérant la vie religieuse en Europe, l'auteur français André Vauchez a observé que, plutôt que par une communion fréquente, la dévotion des laïcs pieux se manifestait par une prière fréquente et une confession qui l'était un peu moins¹². Les réticences de l'Église en fait de communion fréquente tenaient à la crainte de voir le Très-Saint Sacrement profané par les laïcs considérés comme pécheurs potentiels. Des symptômes de changement, Vauchez les remarque après 1350, avec l'apparition de femmes mystiques rattachant à l'Eucharistie leur vie spirituelle¹³. Pourtant, ce n'étaient que des cas bien rares.

Il semble que c'était pareil en Europe centrale. Les synodes métropolitains et diocésains encourageaient les fidèles à s'acquitter de leur devoir de confession et de communion pascales, en insistant principalement sur la pratique de ces sacrements par les fidèles dans leurs paroisses. Il faut tenir compte du fait qu'en abordant les questions de pastorale et des devoirs religieux des fidèles, la législation synodale n'allait pas, dans la plupart des cas, au-delà du programme minimum adopté par l'Église. En pensant à une digne préparation des fidèles à la communion pascale en paroisse, les théologiens en charge de pastorale invitaient quelquefois les fidèles à se confesser plus d'une fois en vue d'une seule communion. Les recherches consacrées aux confréries religieuses en Pologne et dans l'État teutonique ne font pas état de communions plus fréquentes comme élément constitutif de la piété en confréries¹⁴. Ceci vaut aussi pour les confréries sous l'invocation du Corps du Christ ou du Très-Saint Sacrement.

Bien des choses dépendaient d'ailleurs des coutumes au sein des Églises locales. Il arrivait que des fidèles particulièrement zélés communiaient plusieurs fois par an (aux grandes fêtes), sans que le clergé s'y oppose. Une simple paysanne du village de Montau en Prusse, mère de la mystique connue Dorothee de Montau (morte en 1394), communiait sept fois par an, toujours aux mêmes fêtes¹⁵, à l'instar, peut-être, des frères séculiers de l'Ordre des Chevaliers teutoniques.

Et cependant les auteurs qui traitaient de la question de communion fréquente des fidèles, tant les partisans fervents de cette pratique religieuse que ceux qui en abordaient la généralisation éventuelle avec modération et prudence, ont laissé des témoignages d'aspirations collectives à la communion fréquente voire quotidienne. Il y a lieu d'en exclure le fameux traité *Malogranatum*, oeuvre d'un cistercien de Zbraslav datant de la première moitié du XIV^e siècle. Il fait une place à la

¹¹ Pour ce que concerne la réalité tchèque voir Šmahel, *Husitská revoluce* 2:207. Voir aussi J. Šupa, *Frequent Communion of the Laity and Archbishop Jenštejn* (Rome, 1969).

¹² André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (Paris, 1987) 259.

¹³ *Ibid.* 260.

¹⁴ Il faut consulter: Hanna Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie* (Wrocław–Varsovie–Cracovie, 1975); Ireneusz Czarciński, *Bractwa w wielkich miastach państwa krzyżackiego w średniowieczu* (Toruń, 1993).

¹⁵ Stefan Kwiatkowski, *Klimat religijny w diecezji pomezkańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV w.* (Toruń, 1990) 18.

problématique de la communion fréquente et à sa digne réception¹⁶, qui n'y est toutefois pas considérée sur un plan pastoral. Un premier témoin, éloquent et avisé, crédible malgré son engagement émotif, c'était Mathias de Janov. Certes, son opinion selon laquelle „l'acceptation fréquente du (Saint) Sacrement gagne en force au sein du peuple”¹⁷ est quand même peu précise, et son affirmation que *surgunt plurimi de plebe*¹⁸ qui demandent qu'on leur permette de communier fréquemment, ne nous éclaire que peu sur la dimension sociale des tendances eucharistiques. Il est toutefois possible d'admettre que Mathias de Janov rencontrait non plus des individus mais des groupes entiers de fidèles désireux de communier fréquemment, appartenant vraisemblablement à les citadins de Prague. L'on devine que c'étaient des laïcs de la sphère de rayonnement de Milič de Kroměříž, et des prêtres de la communauté qu'il avait fondée¹⁹. Quelques années après la mort de Milič, ils étaient interrogés sur le mode de vie et le caractère de leur congrégation etc.²⁰ L'exhortation de Mathias de Janov adressée aux curés, les invitant à ne pas refuser aux fidèles la communion fréquente, mais au contraire, à les y encourager²¹, avaient pour destinataire le clergé de Prague ou, plus généralement, de Bohême. L'auteur des *Regulae Veteris et Novi Testamenti* atteste sans équivoques le caractère local des aspirations eucharistiques, en parlant de femmes pieuses désireuses de communier quotidiennement. Il lui est, certes, arrivé de rencontrer de telles femmes pieuses également à Paris, à Rome et à Nuremberg, „sed multo amplius in civitate Pragensi vidi, probavi [...]”²². En d'autres pages de son ouvrage, Mathias de Janov déplore qu'à l'heure présente, seuls quelques rares chrétiens – *ex centum unus* – écritil – viennent à l'église pour recevoir le Corps du Christ, alors que les autres y vont pour vénérer des reliques ou contempler de belles effigies de saints²³; ce grief se situe cependant dans la critique des *adinventiones* humains et il y a à présumer qu'il reflète grosso modo la réalité de la vie religieuse.

Les auteurs qui faisaient état des problèmes pratiques se rattachant à la communion fréquente des fidèles étaient proches effectivement de la réalité de la vie paroissiale à Prague de la fin du XIV^e siècle. C'est dans cet esprit qu'on peut interpréter les considérations d'Adalbert Ranconis de Ericinio, et en particulier les conseils qu'il prodigua aux curés au sujet des paroissiens dignes d'une communion fréquente²⁴. Il est difficile de nourrir des doutes à propos du fondement de la prise de position de Mathieu de Cracovie sur les âpres querelles autour de la communion fréquente des fidèles. Son traité connu, consacré à ce problème fut écrit à Prague (1388) où, en sa qualité de maître de l'Université, il a suivi les controverses de

¹⁶ Il faut voir en particulier: Helena Krmíčková, „Le *Malogranatum* et la question de la communion fréquente”, dans *Cîteaux* 1996 fasc. 1–4, 135–142. M. Gerwing, l'auteur d'une monographie d'une grande importance, ne relève pas la question de la communion fréquente; *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalter* (München, 1986).

¹⁷ Matthiae de Janov, *Regulae* I:100: „Nam crebra a plebeis sacramenti comescio magis invalescit”.

¹⁸ Matthiae de Janov, *Regulae* Liber V: *De Corpore Cristi* VI:71.

¹⁹ Voir Jiří Kejř, „Žalobní články proti Milíčovi z Kroměříže,” *Hustický Tábor* 10 (1988–1991) 187–188.

²⁰ Ivan Hlaváček et Zdeňka Hledíková, edd., *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379–1382 per Paulum de Janovicz archidiaconum Pragensem factae* (Prague, 1973) 101–107.

²¹ Matthiae de Janov *Regulae* VI:57–59.

²² Matthiae de Janov *Regulae* I:163.

²³ Matthiae de Janov *Regulae* VI:94.

²⁴ Adalbertus Ranconis de Ericinio *De frequenti communione ad plebanum Martinum*, dans Jaroslav Kadlec, *Leben und Schriften des Prager Magister Albert Rankonis de Ericinio* (Münster, 1971) 199–230.

théologiens et y a participé. Le Prologue de son traité a cependant mis au jour un aspect peu connu du débat sur la communion fréquente, à savoir qu'il n'était pas uniquement celui d'ecclésiastiques puisque des laïcs y ont pris part aussi²⁵. Il est permis de croire qu'il a confirmé ainsi le rôle des laïcs instruits engagés dans des problèmes religieux d'actualité ; ce n'étaient pas tous qui ont pu laisser à la postérité – comme le fit Thomas de Štitné – une oeuvre littéraire.

Ainsi que s'interrogeait le père Paweł Sczaniecki, le traité de Mathieu de Cracovie se laisse-t-il rapporter aux réalités polonaises?²⁶ Plutôt indirectement, à travers sa perception postérieure. Transmettant son texte à l'évêque de Cracovie, Zbigniew Oleśnicki (vers 1423), Jacobus Parcossius de Żurawica, recteur de l'Université de Cracovie, promoteur de la traduction en polonais de la Bible, a affirmé que le contenu du traité méritait une attention particulière de la part de l'épiscopat et des prêtres en charge de pastorale, et que, de plus, la lecture pouvait en être recommandée à ceux d'entre les fidèles qui désiraient communier plus fréquemment que ne le faisait le commun des fidèles²⁷.

La piste silésienne des aspirations eucharistiques mène à Wrocław, en particulier à l'église sous l'invocation de la Sainte Croix. Deux ecclésiastiques, connus de Mathias de Janov et cités par lui, qui y exerçaient des charges, confirmaient les aspirations à une communion fréquente²⁸ ; ce qu'on ignore c'est l'échelle du phénomène à Wrocław. Indubitablement, on tombe là sur l'héritage silésien de l'activité de Milič de Kroměříž. Sa communauté pragoise des prêtres cultivant la dévotion eucharistique comprenait un groupe de Silésiens ; or, l'un d'entre eux a avoué au bout de longues années avoir été jadis un „scolaris et servitor domini Milicii pie memorie”²⁹. Plus tard, vers le milieu du XV^e siècle, parmi les groupes de fidèles désireux de communier fréquemment (au moins une fois par semaine) nous trouvons les béguines „ou les autres femmes” pieuses de Wrocław³⁰.

En Prusse, dans le diocèse qui avait pour centre Kwidzyn (Marienwerder), l'opiniâtre combat de la mystique Dorothee de Montau contre un clergé lui refusant la communion fréquente, trouva un allié en la personne de son confesseur et directeur de conscience, Johannes de Marienwerder. Ce théologien formé à Prague était conscient de l'accès croissant des laïcs à l'Eucharistie³¹. La question serait de savoir si, en exprimant cette opinion dans un traité écrit en territoire de l'État de

²⁵ Mathaeus de Cracovia, *Dialogus rationis et conscientiae de crebra communione*, dans W. Seńko et A.L. Szafranski, edd., *Mateusza z Krakowa Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii* (Varsovie, 1974) 367.

²⁶ O. Paweł Sczaniecki OSB, „Niektóre źródła dotyczące kultu Eucharystii w Polsce 1350–1450”, dans *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 21 (1970) 195. Il faut consulter aussi une dissertation importante de Zbigniew Zalewski, „Komunia święta wiernych w Polsce w okresie reformy trydenckiej”, dans J.J. Kopeć ed. *Studia Liturgiczne* 5 (Lublin, 1988) 44–53.

²⁷ Une lettre de Jakub Parkoszowic de Żurawica à l'évêque Zbigniew Oleśnicki est publiée dans *Mateusza z Krakowa Opuscula theologica* 196–197.

²⁸ S. Bylina, „Czeska myśl reformatorska drugiej połowy XIV w. i jej echa na Śląsku,” dans *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 21, 3–4 (1978) 328–334.

²⁹ *Protocollum visitationis* 103.

³⁰ Voir *Statuta synodalia episcopi Conradi anno 1446 promulgata*, dans Jakub Sawicki, ed., *Concilia Poloniae X* (Wrocław–Varsovie–Cracovie, 1963) 448: „Insuper presbiteri Beginas vel alias mulieres procurari postulant singulis septimanis non procurant Eucharistie sacramento, nisi constiterit, quod confesse sint et quod devocio hoc requirat earundem.” Voir aussi Zalewski, *Komunia święta* 51.

³¹ Marian Borzyszkowski ed., Jan z Kwidzynia [Johannes de Marienwerder], *Prolog do „Expositio Symboli Apostolorum,”* (Varsovie, 1974) 32 et suiv.

l'Ordre des Chevaliers teutoniques, il avait à l'esprit les réalités locales ou celles, peut-être, qu'il avait palpées à Prague. Ce qu'il y a lieu d'ajouter c'est que la problématique eucharistique parvenait aussi dans d'autres régions de la Poméranie³², sans pour autant offrir un rapport direct avec la vie religieuse des laïcs.

A force de tenter de découvrir, à travers les témoignages de théologiens, les aspirations eucharistiques des laïcs se rattachant à la communion fréquente, nous avons obtenu une image aux contours un peu flous. En effet, avoir confirmé les axes multiples du rayonnement pastoral de Prague sur l'Europe centrale, n'est guère une révélation. Il est évident que nulle part ailleurs, l'idée de communion fréquente des laïcs ne s'est affirmée avec autant de relief, d'insistance et sans réticences aucunes que dans le foyer eucharistique de Prague de la seconde moitié du XIV^e siècle. La communion fréquente s'y est située au centre de la piété modèle des fidèles ; elle a été reconnue comme source suprême de l'expérience spirituelle vécue, et comme le meilleur chemin de l'homme vers la perfection religieuse. Dans une prière destinée aux simples fidèles, Milič de Kroměříž priait le Christ de leur accorder la grâce de recevoir la communion fréquente „avec une vénération, une crainte, une chasteté, une intention, une foi, une affection, une larme et une suavité propres à nous procurer une douce quiétude, un repos et un renouement à nos graves péchés et tentations”³³. Milič se vit reprocher de croire que communier au moins deux fois par semaine était indispensable pour le salut de l'homme³⁴. Mathias de Janov voyait dans la dévotion eucharistique s'exprimant par une communion fréquente, l'attitude modèle de l'homme envers Dieu. Pour lui, davantage peut-être encore que pour Milič – la communion fréquente menait vers le salut, et l'abstention injustifiée – vers la damnation éternelle³⁵.

Abordant ce problème dans le fameux traité *Malogranatum*, vraisemblablement antérieur au milieu du XIV^e siècle, une chercheuse faisait observer que l'aspiration à la communion fréquente n'était pas encore le sentiment des laïcs³⁶. L'ouvrage d'un cistercien de Zbraslav s'écrivait à une époque où personne ne tentait de dissiper l'atmosphère d'appréhension établie par les théologiens, liée à la haute dignité du Sacrement. Le poids de ce péché mortel qu'était une communion indignement reçue s'appesantissait sur tous. Certes, l'auteur de *Malogranatum* alléguait que – sous réserve d'une bonne préparation – les avantages spirituels procurés par la communion fréquente prévalaient sur le risque d'une réception indigne³⁷, mais il était quand même loin du radicalisme de Mathias de Janov qui tenait cette pratique religieuse pour prééminente³⁸. Toutefois, aussi bien du temps de Mathias que bien plus tard, peu de gens partageaient pleinement son attitude³⁹. Parmi les

³² M. Borzyszkowski, ed., Jan Merkelin, *Liber de instructione simplicium sacerdotum I* (Varsovie, 1982) 268 et suiv.

³³ B. Havránek, J. Hrabák, J. Danhelka edd., *Výbor z české literatury doby husitské* (Prague, 1963) I:54.

³⁴ Kejř, *Žalobní články* 186.

³⁵ A. Molnár, „Eschatologická naděje české reformace,” dans *Od reformace k zítřku* (Prague, 1956) 16.

³⁶ Krmíčková, *Le Malogranatum* 138.

³⁷ *Ibid.* 139.

³⁸ Voir en particulier: O.M. Petrů, *Matěj z Janova o častém svatém přijímání* (Olomouc, 1946) ; Jana Nechutová, „K charakteru eucharistie v české reformaci”, *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university* B.18 (1971) 31–44.

³⁹ Il faut prendre en consideration une opinion modérée et prudente de Jean Hus: „A dobře jest přijímati často důstojně, ale bych k tomu radil neb chválil přijímati každý den, toho neumím [...]”

théologiens, persistait l'anxiété devant un contact trop facile et trop fréquent des pécheurs avec le Sacré, et devant une banalisation de la communion. Bien entendu, il était tenu compte de la position des autorités ecclésiastiques locales en la matière.

Clairement exposé dans *Malogranatum*, le chemin des trois degrés de préparation intérieure (soit de trois états de spiritualité individuelle) et, respectivement, de trois catégories des fidèles chrétiens : débutants, en chemin spirituel et ayant atteint la perfection⁴⁰, a trouvé maintes adaptations et modifications chez des auteurs postérieurs. La façon dont ce chemin était interprété traduisait les points de vue sur la généralisation de la communion fréquente. Mathias de Janov se prononçait pour son accessibilité tant aux gens avancés en chemin spirituel qu'aux débutants ressentant le besoin d'une communion plus fréquente que cela ne fut généralement admis⁴¹. Mathieu de Cracovie a tenté de trancher la question en formulant des réserves plus valables, mais lui aussi, tout comme Mathias de Janov, attribuait le rôle décisif à la conscience morale des individus. Les deux rejetaient résolument les pratiques ascétiques préconisées ou appliquées par d'autres, précédant la communion elle-même : jeûnes, prières multiples, longues veillées⁴². C'est qu'ils estimaient que, dans ces pratiques, la forme l'emportait sur le sentiment authentique. L'on retrouve aussi des solutions pratiques : Vojtěch Rankův de Ježov estimait que, connaissant leurs paroissiens, les curés étaient les mieux placés pour savoir lequel d'entre eux était digne de communier fréquemment⁴³.

A l'Université de Cracovie, la question de la communion fréquente des laïcs était un aspect du problème eucharistique d'ensemble⁴⁴. Indubitablement, les théologiens de cette ville restaient à l'ombre de Mathieu de Cracovie. Ils étaient davantage portés à aborder le problème d'une digne célébration de la messe par le prêtre et celui de la part qu'il prenait à l'Eucharistie, qu'à s'interroger sur la communion fréquente des fidèles. Un ecclésiastique qui faisait autorité, Stanislas de Skarbimierz (Stanislaus de Scarbimiria) exprima l'opinion que „est salubre et utile saepe ad panum hunc venerabilem accedere”⁴⁵ sans toutefois l'étendre à l'ensemble des fidèles. Il considérait, tout comme les partisans tchèques de la communion fréquente, qu'elle était un moyen particulièrement important pour l'extirpation des péchés, soit son action était semblable à celle d'un remède contre une maladie. Sur le point de la communion fréquente, Cracovie prenait une position qu'on pourrait qualifier de modérée. Mais là aussi, une diversification des points de vue était à noter. Nicolas de Blonie, auteur d'un traité de pastorale en renom au XV^e siècle en Pologne, optait pour quelques communions par an pour les fidèles, estimant qu'une communion trop fréquente demanderait des

(Mistr Jan Hus, *Výklady*, OO 1 :368. Voir Ernst Werner, „Das Altarsakrament im Religionsverständnis von Jan Hus,” dans J. Pánek, M. Polívka, N. Rejchrtová edd., *Husitství-Reformance-Renesance. Sborník k. 60. narozeninám Františka Šmahela* (Prague, 1994) I: 324.

⁴⁰ Gerwing, *Malogranatum* 159–182.

⁴¹ Krmíčková, *Malogranatum* 138.

⁴² Matthiae de Janov *Regulae* VI:75–78; Mathaeus de Cracovia, *Dialogus* 408.

⁴³ Kadlec, *Leben und Schriften* 208 et suiv.

⁴⁴ Voir les informations de W. Seńko et A.L. Szafranski dans Mateusza z Krakowa *Opuscula theologica* 191 et suiv.

⁴⁵ Bożena Chmielowska, ed., Stanisław ze Skarbimierza [Stanislaus de Scarbimiria], *Sermones sapientiales* (Varsovie, 1979) I:382.

préparatifs spirituels constants, et donc difficiles⁴⁶. Il y eut des théologiens qui se prononçaient pour ce qu'on appelait la communion spirituelle des laïcs, rejetée par les partisans d'une communion sacramentelle fréquente⁴⁷.

„Surgunt indocti et rapiunt coelum” – cette devise en fait plus proche des courants de renouveau du christianisme que des partisans de la *devotio moderna* classique, donnait lieu à des interprétations diverses⁴⁸. Selon Milič de Kroměříž, elle explicitait une opposition marquée entre, d'une part, de simples fidèles et une foi empreinte de sincérité et, d'autre part, les doctes théologiens, maîtres universitaires conservateurs. Cette opposition, il lui conférait une dimension eschatologique : les gens simples étaient voués au salut, les savants orgueilleux et fats – à la damnation éternelle⁴⁹. Pour ce qui est de Mathias de Janov, il opposait les „petites” gens (*plebeiorum simplicium*) aux „prêtres, aux religieux et aux maîtres”⁵⁰ qu'il accusait de divers méfaits contre Dieu et les hommes, et d'hypocrisie. Cette mise en opposition dont il faisait usage à diverses fins de polémique, il l'invoquait souvent en abordant la problématique de la communion quotidienne. A plus d'une reprise, il exprimait l'opinion, quelquefois sans le dire explicitement, que c'étaient les gens simples qui recevaient le plus dignement le Sacrement.

Jacobus de Paradiso aléguait que c'est rarement que les gens instruits (*litterati*) étaient capables d'une piété fondée sur l'affection ; plus fréquemment elle était l'apanage des gens „simples et pieux” (*simplices et devoti*). La „théologie mystique” (c'est ainsi qu'il appelait une telle piété) n'avait besoin d'„aucun savoir philosophique”, aussi était-elle bien accessible à la „femme simple” comme au „berger villageois”⁵¹. Mais, prudent quant à l'accès constant des laïcs à l'Eucharistie, Jacobus soit esquivait le problème soit ne renouait avec lui qu'indirectement. Il exalte l'attitude des laïcs dans laquelle la piété (se confesser en pleurant, prier, écouter la parole divine, communier, distribuer les aumônes) s'allie à l'humilité⁵². „Magis laici, quam potentes clerici”⁵³ – affirme en comparant les attitudes des représentants des

deux états. Mais, parmi les laïcs, il y a, selon lui, une communauté qui donne aux autres un exemple louable. Cette communauté ce sont les femmes pieuses.

Les promoteurs d'une communion fréquente ou quotidienne entrevoyaient dans les femmes pieuses un groupe modèle de fidèles mettant en oeuvre un courant de piété. Ce qui déterminait leurs points de vue c'était le fait que l'Eucharistie libérait du péché et perfectionnait l'âme chrétienne. Pour Milič de Kroměříž, les prostituées en pénitence de Prague qu'il rassembla, ont cessé d'être des pécheresses

⁴⁶ Marek Zahajkiewicz, „*Tractatus sacerdotalis*” Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu w. XIV i XV (Lublin, 1979) 85–87.

⁴⁷ Matthiae de Janov *Regulae* V:354–355.

⁴⁸ Stefan Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku* (Varsovie, 1974) II: 22.

⁴⁹ Molnár, *Aktywność ludu* 81.

⁵⁰ Matthiae de Janov *Regulae* I:162.

⁵¹ Jacobus de Paradiso, *De theologia mystica* 275 „Secundo, ut omnes mundi sapientes confutet, cum vetula vel rusticus pascuarius ad istis sapientiae consurrectionem perfecte possit attingere, dum tamen praedicto modo se praeparet quod nulla philosophica scientia nec moralis industria apprehendit.”

⁵² Jacobus de Paradiso, *De triplici genere hominum*, dans J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża* 146.

⁵³ *Ibid.* 146–147.

scandalisant tout le monde, et sont devenues des femmes dignes de communion fréquente. Pour les autres protagonistes du renouveau intérieur, la communion fréquente des femmes pieuses était un fait édifiant et rassurant, même si elle n'était pas le fruit direct de leur action. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, Mathias de Janov admirait de telles femmes pieuses qu'il rencontrait dans divers pays. Il allait même jusqu'à exprimer l'opinion sur le rôle particulier des femmes dans le mouvement eucharistique des laïcs : „Maintenant, dans ces temps-ci, s'affirment les femmes mariées, les femmes célibataires et les veuves ; elles se soumettent à la discipline, font courageusement pénitence, s'empressent à recevoir les Sacrements divins et devancent les hommes occupés par les vanités du monde dans la conquête du Royaume de Dieu”⁵⁴. Quoique propre à Mathias de Janov, l'opposition de la fervente piété des femmes à la piété imparfaite, refroidie des hommes, se retrouve aussi chez les autres auteurs nommés plus haut. Jacobus de Paradiso a consacré des lignes enthousiastes à Brigitte suédoise, à Catherine de Sienne, à Dorothee de Montau et à d'autres saintes et bienheureuses⁵⁵. Devant leur piété pétrie d'affection, il ressentait la petitesse de son savoir de docte théologien. Jacobus de Paradiso rappelle l'importance particulière qu'avait pour ces saintes femmes l'accession au Sacrement de la Table divine⁵⁶. Pour lui, affligé qu'il était par la conscience de la généralisation du péché et la progression des triomphes des ennemis du christianisme, la fervente piété des femmes était un réconfort in *nostris infaustis temporibus*⁵⁷.

Les porte-parole du renouveau du christianisme exprimaient leur estime pour les attitudes qu'ils jugeaient propres à la piété édifiante des femmes. C'est que la communion fréquente s'assortissait d'une fervente participation à la liturgie, d'une bonne disposition à écouter la Parole divine, d'un aveu sincère des péchés au confessionnal. L'estime allait aussi aux larmes qui accompagnaient une prière fervente, et à l'émotion avec laquelle se revécit la communion. Ces signes de piété étaient loués par Mathias de Janov⁵⁸ et hautement appréciés par Milič. Certes, Stanislas de Skarbimierz mettait en garde contre un penchant excessif pour verser des larmes, mais en même temps évoquait les pleurs versés par les fidèles à Cracovie, priant pour le rétablissement de la reine Hedvige⁵⁹. L'estime pour les larmes comme signe de l'expérience religieuse vécue était commune aux élites et aux masses chrétiennes. Au début du XV^e siècle, pendant le procès de béatification de Dorothee de Montau, des témoins confirmaient que „tous les jours, les larmes aux yeux, elle recevait l'Eucharistie”⁶⁰, alors que d'autres, conscients de la signification des larmes, se rappelaient Dorothee recevant souvent la communion, mais avouaient embarrassés ne se souvenir pas de ses larmes. Bien entendu, dans les spectacles des *miracula* du Moyen Age tardif, le motif des larmes apparaissait

⁵⁴ Matthiae de Janov *Regulae* I :162 „Et per hoc istis temporibus surgent mulieres, virgines et vidue, et apprehendunt disciplinam, agunt strennue penitenciam, properant ad divina sacramenta et precipiunt viris regnum celorum circa vanitatem huius seculi occupatus.”

⁵⁵ Jacobus de Paradiso, *De theologia mystica* 283 et suiv.

⁵⁶ *Ibid.* 278.

⁵⁷ *Ibid.* 284.

⁵⁸ Matthiae de Janov *Regulae* I:163.

⁵⁹ Jacobus de Paradiso, *De theologia mystica* 277.

⁶⁰ R. Stachnik ed., *Die Akten des Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau (1324–1521)* (Köln–Wien, 1975) 15, 22.

aussi hors du contexte eucharistique ; c'est *cum lacrimis* qu'on suppliait des grâces extraordinaires et c'est les larmes aux yeux qu'on les obtenait.

Le programme d'une communion fréquente ou quotidienne des laïcs, surtout quand il était expressément formulé et conséquemment propagé, constituait un choix non seulement de liturgie, mais encore l'option pour une relation de l'homme à Dieu, plus étroite que dans des modèles de piété traditionnels. Il marquait aussi la contestation d'un usage liturgique fort essentiel, dans la mesure où il définissait la place des laïcs dans l'Église. La pratique d'une communion fréquente supprimait un privilège jusque-là réservé aux prêtres.

Mieux que les autres, Mathias de Janov percevait la contradiction entre d'une part le culte eucharistique sous forme d'une communion fréquente, et d'autre part, les manifestations extérieures, ossifiées du culte religieux. Rejetant tout ce qu'il considérait comme dénaturé dans le culte des saints, celui de leurs reliques, de leurs statues et images, il était convaincu avoir à faire à une idolâtrie nocive détournant le peuple du Sacrement de la Table divine⁶¹. Déjà ses monumentales *Regulae Veteris et Novi Testamenti* étaient considérées comme un traité sur une piété fausse et une piété vraie, cette dernière étant celle au centre de laquelle se situe le rapprochement de l'homme avec l'Évangile et l'Eucharistie. La pensée de Mathias de Janov avait pour continuateur – non sans quelques modifications – Adalbert Ranconis de Ericinio ; lui était proche aussi Thomas de Štitné⁶², même s'il n'égalait pas, en science et en acuité de vision de l'état du christianisme, de Magister Parisiensis.

Quelques-uns parmi les théologiens que nous avons évoqués, ressentaient et identifiaient le mal qui s'était infiltré dans le domaine du culte et plus particulièrement dans une piété de masse fortement formalisée. Toutefois, en proposant des mesures de redressement, c'est avec de la peine qu'ils allaient au-delà des généralités. Outre les idées conçues dans les milieux tchèques, les opinions qui méritent l'attention sont celles de Jacobus de Paradiso. C'est dans une piété mettant en valeur l'élément affectif, faisant une place au thème eucharistique, qu'il entrevoyait un remède à ce qu'il qualifiait d'idolâtrie des chrétiens (*idolatria christianorum*) : des faux miracles, des fausses guérisons, des cultes scandalisants des hosties saignantes⁶³.

Avec, sans doute, plus de simplicité, moins de science et une faculté moins marquée de sentir les contextes évoqués plus haut, voilà ce que percevaient les laïcs aspirant à la communion fréquente. Leurs groupes, certes restreints, mais significatifs en ce qu'ils rassemblaient des personnes surpassant l'entourage par la ferveur de leur piété, méritent les recherches plus en profondeur, en dépit de la rareté des sources qui en permettraient une approche plus satisfaisante. Les exemples de saintes mystiques ne sauraient nous satisfaire ; c'est qu'en dépit de certains traits communs, ce sont là des cas individuels et exceptionnels. Qui étaient ces gens-là, et que signifiait la communion fréquente pour leur piété et pour leur vie ? Quelles étaient les sources de leurs attitudes pieuses ? Surseyons en

⁶¹ Matthiae de Janov *Regulae* VI: 84, 94.

⁶² Karel Jaromír Erben ed., *Tomáše ze Štitného Knihy šestery o obecných věcech křesťanských* (Prague, 1852) 212–226.

⁶³ Jacobus de Paradiso, *De erroribus et moribus christianorum modernorum*, dans S.A. Porebski ed., *Jakub z Paradyża, Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła* (Varsovie, 1978) 305 et suiv.

attendant à ces questions ; il se peut qu'un jour il soit possible de leur donner des réponses du moins approximatives.